Memorias del Primer Conversatorio Internacional en Línea

Camino Real de Tierra Afuera De Zacatecas a Texas

Saltillo, Coahuila, 2020

Memorias del Primer
conversatorio Internacional
en Línea

Camino Real de Tierra Afuera
De Zacatecas a Texas

Saltillo, coahuila, 2020

Memorias del Primer Conversatorio Internacional en Línea

Camino de Tierra Afuera. De Zacatecas a Texas.

© Mario Carrillo Palacios
© Juan José Casas García
© José Castillo Santamaría
© Joseph Ricardo Danel
© Yuri de la Rosa Gutiérrez
© Rodolfo Esparza Cárdenas
© Enrique R. Lamadrid
© Claudia Cristina Martínez García
© Tomás Martínez Saldaña
© Ana Isabel Pérez Gavilán
© José Antonio Portillo Valadez
© Ana Sofía Rodríguez Cepeda
© José Francisco Román Gutiérrez
© Víctor Raúl Ruíz García
© Miguel Ángel Sorroche Cuerva
© Carlos Manuel Valdés Dávila
© Arturo Villarreal Reyes
© Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza
© Secretaría de Cultura del Estado de Coahuila
© Colegio de Postgraduados
© Universidad Autónoma de Coahuila
© Centro Instituto Nacional de Antropología e Historia - Coahuila

Edición: Arturo E. Villarreal Reyes y Brenda B. Hernández Santana

Diseño editorial: Mayra Ambriz

Imagen en portada: Bryan Gutiérrez

ISBN En trámite

Saltillo, Coahuila de Zaragoza

Primera edición: diciembre de 2020 *Hecho en México*

Contenido

9 Mensaje

Mesa 1: Los itinerarios culturales la complejidad de una visión global

13 Caminos de ida y vuelta, los itinerarios culturales, como figura patrimonial. Los caminos reales como recorridos históricos.
Miguel Ángel Sorroche Cuerva

31 Itinerarios culturales, un enfoque transversal desde la gestión universitaria.
Ana Sofía Rodríguez Cepeda

43 El paisaje como herramienta para el estudio del patrimonio material e inmaterial.
Claudia Cristina Martínez García

Mesa 2: Los habitantes originales, un mundo aparte

61 La presencia de los indígenas en lo que sería el Camino Real.
Carlos Manuel Valdés Dávila

69 Antecedentes del camino real. La expresión rupestre, antes y después del camino real de Coahuila.
Yuri Leopoldo de la Rosa Gutiérrez

Mesa 3: La conquista espiritual: Misiones y Pueblos de Indios

89 La doctrina de San Esteban de la Nueva Tlaxcala en el Camino Real de Tierra Afuera.
Mario Carrillo Palacios

105 Fray Antonio Margil de Jesús y los Alabados de General Cepeda, Coahuila. Cantos que dan vida a la muerte.
José Castillo Santamaría

Mesa 4: Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena

121 La cultura y mentalidad de manejo tecnológico y ambiental en San Esteban de la Nueva Tlaxcala.
Tomás Martínez Saldaña

173 Tlaxcaltecas en el camino real.
Rodolfo Esparza Cárdenas

193 Cofradías de San Esteban de la Nueva Tlaxcala.
Arturo E. Villarreal Reyes

215 El señor de Tlaxcala, Jesucristo crucificado y tlaxcaltecas en Bustamante, N.L.
José Antonio Portillo Valadez

225 Santa Fe y San Antonio: Bifurcaciones históricas y culturales en los Caminos Reales de Tierra Adentro (1598) y Tierra Afuera (1718).
Enrique R. Lamadrid

243 Una aproximación a los tejidos navajo y el sarape saltillense.
Ana Isabel Pérez Gavilán Ávila

Mesa 5: Rutas y migraciones durante el virreinato

265 La imagen de los indios texas. El diario de fray Gaspar José de Solís.
Víctor Raúl Ruíz García

283 Viajar con el diablo. Las representaciones del martirio a través de las crónicas coloniales en el noreste de la Nueva España.
Juan José Casas García

Mensaje

Tras seis intensas jornadas, del 18 al 24 de noviembre de 2020, la Secretaría de Cultura del Estado de Coahuila transmitió en sus redes sociales las actividades del Primer Conversatorio Internacional en Línea "Camino Real de Tierra Afuera, de Zacatecas a Texas". Se trató de un espacio de reflexión y análisis sobre una centenaria ruta histórica surcada por senderos que se bifurcan, se enredan, se trenzan en la urdimbre de la geografía, se entretejen con los hilos de la historia y permite forjar la identidad de la cultura mestiza norteña.

El evento fue posible gracias a la coordinación con el Colegio de Postgraduados, la Universidad Autónoma de Coahuila y el Centro INAH-Coahuila. Estos espacios nos permitieron escuchar en 19 conferencias las ideas de académicos, historiadores e investigadores de reconocido prestigio de España, Estados Unidos y México. Trataron sobre diversos aspectos, como el poblamiento, la evangelización y el patrimonio cultural de una amplia región del ahora noreste mexicano y suroeste del país vecino.

El evento destacó por la diversidad en las disciplinas de los conferencistas y la innovación en la interpretación de los datos históricos, lo cual nos permitirá revalorar nuestro patrimonio cultural y reforzar la memoria colectiva

Ahora ponemos en sus manos las memorias del Conversatorio con las ponencias escritas. Es nuestra sincera esperanza que en sus reflexiones nos descubramos a nosotros mismos, en la historia compartida, en el patrimonio y la identidad cultural común.

Ana Sofía García Camil
Secretaria de Cultura del Gobierno del Estado de Coahuila de Zaragoza

Mesa 1

Los itinerarios culturales, la complejidad de una visión global

Caminos de ida y vuelta, los itinerarios culturales, como figura patrimonial. Los caminos reales como recorridos históricos.

Miguel Ángel Sorroche Cuerva

Introducción

La capacidad del ser humano para moverse e intercambiar objetos e ideas se canalizó a través de rutas que facilitaron el proceso. Un itinerario cultural puede reconocerse en un recorrido creado expresamente para cubrir una finalidad, o en múltiples caminos empleados para distintos fines. Es su utilización histórica la que le da sentido y el conjunto de elementos patrimoniales que se pueden identificar y que contribuyeron a ese fin, reflejan las influencias recíprocas que pueden darse entre distintas culturas durante un período extenso de la historia. Y eso a pesar de ser contextos en los que se han testimoniado también unas relaciones que han podido ser violentas, generando imposiciones forzosas de ideologías, que se han reflejado sobre otras en la aparición de un nuevo componente cultural.

En la actualidad se quiere ver en ellos procesos históricos que no surgen de la imaginación que vincula conjuntos asociativos de bienes cultu-

Página opuesta: Plano de reconocimiento de la ruta de Monterrey a Mazapil. 1847. Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos.

rales con rasgos comunes, como se pueda hacer en algunas delimitaciones espaciales, caso de los centros históricos, y que fueron las primeras en verse reconocidas como patrimonio de la humanidad en Iberoamérica (Crespo Toral, 2002). Por ello se debe considerar que su punto de partida siempre ha sido el reconocimiento del establecimiento de una dinámica de relación que ha podido ser consecuencia de la voluntad humana que ha tenido la capacidad de establecerlos como vías estables o resultado de un largo proceso en el que intervienen factores humanos que coinciden para un mismo fin. La riqueza de las sinergias generadas, como de los componentes relacionados, exigen de un tratamiento multidisciplinar en la aproximación que se quiera hacer a su conocimiento. No podemos perder de vista que a través de esos caminos han fluido desde elementos espirituales como creencias religiosas, a sistemas sociales de relación, políticos y administrativos de organización, así como criterios artísticos, sistemas de construcción, costumbres culinarias e, incluso, enfermedades y que implicaban el traslado de especies animales y vegetales, adaptándose y transformando los ambientes por los que transitaban ya a los que llegaban.

Antecedentes históricos.

Al abordar la revisión respecto a los antecedentes de los caminos reales, se abre la necesaria visión dual de la realidad histórica americana respecto a lo existente y a la implantación de lo nuevo llegado desde Europa, con lo que ello supuso de implementación y reordenamiento.

La llegada europea a América, encabezada por los castellanos, siempre ha estado envuelta por el debate de las consecuencias que acarreó dicha presencia. Lejos de contar con una política de actuación premeditada y que a lo sumo pudo haberse puesto en marcha en el período que se transitó por los espacios insulares caribeños, el desconocimiento del territorio al que se llegó marcó el modus operandi de los recién llegados. Esta realidad territorial desconocida, supuso que su conocimiento se fuera construyendo conforme avanzaba el proceso de ocupación, dándose el caso de una traslación directa de la maquinaria administrativa e instrumentos burocráticos medievales y tardo medievales a los nuevos territorios. De alguna manera, América fue, por un período, un espejo de Castilla en cuanto a organización y funcionamiento.

Ello supuso inevitablemente que algunas figuras político-administrativas peninsulares se proyectaran sin apenas modificación caso de los caminos reales, entendidos como vías de tránsito y comunicación entre los distintos territorios que se iban integrando dentro de otras de las figuras trasladadas, el virreinato (García-Gallo, 1952). El trazado de vías de comunicación entre un territorio y otro no fue una excepción, siendo su presencia registrada desde la Antigüedad, conformando episodios destacados durante las campañas de Alejandro Magno en Asia, o la misma estructuración territorial romana en torno al Mediterráneo. Ya en la Edad Media, y en el caso concreto peninsular, la larga experiencia en relación a la dotación de infraestructuras que permitieran el tránsito de personas y objetos de un lugar a otro, tuvo un momento destacado durante el reinado

de los Reyes Católicos, hecho que no debe hacernos olvidar que ya desde el siglo XI se habían establecido rutas que por otros motivos habían determinado una relación de intercambio que afianzó procesos culturales recíprocos, como fue el caso del Camino de Santiago al establecer una vía de penetración de influencias entre el norte de la Península Ibérica y el centro de Europa, a raíz del culto generalizado que se extendió por el continente a las reliquias de santos como elemento determinante de reafirmación cultural frente al Islam.

Como indicamos, ya antes, y desde época romana de una forma programada, se había visto la necesidad de contar con calzadas como un sistema que uniera y articulara la dinámica de contacto entre las distintas provincias del Imperio. Un esquema viario que en muchos casos se superpuso a una red ya existente pensada para interconectar poblaciones próximas. Desde este momento no se volvió a diseñar en la Península Ibérica un programa orgánico de caminos hasta el siglo XVIII, bajo la dinastía de los Borbones, siendo los episodios que se dieron de reaprovechamiento y mejora en la legislación de su uso. En ese lapsus de tiempo, períodos como el reinado de Alfonso X en el siglo XIII testimoniaron el papel que en el establecimiento y mantenimiento de estos caminos hubo por parte de la realeza y el interés público de alguno de ellos, para el desarrollo de determinados contextos peninsulares (Pérez González, 2001). Ello supuso que esos sectores del territorio se fueran articulando a partir de la herencia romana y el impulso de nuevos procesos de reorganización, caso de la aparición de lugares santos que determinaron el trazado de

vías por las que transitaron los creyentes que buscaban redimirse. En ese sentido, el contexto de la cornisa cantábrica desde Navarra hasta Galicia permite entender dichos procesos (Portilla, 1991; Anchón Insausti, 1998); y más si cabe tomando como eje el Camino de Santiago que, como ya hemos apuntado, desde el siglo XI se fue gestando como destino de peregrinación ineludible.

Dos siglos después, la Guerra de Granada (1482-1492) puso de manifiesto la necesidad de contar con este tipo de infraestructura, de ahí que, en 1495, una vez finalizado el conflicto y recuperada la ciudad, se dispusiera una cédula caminera dado el provecho que se tuvo del camino abierto entre Almería y Guadix. Fue durante el reinado de los Reyes Católicos cuando los caminos pasan a formar parte de los presupuestos de la Corona inicialmente como vías por las que transitan ganado y el mineral extraído de las minas. De este modo, "[...] Los caminos permiten el transporte de mercancías o de impedimenta de guerra y, a su vez, son fuente de ingresos por portazgos y otros peajes[...]" (Pérez González, 2001: 38-39). Del conjunto de la red trazada sólo fueron los que resultaban fundamentales para el desenvolvimiento económico los que acabaron protegidos, legislando directamente sobre ellos o de forma indirecta en relación a aspectos que les afectaba, circunstancia que en cierta medida se implantó en los nuevos espacios americanos. Sea como fuere, "[...] el camino real, directamente bajo el patrocinio de la Corona y de sus leyes por su importancia en la utilidad pública, debía estar protegido de todo tipo de abusos, para contribuir así a fortalecer el modelo de desarrollo

económico impulsado por el Estado, basado en los reales de minas y en las grandes haciendas[...]" (Pérez González, 2001: 45).

Ya en América, junto a esta tradición medieval no se puede obviar la determinación de las infraestructuras existentes a la llegada europea. Si bien es cierto que la direccionalidad Este-Oeste está presente en la América prehispánica en cuanto a los flujos de movimientos de grupos que transitan por unos territorios que llamaron poderosamente la atención por sus dimensiones, no es menos cierto también que la orografía y los movimientos históricos predominantes hacían de los flujos Norte-Sur otro factor determinante. Tanto en Mesoamérica como en el contexto andino, los caminos que conectaban los bordes ribereños del litoral con el interior cortaban transversalmente una orografía que facilitaba mucho más los movimientos entre valles cuyas direcciones predominantes eran totalmente transversales a estos. En uno y otro caso, la combinación del trazado terrestre con el fluvial habla de una mayor complicación a la hora de estructurar estos corredores. La comunicación, por ejemplo, de los valles centrales mexicanos con la costa existían al menos desde el Preclásico (1500-20 a. C.), como lo constata la arqueología, al mostrar la influencia olmeca por ámbitos alejados del Golfo de México, del mismo modo que ya en el período Clásico (200-750 d. C.) las referencias al Pacífico se ven en la plástica teotihuacana (Long-Attolini, 2010). Del mismo modo la presencia de componentes olmecas en la región de las Tierras Altas guatemaltecas, sólo se explica si aceptamos la llegada de influencias desde la zona nuclear del Golfo de México, a partir del aprovechamiento de vías fluviales sin las cuales sería impensable dicho contacto.

El reconocimiento patrimonial de los Itinerarios Culturales

La actual situación a la que ha llegado la percepción que tenemos sobre la herencia cultural y natural que hemos recibido, es resultado de una clara evolución en su percepción, derivada de un mejor conocimiento respecto a su complejidad. Movilidad y territorialidad, han incorporado en los últimos cuarenta años una dimensión a lo patrimonial que podríamos apuntar se puso en marcha en la convención de París de 1972, pero que ha ido adquiriendo una escala consecuente con la ampliación de las tipologías reconocidas, caso de los itinerarios culturales o los paisajes culturales, y con la consabida preocupación de su comprensión por parte de la población que debe valorarlas y protegerlas, ya señalada por la misma UNESCO.

Respecto a la primera, el reconocimiento de que el ser humano se ha desplazado desde los albores de la historia, marcó el inicio a la identificación de esos corredores que le permitieron transitar e intercambiar a lo largo de la historia. Son territorios en la actualidad separados por unas fronteras artificiales surgidas en la inmensa mayoría de los casos en el siglo XIX, pero que permitieron el trasiego de personas, conceptos y objetos desde que se establecieron como canales de difusión. Entendidos como tales, se estimó la posibilidad de que se convirtieran en representativos de valores como convivencia, respeto, llegándoselos a incluir dentro del concepto de cultura por la paz, por lo que de capacidad de comprensión respecto al otro puedan tener.

Desde la valoración del papel que podían jugar en la conexión de territorios por la Unión Europa desde los años ochenta del siglo pasado,

hasta la primera declaratoria de un Itinerario Cultural, el Camino de Santiago en 1993, han sido muchos los que se han identificado y declarado por parte de la UNESCO, como vías reconocidas internacionalmente y que reflejan estas dinámicas que venimos señalando. Su complejidad viene dada por la variedad de elementos patrimoniales que engloban y la diversidad territorial que en algunos casos abarcan, lo que acaba afectando a su gestión, caso de los niveles de protección o apreciación patrimonial nos podemos encontrar en cada una de las realidades nacionales que recorren (Castillo, 2006).

Como señalábamos más arriba, son sin duda testimonio de la evolución que el concepto de patrimonio cultural ha conocido desde el siglo XVIII hasta la actualidad, y refrendo claro de la percepción que la sociedad tiene al respecto de ellos. En el caso de los Itinerarios Culturales, su complejidad, que afecta tanto a los elementos que los integran como al espacio en el que se localizan, tienen una dimensión territorial tan evidente que sobre eleva la consideración acerca de los elementos que integran. Tal y como señalan algunos autores, tras ello está la consideración de la patrimonialización del territorio o de la territorialización del patrimonio, segundo concepto que abordaremos más adelante, subyaciendo una serie de figuras que afectan a los mecanismos de protección de las masas patrimoniales que encierran (Martínez, 2008).

La figura de los Itinerarios Culturales se define en 2003 en Madrid, como: "Toda vía de comunicación terrestre, acuática o de otro tipo, físicamente determinada y caracterizada por poseer su propia y específica

dinámica y funcionalidad histórica que reúna las siguientes característica: a) ser resultado y reflejo de movimientos interactivos de personas, así de como intercambios multidimensionales, continuos y recíprocos de bienes, ideas, conocimientos y valores dentro de un país o entre varios países y regiones, a lo largo de considerables períodos de tiempo; b) haber generado una fecundación múltiple y recíproca de las culturas en el espacio y en el tiempo que se manifiesta tanto en su patrimonio tangible como intangible". (Castillo, 2006: 323).

En cuanto a realidad, dependiendo de dónde se disponga su recorrido, podremos hablar de un determinado número de matices, que no la exime de distintas valoraciones o grados de conservación a partir de la identificación de los elementos que lo integran. Una variedad que se hace más complicada si cabe, en el caso de que estemos hablando de recorridos que actualmente transitan por diversos países donde las normativas existentes respecto a la protección cultural y natural es diversa o aquellos discurran por contextos terrestres, marítimos o mixtos, lo que afecta a la naturaleza de los medios y sus características, incorporando, por tanto, de nuevo, una complejidad palpable, que perfectamente se puede sumar a la anterior.

La complejidad de los itinerarios culturales viene dada por varios aspectos. Uno de ellos es que responde desde el punto de vista tanto de protección como de reconocimiento a los valores patrimoniales actuales, en un momento en que la sensibilización respecto a la protección de los mismos abarca un amplio espectro de pareceres y aproximaciones. Junto

a lo anterior, hay que tener también presente el número y diversidad de elementos que se integran, incluso sin olvidar la convivencia de aspectos del patrimonio cultural y natural que conviven en ellos. El paso de la valoración exclusivista del patrimonio cultural, del monumento al bien cultural que se produce a mediados del siglo XX, tiene ahora una redimensión de su naturaleza en cuanto se incorporan todos aquellos componentes inmateriales y territoriales que llegan a generar confusión con nociones como la de paisaje cultural que se quiere ver también representada en ellos y que en escalas como la rural tienen una especial significación (Salas, 2010).

Esta idea, además se combina con el hecho de que en algunos casos no se trata de trazados lineales, aunque la misma terminología nos lleve a pensar en ellos, y que por el contrario se trata de derroteros que se adecuaron a las condiciones naturales y a las circunstancias históricas, para ir salvando situaciones específicas que devinieron en ramales y bifurcaciones que hacen en ocasiones más compleja su identificación.

Todo lo anterior encierra también otro aspecto que es el de la identificación o diferenciación de un itinerario cultural que responde a unas apreciaciones históricas de sus componentes, desde los elementos a su recorrido y que en algunos casos y en parte son utilizados por otras propuestas como son las rutas turísticas. Una variable, que, si bien trabaja con el valor histórico de los elementos integrantes, construye artificialmente el recorrido para satisfacer una temática concreta, desvirtuando en parte la misma relación que pueda haber entre esos componentes, poniéndose al servicio de intereses extra patrimoniales, totalmente legítimos, pero que se deben distinguir adecuadamente.

Estas circunstancias nos deben hacer valorar la figura de itinerario cultural en su múltiple escala, territorial, objetual e inmaterial, lo que nos hace transitar desde la apreciación de los intercambios, a la identificación de los valores patrimoniales de las distintas tipologías de bienes que se aglutinan en él, pasando por un reconocimiento de las manifestaciones humanas, como alma indisoluble de muchos de estos bienes. Esta circunstancia nos lleva a encontrarnos con situaciones de depuración histórica que eliminan las dinámicas negativas o conflictivas, mostrando en ocasiones una visión desvirtuada de la realidad. En cualquier caso, se reconoce en el proceso de identificación una recuperación de aspectos minoritarios, en algunos casos en vías de desaparecer y que son reivindicados como testimonio de una identidad que se enfrente para sobrevivir a las dinámicas globalizadoras.

En todos los casos, estamos hablando de una situación que nos posiciona frente una propuesta que abre una paradoja en cuanto a novedad. Nos enfrentamos a un reconocimiento supranacional que es reconocible más allá que por su materialidad, por representar valores universales que hacen que incluso sean los mismos individuos los elementos a proteger más allá de los valores tangibles identificables.

El ejercicio que se realiza de identificación y valoración se convierte a la postre en una instrumentalización de elementos para alcanzar un objetivo que va más allá de su valoración como elementos patrimoniales, al no ser sólo el hecho de proteger lo que implica su recuperación, sino el medio

para asentar conceptos como los de identidad, articulación territorial, desarrollo económico y que a partir de lo cual traen como consecuencia una potenciación por el conocimiento en sí de dichos elementos (Castillo, 2006).

Consecuencia de todo lo anterior, es el segundo concepto que queremos abordar, aunque sea de forma somera, el de la territorialidad del patrimonio. La realidad del Camino Real de Tierra Afuera entre Zacatecas y Texas pasa por su comprensión como realidad territorial, en el que cada uno de sus componentes disfruta de una contextualización que requiere en ocasiones del conocimiento de todos sus integrantes, incluso desde una dimensión inmaterial, como es el caso del papel de algunos de los personajes históricos que le dan sentido.

En el caso del territorio la tendencia a identificar una serie de bienes en un contexto específico, convierte a este segundo aspecto en el marco adecuado para emplear los bienes que lo integran como elementos diferenciadores que permiten poner en valor regiones que emplean dicha herencia cultural como elemento básico de desarrollo a través de distintas iniciativas. Una visión que trabaja con una escala territorial determinada en la que se reconoce el papel que los recursos endógenos pueden tener en la capacidad de generar progreso a partir de la función social del patrimonio (Miró, 1997). Así, la tutela y gestión del patrimonio pasan a formar parte de la ordenación territorial, convirtiendo al patrimonio cultural en un instrumento de desarrollo territorial. (Martínez, 2008).

Para el caso del Camino Real de Tierra Afuera y en contextos específicos como pudiera ser la hacienda de Santa María del Rosario de Ramos Arizpe, esta apuesta territorial del patrimonio tiene una nueva dimensión que es la potencialidad de desarrollar proyectos con base territorial que tengan por objetivo la mejora de infraestructuras y servicios básicos para sus habitantes (Martínez, 2008: 252). Una valoración que parte del convencimiento del que los bienes culturales y naturales no están aislado de su entorno, sino que se interrelacionan con el resto de actividades humanas. Una visión que plantea como objeto primordial de nuestro interés al territorio, el espacio en el que confluyen bienes culturales y naturales y que arrancarían en los presupuestos de la Comisión Franceschino de los años sesenta del siglo pasado.

Conclusiones

Es por tanto necesario partir del reconocimiento al valor del intercambio como vehículo de conformación de tipologías culturales que podemos encontrar reflejadas a través de objetos e incluso de los mismos procesos que les dan lugar. Los itinerarios culturales, por su dimensión espacial y por la diversidad de tipologías patrimoniales que engloban, son sin duda una de las propuestas que mejor reflejan unas dinámicas que han trascendido lo objetual para convertir a lo ambiental con una evidente presencia de la acción antrópica en un elemento en el que se reflejan los procesos históricos que los conforman.

La capacidad de desarrollo intrínseco a dichos itinerarios es reconocida por las instituciones internacionales, como una consecuencia de la potencialidad de los elementos que los integran. El beneficio sobre las

Los itinerarios culturales, la complejidad de una visión global.

sociedades que se integran en ellos, debe ser, si cabe, uno de los objetivos de su puesta en valor, como herramienta indiscutible de desarrollo económico y social.

Bibliografía

-ACHÓN INSAUSTI, José Ángel. (1998). Historia de las Vías de Comunicación en Guipuzkoa. 2/ Edad Moderna (1500-1833). Guipúzcoa: Diputación.

-CASTILLO RUIZ, José. (2006). "Lo itinerarios culturales, características y tipos. Principales experiencias nacionales e internacionales". Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada, 37, pp. 319-335.

-CRESPO-TORAL, Hernán. (2002). "La Convención del Patrimonio Mundial y su impacto en América Latina". PH. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (Sevilla), 40/41, pp. 166-173.

-GARCÍA-GALLO DE DIEGO, Alfonso. (1952). "Los virreinatos americanos bajo los Reyes Católicos". Revista de estudios políticos, 65, pp. 189-210.

-LONG TOWELL, Janet; ATTOLINI LECÓN, Amalia. (Coords.). (2010). Caminos y mercados de México. México: UNAM-INAH, pp. 27-238.

-MARTÍNEZ YÁÑEZ, Celia. (2008). "Patrimonialización del territorio y territorialización del patrimonio". Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada. 39, pp. 251-266.

-MIRÓ ALAIX, Manel. (1997). "Interpretación, identidad y territorio. Una reflexión sobre el uso social del patrimonio". PH. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (Sevilla), 18, pp. 33-37.

-PÉREZ GONZÁLEZ, María Luisa. (2001). "Los caminos reales de América en la legislación y en la historia". ANUARIO DE ESTUDIOS AMERICANOS, Tomo LVIII, 1, pp. 33-60.

-PORTILLA, Micaela. J. (1991). Una ruta europea. Por Álava, a Compostela del Paso de San Adrián, al Ebro. Álava: Diputación.

-SALAS QUINTANAL, Hernán. (2006). "Territorialización e identidades en el espacio rural". Encuentro de Latinoamericanistas Españoles (12,2006. Santander): Viejas y Nuevas alianzas entre América Latina y España. s.l., España, pp. 1490-1499. [halshs-00104339]

Dr. Miguel Ángel Sorroche Cuerva

Licenciado en Filosofía y Letras.

Master universitario en estudios latinoamericanos.

Doctor en Historia del Arte.

Profesor Titular de la Universidad de Granada.

Página opuesta: Mapa de la Ciudad de México y sus alrededores, circa 1550. También conocido de Uppsala.

Itinerarios culturales, un enfoque transversal desde la gestión universitaria.

Ana Sofía Rodríguez Cepeda

Son dos las temáticas que sustentan el desarrollo de este trabajo. Por un lado, el "itinerario cultural" desde su origen global y, por tanto, desde su propia complejidad, estructura y conceptualización; por otro lado, la "gestión universitaria" entorno al estudio del patrimonio y, particularmente, del itinerario cultural.

Del vínculo que se genera entre ambas, surge un proyecto de gestión interinstitucional en la Universidad Autónoma de Coahuila en el contexto del Camino Real de Tierra Afuera. "La recuperación del itinerario histórico del Camino Real de Coahuila y Texas, desde una perspectiva cultural, social y académica". La transversalidad de los itinerarios culturales es una de las singularidades que permiten su estudio no sólo desde su conformación, sino también desde su gestión, incluidas las instituciones de educación superior.

Partiremos abordando el significado de "itinerario cultural", tomando como referente indispensable el caso del Camino de Santiago de

Página opuesta: Escalera de caracol de la Capilla del Señor del Amparo. Antigua Hacienda de Anhelo, Coah.

Compostela, primer itinerario cultural europeo nominado por el Consejo de Europa en 1987.

Este conjunto de caminos representa la materialidad del itinerario cultural como elemento para la cooperación internacional, el estudio multidisciplinario y la gestión transversal que culmina y, al mismo tiempo, inicia con su inscripción en la Lista del Patrimonio Mundial en el año de 1993. En 2005, la UNESCO incluye a los itinerarios culturales como categoría específica, siendo el 4 de octubre de 2008 la fecha en que la 16ª Asamblea General del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) ratificó en Quebec, Canadá, el texto doctrinal de la *Carta de Itinerarios Culturales,* elaborada por el Comité Científico Internacional de Itinerarios Culturales (CIIC) del mismo Consejo.

En el documento, el concepto de Itinerario Cultural evidencia la importancia creciente de los valores del entorno y de la escala territorial, poniendo de manifiesto, la macro estructura del patrimonio cultural a diferentes niveles. Desde esa concepción, se inicia entonces una discusión frente a una nueva ética de la conservación, que considera dichos valores como un bien común, donde la dimensión territorial se contempla desde la integralidad de su recorrido y va más allá de las fronteras, por lo que exige una suma de esfuerzos y voluntades desde diversos ámbitos, social, cultural y político.

Considerando el valor intrínseco de cada elemento que lo conforma, el Itinerario Cultural recupera y destaca el de todos y cada uno de los que lo integran como elementos fundamentales del conjunto.

Como referencia de lo anterior, podemos observar también el proceso de nominación e inscripción a la Lista del Patrimonio Mundial, del Camino Real de Tierra Adentro. Este trabajo representa la consecución de los esfuerzos bilaterales entre México y Estados Unidos, que permitieron no sólo el estudio y registro de sus elementos patrimoniales, sino su conocimiento y conservación para las generaciones de hoy, mediante una iniciativa de carácter histórico-cultural pero que manifiesta el alcance social e incluso económico de los itinerarios culturales, siendo entonces un modelo que incluye la concepción social contemporánea de los valores patrimoniales, que lo sustentan también como un recurso para el desarrollo sostenible, principalmente a través del turismo cultural.

Es así que, desde el punto de vista conceptual, el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) determina qué se entiende por itinerario cultural, "toda vía de comunicación terrestre, acuática o de otro tipo, físicamente determinada y caracterizada por poseer su propia y específica dinámica y funcionalidad histórica, que reúna dos características:

La primera, ser resultado y reflejo de movimientos interactivos de personas, así como de intercambios multidimensionales, continuos y recíprocos de bienes, ideas, conocimientos y valores dentro de un país o entre varios países y regiones a lo largo de considerables períodos de tiempo.

Y la segunda, haber generado una fecundación múltiple y recíproca de las culturas en el espacio y en el tiempo, que se manifiesta tanto en su patrimonio tangible como intangible".

Ahora bien, es necesario observar la trascendencia y diversidad del intercambio generado a través de un itinerario, su naturaleza dinámica, los elementos que lo componen, entre los que se encuentran los sistemas constructivos del patrimonio arquitectónico que albergan, el paisaje cultural, el patrimonio industrial, las técnicas ancestrales y los oficios que constituyeron una forma de vida integrada precisamente por ese ir y venir de personas, saberes y mercancías.

En cuanto a la evolución de este concepto, nos encontramos ante un proceso de cambio respecto a su entendimiento y acepción. Suárez-Inclán hace énfasis en que se ha ido ampliando la noción de monumento en su consideración como obra aislada de su contexto, y se están incorporando poco a poco los centros, barrios, poblaciones históricas, y paisaje cultural como categorías patrimoniales.

La categoría de itinerario cultural es una alternativa integral para el entendimiento de los procesos históricos a través de un territorio determinado, lo que inminentemente es necesario abordar desde perspectivas interdisciplinarias y transversales.

El Camino Real de Tierra Afuera comprende justamente las características descritas con anterioridad. Nos adentraremos entonces en su conformación, partiendo del histórico que dio lugar a la conformación de la frontera norte novohispana entre los siglos XVI y XVIII. Era necesario el control de un territorio de grandes dimensiones, y distante de los centros de decisión de Nueva España, ocupado por grupos indígenas nómadas de cazadores recolectores y en una región con geografía muy adversa.

La metodología de ocupación del territorio que se emplearía fue el resultado de la experiencia acumulada en América por parte de la corona española, adaptándola a cada uno de los contextos a los que se enfrentó. Integrada por militares, religiosos, civiles e indígenas, todos y cada uno de ellos jugaron un papel complementario en esta dinámica.

Pueblos, presidios, haciendas, misiones y fuertes hicieron posible la articulación del territorio; se conformó con su presencia un escenario con el que se buscaron alcanzar dos objetivos: uno: el control efectivo de la frontera ante la amenaza indígena y la presión de potencias extranjeras como Inglaterra y Francia, mediante su defensa y administración; dos: evangelizar y adoctrinar a las poblaciones indígenas, haciendo de lo político, militar, administrativo y religioso, aspectos con un mismo objetivo.

Los vestigios de quienes participaron en el establecimiento de la frontera septentrional novohispana, la organización y articulación de un territorio concreto, establecieron el recorrido de este itinerario, proveniente de la ciudad de México, y que desde Saltillo se dirigía hacia el noreste, hasta la actual frontera con Estados Unidos, en el municipio de Guerrero, Coahuila, como parte integrante de un recorrido de mayor dimensión que llegaba hasta la ciudad estadounidense de San Antonio, Texas y que se extendía hasta Los Adaes, donde hoy se ubica el estado de Luisiana.

Este proceso dejó un testimonio diverso que actualmente conforma un legado cultural de incalculable valor. Los elementos que conforman este itinerario cultural, y que permanecen aún hoy, permiten el recono-

cimiento de nuestra historia y abren la posibilidad de encontrar en ellos los valores que la vinculan a su territorio e identidad.

Después de haber abordado la temática de los itinerarios culturales, desde el entendimiento de su concepción viva y dinámica, realizaremos una aproximación a la gestión universitaria, una materia también transversal conformada por diversos procesos entre los que se incluye la delimitación de las directrices del trabajo institucional.

La gestión universitaria comprende, entre otras cosas, la determinación de metas, el establecimiento de prioridades y la proyección interna y externa de una institución pública de educación superior. Existen diversos esquemas de gestión universitaria, por ejemplo, el modelo autoritario, el participativo, o el social. Existen varios instrumentos que sustentan la gestión universitaria, en la Universidad Autónoma de Coahuila, el Plan de Desarrollo Institucional es uno de ellos; en él se dan a conocer las líneas de acción que rigen el quehacer universitario.

Al inicio del documento, se encuentra la Misión de la Autónoma de Coahuila, donde se consideran como elementos esenciales la vinculación de la docencia, la investigación y la cultura con los sectores público, privado y social, contribuyendo a la sustentabilidad con un enfoque global y de equidad. De esta forma, se evidencia la pertinencia del trabajo desde la universidad, entorno al patrimonio cultural universitario y del Estado de Coahuila. Asimismo, en el ámbito cultural se establece en el capítulo VI, eje 2, "Formación integral, humanista, con responsabilidad social y enfoque sustentable para los estudiantes", uno de los objetivos particulares:

Promover la cultura para fomentar el pensamiento crítico con responsabilidad, capaz de transformar la realidad.

Este es el punto de partida del trabajo universitario en torno al Camino Real de Tierra Afuera o Camino Real de Coahuila y Texas, que se desarrolla bajo la creación de un área específica cuyo objetivo principal es establecer en la Universidad, a través de la Coordinación General de Difusión y Patrimonio Cultural, un programa permanente que propicie la participación de académicos y alumnos, en trabajos de estudio, rescate, conservación y difusión del patrimonio cultural universitario y coahuilense, con el firme propósito de promover el conocimiento de su historia y puesta en valor, poniendo así de manifiesto, desde la gestión interinstitucional y la docencia, que el conocimiento de los bienes culturales, contribuye a la formación integral de individuos libres, capaces de reconocer sus orígenes, comprender y fortalecer su propia identidad, tal y como lo expresa la Declaración de México en la Conferencia mundial sobre políticas culturales de la UNESCO.

De nuevo hablamos del carácter social del patrimonio cultural, visto desde una perspectiva integral que incluye no solamente su aspecto histórico y estético, sino también el que lo significa como instrumento para el desarrollo. En este sentido, innumerables casos de éxito pueden encontrarse en México y en el extranjero, por ello, y en este contexto de vinculación entre universidad y sociedad, patrimonio y desarrollo, es que se plantea el proyecto del Camino Real, atendiendo asimismo la voluntad y responsabilidad de la Autónoma de Coahuila para contribuir al

desarrollo científico, social y cultural del estado y del país, a través de proyectos de carácter transversal que fortalezcan la formación académica y de valores de sus estudiantes.

Desde el ámbito universitario en México, así como desde organismos internacionales como el ICOMOS, existe una creciente inquietud por la formalización de cuerpos académicos y docentes entorno al patrimonio cultural. Muestra de ello es el Encuentro Nacional Universitario sobre patrimonio cultural y natural, una iniciativa del Instituto Regional del Patrimonio Mundial en Zacatecas, y en cuya segunda edición, participaron más de 40 universidades convocantes. Debido a las circunstancias actuales, en esta ocasión se celebró en modalidad en línea el pasado mes de septiembre de 2020.

Una de las mesas temáticas que dentro del Encuentro se desarrollaron, fue "Los cuerpos académicos y su incidencia en el patrimonio universitario y el de su entorno". Desde la organización del encuentro, se consideró esta mesa temática por la tarea esencial de las universidades ante la profesionalización y formalización de las estructuras universitarias entorno a la asignatura de patrimonio cultural y natural. Mediante la reflexión conjunta entre docentes de la región norte, centro y sur del país, fue posible llegar a una serie de acuerdos con la intención de impulsar y fortalecer el estudio y gestión del patrimonio cultural desde las instituciones de educación superior, asentando que los cuerpos académicos y la docencia, han sido fundamentales en la búsqueda de estrategias, vínculos y gestión de proyectos encaminados al estudio, conservación y difusión del patrimonio cultural y natural de las universidades y sus entornos. La participación de investigadores, docentes y estudiantes, en colaboración con organismos sociales públicos y privados fortalecen los proyectos y compromisos tanto de las instituciones universitarias, como de las que el Estado considera para la salvaguarda del patrimonio cultural de nuestra nación.

Finalmente, es posible y necesario considerar a las instituciones de educación superior como elementos significativos para la gestión de los itinerarios culturales.

El estudio del origen del Camino Real, su perspectiva histórica, el desplazamiento y las relaciones entre los diversos grupos que lo transitaron y que de alguna manera lo viven actualmente, es un trabajo colaborativo de individuos e instituciones desde diversas disciplinas y visiones. Es una oportunidad de reconocer una parte de la dinámica histórica y social de nuestro territorio, vinculada al entendimiento de su entorno actual, y es también una alternativa sostenible para el desarrollo desde la cultura.

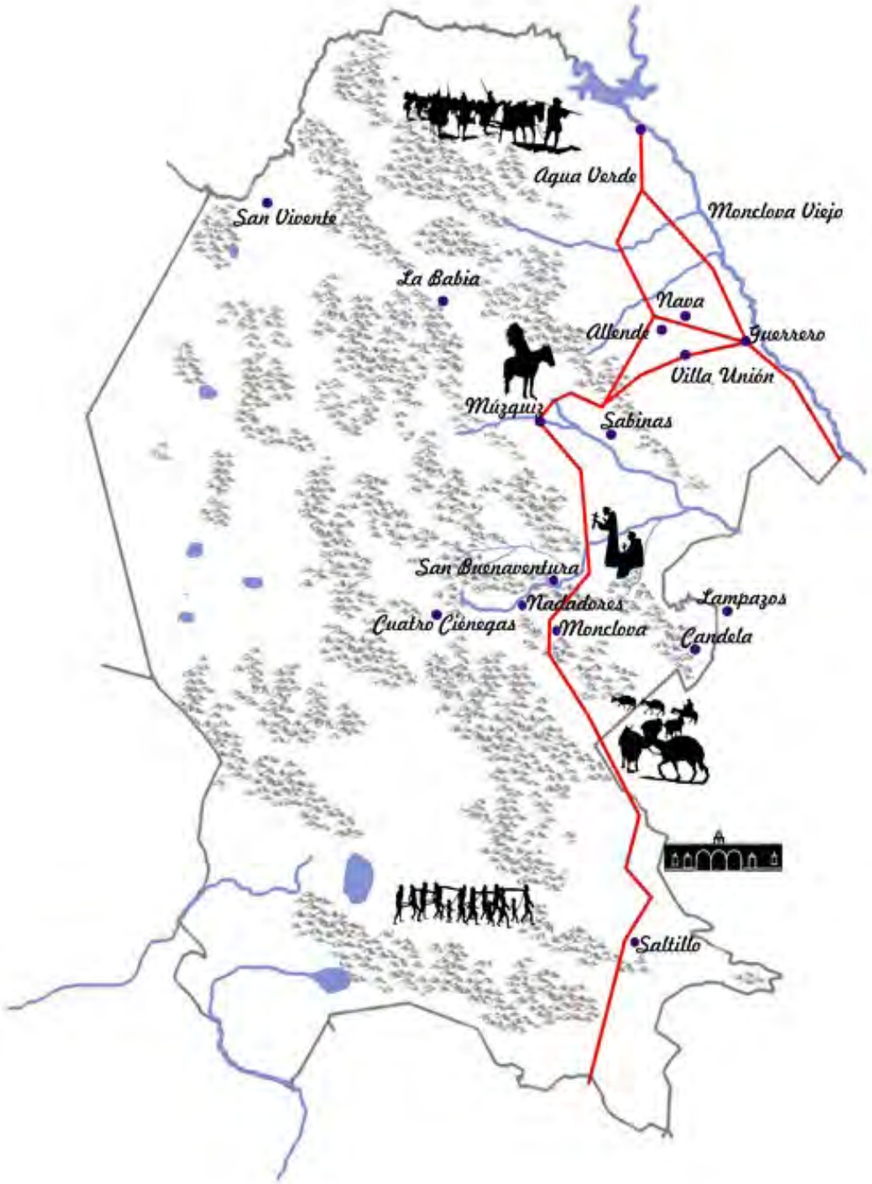
Los itinerarios culturales, la complejidad de una visión global.

Bibliografía

- CASTILLO RUIZ, José. (2006). "Los itinerarios culturales. Características y tipos. Principales experiencias nacionales e internacionales". Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada, 37, págs. 319-335.
- Comité Científico Internacional de Itinerarios Culturales, ICOMOS. (2008) Carta de itinerarios culturales. Quebec, Canadá. Consultado en https://www.icomos.org/images/DOCUMENTS/Charters/culturalroutes_sp.pdf
- Conferencia mundial sobre las políticas culturales. Declaración de México sobre las políticas culturales. México D.F., 1982.
- LOLAS Stepke, Fernando. "Sobre modelos de gestión universitaria". Calidad en la educación, 24, 2006, págs. 37-45. Consultado en https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2060361
- MARTÍNEZ YÁÑEZ, Celia. (2010). "Los itinerarios culturales: caracterización y desafíos de una nueva categoría del patrimonio cultural mundial". Apuntes, 23 (2), págs. 194-209. Consultado en https://www.researchgate.net/publication/277264081_Los_itinerarios_culturales_caracterizacion_y_desafios_de_una_nueva_categoria_del_patrimonio_cultural_mundial.
- Plan de Desarrollo Institucional 2018-2021. Universidad Autónoma de Coahuila.
- RODRÍGUEZ CEPEDA, Ana Sofía; SORROCHE CUERVA, Miguel Ángel (coords.). (2016). El Camino Real de Coahuila y Texas, patrimonio cultural compartido. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila.
- SORROCHE CUERVA, Miguel Ángel (ed.). (2014). Baja California. Memoria, Herencia e Identidad Patrimonial. Granada: Atrio Editorial-Editorial Universitaria.
- SUÁREZ INCLÁN, Rosa María. Los itinerarios culturales. The CIIC Scientific Magazine.
- TRESSERRAS JUAN, Jordi. "El Camino de Santiago: la gestión sostenible, un itinerario cultural transnacional". Consultado en https://docplayer.es/9091488-El-camino-de-santiago-la-gestion-sostenible-un-itinerario-cultural-transnacional.html

Mtra. Ana Sofía Rodríguez Cepeda

Licenciada en Mercadotecnia. Maestra en Estudios Latinoamericanos, Cultura y Gestión.
Responsable del Área de Investigación y Difusión del Patrimonio de la Universidad Autónoma de Coahuila.



El paisaje como herramienta para el estudio del patrimonio material e inmaterial.

Claudia Cristina Martínez García

Entender la complejidad del paisaje implica abordar el tema desde múltiples perspectivas y disciplinas, como la ecológica, social, económica y política. Para lograrlo, es necesario hacer un recuento histórico y analizar cómo se fueron modificando las relaciones a lo largo del tiempo, esto es, cómo se dieron los cambios o las transformaciones en algunos elementos que integran los paisajes mismos, en la organización de las unidades productivas y en las adaptaciones de las dinámicas de mercado.

Las condiciones de orografía, altitud, hidrografía, suelos, humedad, tipo de clima, temperatura, flora y fauna, dotan a las poblaciones que habitan un territorio determinado de una homogeneidad social y cultural. En el paisaje se aprecian las actividades cotidianas de las comunidades. Actividades que, además de darles un referente ecológico como el agua, tipos de suelo, también comparten abastecimiento y producción. Para poder hacer uso de este, es necesario, primero, retomar información de autores que se han cuestionado el tema de la evolución, el cambio y la relación hombre-naturaleza. Es en este sentido que haremos uso de las

herramientas del análisis del paisaje para su descripción y posterior comparación. Sahlins (1977) integra la tecnología como influencia en el desarrollo de la organización, describiendo la economía de subsistencia de los nómadas. Meggers (1989), en su estudio en la Amazonia, documentó diferentes grupos con rasgos culturales constantes y distintivos que tenían que ver con su adaptación al medio ambiente y en los que destacó el papel del trabajo como un factor determinante. Consideró a la explotación de la tierra, del agua y de los demás recursos, como un elemento que destruía y construía paisajes. Aquí resalta nuevamente la relación cultura-medio ambiente. Como Sahlins y Meggers, son muchos los autores que destacan la relación hombre-naturaleza: tal es el caso de Flannery (1986, 1971), Descola y Pálsson (1996), y Ellen y Fukui (1996). Todos ellos intentaron explicar el cambio como un proceso consecutivo a partir de ciertos factores económicos, tecnológicos y de las relaciones sociales. Cada propuesta ubica ciertos aspectos sociales que disparan el cambio en la organización y en las estructuras sociales.

Los paisajes cambian o son transformados por los grupos humanos que habitan un territorio, estos reflejan acciones específicas como la intervención material de artefactos. Las sociedades poseen sistemas complejos que ofrecen un testimonio material que puede ser inferido por el observador y destacan dos aspectos. Por un lado, la manera en la que los individuos interactúan entre ellos mismos, esto es, relaciones de propiedad y producción. Por el otro lado, la interacción que se da de estos con la naturaleza (ecosistemas), lo que supone un conocimiento de sus características y condiciones. Se puede decir que existe una forma de apropiación de los ecosistemas, cuando el proceso de trabajo sólo altera, desequilibra o modifica parcial o temporalmente, pero no los desestructura, tal es el caso de actividades como la caza, la pesca, la recolección y la extracción a menor escala. Otro ejemplo es cuando en el proceso de apropiación, la unidad productiva desestructura el ecosistema introduciendo un artificio ecológico o un ecosistema artificial formado de especies previamente domesticadas como la agricultura y la ganadería, en la que tendría cabida la actividad campesina, que en el proceso de su actividad se va a confrontar con el medio ambiente natural, el medio ambiente transformado y el medio ambiente social o artificial (Toledo, 1980). Entonces, el paisaje es un concepto que utilizan los geógrafos por excelencia, pero también diversas disciplinas como arqueólogos, antropólogos, etnólogos, agrónomos y muchos otros investigadores que han empezado a ver en este concepto una herramienta metodológica.

El análisis del paisaje como construcción, reflejo de la dialéctica hombre-naturaleza, evidencia diversos factores como cambios sociales, estrategias adaptativas, relaciones de poder, así como el cambio en el patrón de asentamiento. Esta herramienta lleva implícita una correspondencia temporal. Cuando hablamos de paisajes, hacemos referencia a la intervención humana o de la transformación de un entorno a partir de ciertas actividades, como podría ser la presencia de terrazas. Al paso del tiempo, con el trabajo cotidiano de los campesinos al cultivar sus tierras, con el paso del arado, quitando las piedras, limpiando de hierba mala, se

Los itinerarios culturales, la complejidad de una visión global.

van aplanando los terrenos. Así se van generando cambios, modelando el paisaje con las actividades cotidianas, no de una sola persona, con bandas que transitan por cientos de años un mismo territorio, aldeas, comunidades completas, pueblos, etc. Dichas modificaciones, son marcadores de actividades concretas.

Un ejemplo de interacción donde los procesos de trabajo sólo alteran sutilmente, son las actividades de los nativos americanos, nómadas o seminómadas, que han dejado huella de su paso en campamentos, en la presencia de pinturas o petrograbados. Las evidencias materiales son testimonio de algunas de sus actividades y nos permiten describir y analizar las formas de organización y supervivencia que tenían cuando poblaron el territorio.

Por otro lado, los grupos sedentarios dejan huellas en la traza de sus asentamientos, con la presencia de terrazas en algunas laderas, o el azolvamiento de pantanos o lagos para la construcción de chinampas, la presencia de bordos para presas, así como canales, acequias y acueductos; otro tipo de elementos, más modernos pueden ser las ciudades mismas, las trazas semiurbanas y urbanas, las áreas de comercio, habitacionales, sus plazas, parques, templos y la presencia de caminos, calles, avenidas y carreteras.

Por otro lado, el paisaje o los paisajes más recientes reflejan identidades nacionales, regionales o locales, cargadas de elementos culturales, símbolos que pueden asociarse a una identidad: por ejemplo, un paisaje agavero, tabacalero, cafetalero, de viñedos o cañaverales. También asociada al paisaje se encuentra inherente la organización social. Las actividades cotidianas del aprovechamiento de los recursos, por ejemplo, la infraestructura hidráulica que desvía el agua de su origen y la conduce hasta las casas, huertos, campos de cultivo o industrias. La ruta que sigue el agua, por las acequias de tierra, canales de cal y canto o cemento, hasta el estanque donde se almacenara para poder administrar el agua entre sus usuarios. La presencia de acueductos es muy importante también. Si visualizamos todo como un sistema, las modificaciones se convierten en marcadores que hacen referencias al paso del tiempo, cambios en la tecnología o en la administración de los recursos. Así, surgen atributos de estas representaciones que se asocian al concepto de patrimonio y le damos un sentido regional o nacional. En este sentido, los paisajes se asocian a una identidad, actividades concretas, tradiciones y costumbres locales o nacionales.

Teniendo clara la referencia del paisaje y sus cambios, además de las distintas temporalidades en un mismo espacio, podemos comenzar a tomar en cuenta los elementos asociados al aprovechamiento de recursos de algunos grupos y su organización social. Por ejemplo, los cazadores recolectores, con un aprovechamiento de los recursos no intensivos, adecúan el entorno para habitarlo: seleccionan cuevas habitacionales o funerarias, pintan en abrigos rocosos, graban algunas piedras en los valles, laderas o en las crestas de los cerros, dejan restos de sus campamentos en algunas planicies. Sin embargo, no hay una transformación del paisaje, estos grupos de bandas nómadas o tribus seminómadas recorren cíclicamente

Los itinerarios culturales, la complejidad de una visión global.

el territorio aprovechando los recursos que encuentran a su paso: cazan, pescan o recolectan frutos como pueden ser tunas, dátiles, mezquite, etc. Todas estas actividades dejan una huella mínima en el paisaje.

Pero si hablamos de sedentarios, encontramos otro tipo de organización social. A la llegada de los colonizadores al noreste de la Nueva España, llegan al territorio grupos con una organización social diferente, productores y consumidores de sus propios alimentos. Estos asentamientos no podían dejar a la suerte su supervivencia, el abastecimiento de los alimentos. Algunos productos llegaban del centro o del occidente, sin embargo, los productos básicos tenían que ser producidos localmente. Los nuevos pobladores necesitaban producir sus alimentos y por lo tanto, suelos fértiles y agua. Así comienza un esfuerzo por adaptar, construir y organizar sus espacios. En las construcciones de las primeras misiones, pueblos de indios, villas, presidios, haciendas y ranchos, realizaron actividades ganaderas con patrones de colonización, la siembra de cañaverales, viñedos, definieron áreas en sus propiedades para las sementeras. Las casas mismas con sus huertos, jardines y áreas para los animales de corral, se dibujan patrones de asentamiento y estilos arquitectónicos. En los inmuebles también podemos observar huellas de los diferentes elementos utilizados, por ejemplo, las divisiones con muros que adaptan los inmuebles para nuevos usos. Dichos elementos se vuelven referentes de diferentes temporalidades, del paso del tiempo y los cambios en la organización, en la tecnología, economía y el poder político.

El paisaje también nos puede proporcionar bases para explicar lo inmaterial. Regresando a los nómadas, podemos pensar en aquellos elementos que influyeron en la elección de una o de otra cueva habitacional, ceremonial o funeraria. Deberemos tomar en cuenta las características de dificultad para el acceso, la visión y dominio del territorio, etc., características que sin duda influyeron en la toma de decisiones para un uso específico. Por ejemplo, una cueva del semidesierto que representa alta dificultad de acceso, podría no ser una buena elección para una familia con niños. Por otro lado, podría haber sido seleccionada como un lugar de aislamiento, un lugar especial que no es para todos, al cual acudir para realizar un ritual de paso o en busca de pensamientos mágico-religiosos. Lo cual vendría a dar la posibilidad de lanzar hipótesis sobre una posible intensión en la ubicación, la presencia de sus motivos pictóricos, la idea sobre el control del territorio, para la toma de decisiones para su pequeño grupo o muchas otras propuestas más. Decisiones tomadas en imágenes etéreas que forman parte de los paisajes del noreste y que sólo los que lo caminan son testigos de tales eventos: grandes cantidades de agua arrastrando peñascos durante una tormenta, la presencia de tres tormentas en puntos diferentes de una gran planicie mientras brilla el sol en el centro, tormentas eléctricas, etc. Todos estos elementos de la naturaleza también son parte de un patrimonio inmaterial y nos van a permitir explicar o al menos lanzar propuestas de éstos, como el soporte de pensamientos mágicos-religiosos. Ideas de magia o de supervivencia en un paisaje cambiante constantemente. Eventos que suceden en la naturaleza y que van a a influir en los grupos o asentamientos de un territorio.

Las discusiones de geógrafos, arqueólogos y antropólogos destacan

Los itinerarios culturales, la complejidad de una visión global.

el concepto de los paisajes como un recurso metodológico. Sus interpretaciones se pueden utilizar en la prehistoria, en la historia y aún en el presente en los ordenamientos territoriales. Un análisis meticuloso del paisaje se convierte en una herramienta que nos puede dejar ver las relaciones de producción y poder que existían dentro de los asentamientos, organización social y la formación de tradiciones.

Desde la visión arqueológica e histórica, es interesante observar cómo las obras o estructuras materiales fungen como marcadores que remiten al cambio, a la presencia de innovaciones tecnológicas y a un tipo de organización social. Estos elementos contribuyeron a lo largo del tiempo a modelar el paisaje que podemos percibir hoy en día. Así, en los paisajes del noreste, se observan como marcadores las obras de infraestructura que se construyeron en las misiones, villas, pueblos, presidios, haciendas y ranchos. Por ejemplo, de la Hacienda de Guadalupe, el único testigo que tiene de haber existido en algún tiempo es un muro a modo de pared cuyo vestigio sufrió los estragos del tiempo y negligente mantenimiento. Desgraciadamente, no es el único paraje que ha sido devastado. La modernidad, gobernantes sin aprecio alguno por la herencia natural y arquitectónica o el simple paso del tiempo, se han encargado de erosionar y desaparecer estructuras, allanando el espacio natural.

La presencia de estas obras habla de actividades laborales, sociales y comerciales que permiten su existencia y funcionamiento. En cuanto a las actividades laborales existían las que realizaban los habitantes de cada asentamiento, el cuidado de las huertas, los cultivos en las sementeras, las

actividades especializadas como músicos, sastres, médicos, etc. Además, durante las temporadas de trabajo intensivo en las haciendas, era notable también el desplazamiento de personas que iban desde los pueblos cercanos a trabajar en ellas. Estas actividades sociales representaban rutas de desplazamiento constante. En el desarrollo de las fiestas religiosas de los pueblos y las ferias, circulaban músicos comerciantes y visitantes. En las temporadas de mucho trabajo a las que asistía mano de obra de los pueblos vecinos.

Las rutas comerciales se extendían entre los caseríos locales, que intercambiaban productos de las cosechas, la recolección de los huertos, así como de la producción de carne y lácteos que procedían del ganado. Un mercado más amplio era el que se extendía para abastecer y abastecerse de los centros urbanos como México y los productos que venían del extranjero. Todas estas actividades sucedieron y tuvieron como medio de soporte los caminos, en especial el que llama hoy nuestra atención, el Camino Real de los Tejas. Las dinámicas en las que se veían inmersas dibujaban rutas de desplazamiento por veredas y caminos que se recorrían a pie, a caballo, en recuas cargadas de materiales para la venta o para su almacenamiento.

El proyecto del Rescate de los Itinerarios Históricos del Camino Real de Coahuila y Texas, de la Universidad Autónoma de Coahuila, nos permite ubicar, describir localidades, además de empezar a proyectar formas de trabajo con algunas localidades, para poder convertirlos en parte de un itinerario histórico de visita cultural. Cada iglesia, misión,

presidio o los restos constructivos que encontremos sobre el camino, nos permitirán ver cómo se dibuja la hipótesis del camino con las comunidades que iban colonizando el noreste. La propuesta es ver estos asentamientos como puntos nodales que se vinculaban a través del camino o los caminos, dándole vida al intercambio comercial, religioso, a las relaciones políticas y de poder.

El paisaje como herramienta para el estudio del patrimonio material e inmaterial, obliga a pensar en el contexto global. Entender y conocer las políticas globales que apoyan los proyectos de los itinerarios. Europa, Asia y América trabajan en estos itinerarios culturales como proyectos apoyados desde las políticas nacionales e internacionales. Desde la academia, este tipo de proyectos con temáticas de larga duración, dan por sentado un arduo trabajo de vinculación que incluye necesariamente trabajos interdisciplinarios e interinstitucionales. Trabajo complicado, pero enriquecedor para transmitir esta idea de ver los lugares que forman parte de un camino real o de una ruta, como un conjunto que involucra dinámicas sociales que comparten un espacio, pero pertenecen a diferentes temporalidades.

Además de la investigación, aterrizar el conocimiento implica un gran esfuerzo de gestión y coordinación entre los diferentes niveles de gobierno, así como un fuerte vínculo con inversionistas privados. Por otro lado, parte medular es la participación de las comunidades en las que se encuentran enclavados dichos monumentos o en los asentamientos que aun están habitados. Los discursos políticos hablan de un beneficio a la comunidad que le permite tener un ingreso económico, sin embargo, no es tan fácil lograr dichos objetivos. Requiere de un fuerte compromiso social y de la presencia de instituciones de prestigio que permanezcan aún más allá de los ciclos electorales. Esto es, que sean proyectos de larga duración. Teniendo esto en mente, después de años de trabajo y sensibilización, las comunidades deben apropiarse conscientemente del proyecto, de sus saberes y tradiciones, para así convertirse en vigilantes y custodios de su patrimonio material e inmaterial. Esta idea de la comunidad que se apropia de los conocimientos, se autoreconoce, valora, cuida y transmite sus saberes y tradiciones, considero tiene el objetivo de descentralizar la cultura, aun contando con especialistas comprometidos de diferentes disciplinas como arqueólogos, antropólogos, historiadores, arquitectos, biólogos, administradores, etc., sin el apoyo de las comunidades sería imposible realizar este tipo de proyectos.

Los itinerarios culturales, la complejidad de una visión global.

Bibliografía

BAKER, A. (1991). Geografía Histórica e ideológica. En C. Cortez, Geografía Histórica. México D. F., México: Instituto Mora y Universidad Autónoma Metropolitana.

BAZZANA, A., y HUMBERT, A. (1983). Prospections Aeriennes Les Paysages et Leur Histoire. Cinq campagnes de la Casa de Velázquez en Espagne (1978-1982). Paris, Francia: Diffusion de Boccard.

DE LA MOTA Y ESCOBAR, A. (1966). Descripción geográfica de los reynos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León. Guadalajara: Instituto Jaliscience de Antropología e Historia.

DESCOLA, P., y PÁLSSON, G. (1996). Nature and Society. Anthropological Perspectives. Londres: Routledge.

ELLEN, R., y FUKUI, K. (1996). Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication. Oxford: Berg.

FLANNERY, K. (1971). Archaelogical Systems Theory and Early Mesoamerica. En S. Struever, Prehistoric Agriculture Garden City. N. Y.: The American Museum of Natural History.

FLANNERY, K. (1986). Guilá Naquitz: Archaic Foraging and Early Agriculture in Oaxaca, Mexico. Orlando, Florida: Academic Press.

GRIFFEN, W. (1969). Culture Change and Shifting Populations in Central Northern Mexico. Tucson, Arizona, EEUU: The University of Arizona Press.

GRIFFEN, W. (1979). Indian Assimilation in the Franciscan Area of Nueva Vizcaya. Tucson, Arizona, EEUU: The University of Arizona Press.

GUTIÉRREZ GARCÍA, E. (2014). Poblar y defender el septentrión: las funciones de los presidios en la Provincia de Coahuila o Nueva Extremadura, 1729-1808. Tesis de maestría en Estudios Históricos. Estado de México, México: Universidad Autónoma del Estado de México.

LIZET, B., y DE RAVIGNAN, F. (1987). Comprendre un paysage. Guide pratique de recherche. París, Francia: Institut National de la Recherche Agronomique.

MEGGERS, B. (1989). Amazonia: hombre y cultura en un paraíso ilusorio. México D. F., México: Siglo XXI.

NORTON, W. (1991). La condición actual de la geografía histórica. En C. Cortez, Geografía Histórica. México D. F., México: Instituto Mora y Universidad Autónoma Metropolitana.

SAHLINS, M. (1977). La sociedad opulenta primitiva. Economía de la edad de piedra. Madrid, España: Akal.

SOTO MORA, C., FUENTES AGUILAR, L., y COLL-HUSTADO, A. (1992). Geografía Agraria de México. México D. F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.

TOLEDO, V. (1980). La ecología del modo campesino de producción. Cuadernos de Pasado y Presente.

TORRES ACOSTA, A., CRAMAUSSEL, C., y et al. (marzo-abril de 2011). Los caminos de la historia: época virreinal. Guías terrestres (10, año 2), 28-31.

ZAPATA CERDA, V., y APARICIO CRUZ, I. (Septiembre-Diciembre de 2011). Procedimientos de construcción y trazo del Camino Real en el valle de Ojocaliente, Zacatecas. Boletín de Monumentos Históricos (Tercera Época Número 23), 45-55.

Los itinerarios culturales, la complejidad de una visión global.

Dr. Claudia Cristina Martínez García

Arqueóloga.

Maestra en Ciencias del Desarrollo Rural.

Doctora en Ciencias Sociales.

Catedrática e Investigadora de la Escuela de Ciencias Sociales, UA de C.

Página opuesta: Sierra de Arteaga. Fotografía de Mayra Ambriz.

Mesa 2

Los habitantes originales, un mundo aparte

La presencia de los indígenas en lo que sería el Camino Real.

Carlos Manuel Valdés Dávila

Es evidente que indígenas de lo que se denominaría Coahuila vivían en esa gran región miles de años antes que llegaran los españoles. También lo es que muchos de los caminos que ahora se conocen como españoles eran, en realidad, los mismo que tenían los indios desde hace milenios.

La antigüedad de los humanos del territorio que ahora es de Coahuila y evidentemente Nuevo León, es 11,000 años, según los últimos estudios basados en un coprolito encontrado en una cueva del río Bravo.

Teníamos muchos motivos para ir conociendo esto, porque las rutas que se establecen entre el norte y el sur, o entre oriente y poniente, era los mismos utilizados por los grupos étnicos que los recorrieron, por ejemplo, los cuahuileños y los cuachichiles: Los primeros desde Los Tejas hasta las tierras del sur y los segundos desde el sur de Nuevo León hasta partes de Durango. Muchos de los caminos tuvieron su origen en la búsqueda de alimentos, como los bisontes, los venados o los bosques de mezquite y de nopal. Podemos decir que la migración de bisontes creó rutas que transitaron hacia pastizales o aguajes.

Página opuesta: indios gentiles. Pintura de Castas. Museo de América, Madrid, España. Obra de Miguel Cabrera.

Los indígenas tenían la posibilidad de negociar con otras tribus, incluso enemigas, para poder colectar uno o dos bisontes, a cambio de lo cual, los norteños recibían la posibilidad de ir al sur a comer tunas. Esto establece una ruta que es bastante clara, sobre todo porque también las migraciones tanto de mamíferos como de aves establecían caminos específicos en que se desplazaban los grupos humanos para seguirlos. El camino que viene del río grande o Bravo hasta lo que hoy es Saltillo, considerando que en medio estaría Monclova y al sur de ésta se encuentra la cordillera transversal, que impediría el paso a los bisontes, osos, venados y otros tipos de animales que migran temporalmente, debieron encontrar el paso al que nombramos La Muralla. Paso natural entre las enormes masas montañosas. De hecho, tenemos ahí, exactamente, un lugar en que se encontraba un "situado", es decir, un corral de recambio de caballos que utilizaron los correos del marquesado de Aguayo.

Lo mismo podemos decir que se dan entre la costa que los españoles nombren Seno Mexicano y La Laguna, tenemos datos documentales que muestran que hubo una relación frecuente entre grupos indios de Pánuco con grupos de las lagunas (Mayrán, Parras, el río Sain). Son cosas que no tienen que ver directamente con el Camino Real de Los Tejas, pero podemos decir que estos intercambios existieron. Hemos encontrado que era un mecanismo para sellar alianzas el intercambio de jóvenes entre bandas de indios. Esto aseguraba la paz y posibles acuerdos o apoyos en casos necesarios.

Establecían una relación bilateral de manera familiar y en este sentido adquirían derechos de paso. Se pueden mencionar grupos de indígenas

cuyos territorios de caza estaban alrededor de ese camino que harían los misioneros, aunque fueron marginados, como es el caso de Candela, en la que se establecían relaciones muy fuertes con bandas indias del río Nadadores, del río Monclova o de Los Tejas. En este sentido Existieron relaciones constantes entre grupos humanos que atravesaban de sur a norte, pero también de este a oeste.

El caso de los catujanos de Candela es muy claro: había entre ellos relaciones de parentesco que los hacían pertenecer o participar en bandas diferentes. Misioneros y capitanes que habitaron San Bernardino de Candela, donde moraban los cartujanos, tilijayas y otros les oyeron decir que iban a la caza del cíbolo. Incluso hay documentos donde misioneros de Candela nombran entre los territorios a Cíbola, que es preciso decir que no es la Gran Cíbola en que se situaba Nuevo México, sino una cercana a Candela.

Esto quiere decir que los grupos indígenas tenían caminos dominados que se habían establecido en base a la búsqueda de comida, cosecha de frutos y búsqueda de proteínas, especialmente caza mayor, como serían los bisontes, venados cola blanca o buras, y también, en las llanuras, la cornicabra o berrendo. Esto nos aleja un poco de la opinión de que el Camino Real se situaría donde ahora hay una carretera. Evidentemente que coincide, sí, pero también a los lados éste había movimientos y relaciones sociales.

Tenemos una relación con una región enorme que se llamaba el Tunal Grande, una gran parte de Zacatecas y sobre todo una parte del San Luis

Potosí actual. Era un enorme territorio a donde iban indios tanto de lo que es Coahuila y Nuevo León, a comer tunas durante varios meses del año. También ahí se establecían relaciones e intercambios. Sabemos que hasta dos mil familias llegaban a con sumir las tunas y que celebraban mitotes o reuniones intertribales.

Se tiene la idea de que nomadismo implica un movimiento permanente y casi desquiciado. Aunque no conocemos todas sus formas de conducta sabemos que las tenían. Su nomadismo era estacional: mientras hubiese frutos o animales en un lugar era donde los grupos permanecían. Cuando las cosechas o la caza los favorecían podían conservar víveres para el invierno. Al cambio de las estaciones buscaban refugios.

Tenemos el manuscrito que dejó el alférez Fernando del Bosque, en el que aprendemos que los indígenas le iban señalando los caminos menos problemáticos para los caballos o para las carretas. Incluso le ayudaron a pasar el río Bravo en tiempos de lluvias, lo que los españoles no pudieron hacer solos. Dicho esto por un español, nos sirve para convencernos de que quienes conocían los terrenos eran quienes los habitaron y recorrieron por siglos y no los recién llagados.

Es preciso mencionar asimismo la experiencia de los jesuitas que establecen sus misiones en las lagunas de Parras y Mayrán, lugares que ellos mismos describen como privilegiados porque abundaba la comida: había peces y se acercaban mamíferos como pecaríes, venados y berrendos, así como gansos canadienses y patos en invierno. Como los jesuitas tenían necesidad de expansión para establecer otras misiones,

intentaron llegar a una región que nombraron Quavila, pero en la que no lograron establecerse. También en Cuatro Ciénegas fracasaron. Pero dejaron escritos sus intentos y las descripciones de los lugares y sus recursos naturales, por ejemplo, siempre comentaron si había árboles para construir casas o agua suficiente.

Coahuila fue una región en donde había un grupo humano en que había coahuilas o cuaguileños, pero junto a ellos había otros doscientos grupos. Gracias a los jesuitas permaneció el nombre Coahuila. Existe el dato expresado por un capitán que hablaba la lengua y que dijo que la palabra Coahuila significa "hacia dentro", lo da el sentido de que hay una primera denominación de lo que podría ser un camino conocido por los indios. Los jesuitas que van hacia Quavila encontraron inmediatamente un mundo diferente, el mundo del desierto. La descripción que hacen es radicalmente diferente a la que habían hecho por cartas a sus superiores de Roma, cuando les habían hablado de la importancia de las lagunas y su exuberancia se encontraron con grupos humanos precarios, con otro tipo de organización social y subsistiendo en una naturaleza completamente diferente.

Se tienen conocimientos de estos acercamientos que ahora llamamos "camino real", pero los primeros misioneros franciscanos lograron establecer cuatro misiones a lo largo de un corredor que iba de Candela a Cuatro Ciénegas. En cambio, las dos que fundaron más al norte fracasaron casi de inmediato. Las razones no las conocemos. Parece claro que los ríos fueron el accidente geográfico más importante.

Los grupos indígenas de los cuales había por lo menos doscientos de habla coahuilteca se situaban en las partes del norte, mientras que los cuachichiles, también una tribu enorme, ocuparon partes del actual sur. Los misioneros del Colegio de Xalisco fueron los que iniciaron esa transformación de las correrías indígenas a partir de 1674. Posteriormente, al pasar el río bravo, se incorporaron frailes del Colegio de Querétaro. Entre unos y otros hubo desavenencias, en vez de acuerdos, lo que perjudicó en mucho la evangelización y la sedentarización.

Para los nómadas, los caminos eran un concepto totalmente diferente al que tenemos nosotros. No hay líneas verticales u horizontales sino un aprovechamiento de todo lo que le ofrece la naturaleza. Su territorio es aquel en que hay vida o donde hay otros grupos humanos, por ejemplo, donde se establecían los mitotes eran lugares importantes para establecer alianzas matrimoniales; donde tenían lugar los viajes de peregrinación (que casi todos se daban hacia el norte), con algunas excepciones, como sería Narigua. Las ceremonias con sus deidades eran de gran importancia, pero de esto sabemos poco. También sus traslados hacia los cementerios donde habían colocado los cadáveres de sus ancestros eran importantes. Era ahí donde los chamanes tenían un papel enorme.

La mención de "los tejas", sin mayúsculas, puesto que los frailes se referían a indígenas. Aun el científico Carlos de Sigüenza y Góngora supo que "los tejas" eran los indios amistosos y no un lugar.

Dr. Carlos Manuel Valdés

Maestro en Estudios Iberoamericanos.
Doctor en Historia.
Fundador, catedrático e investigador de la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Coahuila.

Antecedentes del camino real. La expresión rupestre, antes y después del camino real de Coahuila.

Yuri Leopoldo de la Rosa Gutiérrez

Introducción

Antes de la llegada de los españoles, mucho antes del apogeo del camino real de Coahuila, estos territorios ya eran ocupados por grupos de cazadores recolectores nómadas, el desierto no estaba tan desierto. Estos lugares ya eran muy bien conocidos por los grupos prehispánicos que recorrían los valles y las sierras de lo que ahora es Coahuila. Estas poblaciones dejaron diversos vestigios arqueológicos, tal vez el más conocido sea el arte rupestre o pinturas rupestres como se le conoce coloquialmente y que en éste desierto tuvo estilos muy definidos y diversos en la época prehispánica y que con la llegada de los distintos caminos reales que se desarrollaron después de la conquista en el centro de México, hubo un cambio en el paisaje cultural particularmente en las manifestaciones rupestres y que nos hablan del proceso de colonización del norte de México y sur de Estados Unidos.

Página opuesta: Abstractos del centro de Coahuila.
Foto de Armando Monsiváis, David Jaramillo y Yuri De la Rosa.

La cultura del desierto

Gracias a las investigaciones arqueológicas y a las referencias documentales históricas existentes en archivos, sabemos que durante miles de años el desierto coahuilense estuvo habitado por grupos de cazadores recolectores y pescadores, desde que el continente empezó a ser ocupado por las olas migratorias venidas de distintos lugares de Asia durante el periodo geológico conocido como el Holoceno (10,000 años a.C – al presente). Estos grupos o familias eran nómadas, viajaban a través de los distintos paisajes del desierto durante las distintas estaciones del año aprovechando los recursos naturales que el medio ambiente les brindaba. La cacería era una de las actividades principales, cazaban presas mayores y menores como venados, conejos, algunas aves y reptiles, los peces también estaban incluidos en su dieta; las plantas eran aprovechadas de muchas maneras, algunas como alimentos, otras servían para la manufactura de cestos y textiles como petates, redes y cuerdas.

Como eran nómadas, en distintas épocas ocupaban los distintos parajes del desierto, algunas veces, hacían campamentos en los valles y las zonas bajas, en otras habitaban las cuevas ondas y profundas que existen en las partes altas de las sierras de Coahuila siempre de acuerdo con las condiciones climáticas además de la cantidad y calidad de los recursos necesarios para sobrevivir.

La cosmovisión o forma de entender el mundo que les rodea de los cazadores recolectores estaba íntimamente relacionada con el mundo y los fenómenos naturales del medio en el que vivían, el rayo, las lluvias, las tormentas de arena y algunas otras cosas tenían que ver con el mundo sobrenatural y espiritual de estos antiguos habitantes, los animales y algunas plantas también formaban parte de este grupo de símbolos. Durante miles de años fabricaron y manufacturaron una gran variedad de objetos y artefactos.

Esta forma de vivir, la arqueóloga Leticia González la definió de la siguiente manera:

> La interrelación entre los aspectos materiales de subsistencia y las manifestaciones de índole simbólica en un escenario como el desierto, las denomino cultura del desierto. Incluye la serie de artefactos, marcas en el desierto y la tecnología derivada de la capacidad de los grupos de cazadores recolectores pescadores para seleccionar y ordenar conceptualmente los elementos naturales y transformarlos por medio de diferentes procesos, de tal manera que les permitiera sobrevivir.
>
> Circunscribo el término cultura del desierto al material arqueológico manufacturado en su mayor parte y utilizado por grupos humanos organizado en torno a la formación social de cazadores, recolectores, pescadores que vivieron en y de los productos que ofrece el desierto; que ocuparon el espacio geográfico más amplio que se conoce en las sociedades prehispánicas y cuya gran profundidad temporal (8,000 años cuando menos de reproducirse como tales) también es el más extenso (Taylor 1996), citado en (González Arratia 2004: 370).

De forma general, podemos mencionar que los sitios arqueológicos del desierto de Coahuila tienen las características siguientes:

-Sitios al aire libre: son aquellos que funcionaron como campamentos temporales para el aprovechamiento específico de algún recurso natural que el entorno pudiera brindar; algunos son sitios de trabajo con rocas y minerales para la elaboración de artefactos líticos (puntas de proyectil, raspadores, etc.), otros son lugares en las lomas y laderas de los cerros en donde miles de rocas muestran representaciones de petrograbados que nos indican la presencia de estos grupos por períodos estacionarios, y algunos más son lugares dedicados a la elaboración de alimentos (sitios con morteros sobre la roca madre).

-Incisiones sobre roca madre en abrigos: Son realizadas con algún instrumento lítico y las representaciones se encuentran tanto en conjuntos pequeños y alineados; como en grandes cantidades y sin ningún orden en especial. En la mayoría de los casos se encuentran relacionadas a sitios que cuentan con pintura rupestre, pero la finalidad de estas incisiones sobre la roca está siendo discutida.

-Cuevas habitacionales: Generalmente son cuevas que se encuentran en las partes altas de las sierras, grandes y muy profundas con vestigios de fogones. También se pueden distinguir lugares específicos de actividades determinadas, como puede ser la preparación de alimentos o la manufactura de herramientas líticas. En estos sitios los habitantes del desierto se resguardaban de las temporadas de frío y aprovechaban los recursos que en la sierra encontraban. Algunos sitios presentan pintura rupestre.

-Cuevas mortuorias: Estos son lugares previamente seleccionados, tanto por sus características geomorfológicas , como por la ubicación que guardan en relación con las sierras. Aquí los grupos de cazadores recolectores dejaban a sus muertos en donde se les rendía culto como parte de un complejo ritual caracterizado por la preparación previa del cuerpo y su lugar de deposición.

-Cuevas, abrigos y frentes con pintura rupestre: En estos sitios los grupos nómadas dejaron dibujadas figuras abstractas que representan la forma como veían el mundo y su relación con el lado sobrenatural que encontraban en fenómenos extraordinarios de la naturaleza. Algunos de estos sitios cuentan con numerosas representaciones en colores rojos, amarillos, blancos y negros; y fueron creados utilizando varias técnicas y diversas herramientas como pinceles de fibras vegetales y los propios dedos para la aplicación del pigmento

Las manifestaciones grafico rupestres prehispánicas de Coahuila

Una mayoría de los motivos que se encuentran en el arte rupestre de Coahuila son de carácter abstracto, diseño geométrico y poco naturalista; con diversas variaciones estilísticas a lo largo y ancho del estado; estas forman parte de una compleja cosmovisión y tienen una fuerte carga simbólica como expresión de los antiguos pobladores de las distintas regiones del desierto.

Estilo Pecos

El arte rupestre al estilo del río Pecos, es una gran tradición mural producida por los recolectores del desierto en el norte Coahuila y el suroeste de Texas, en el área donde confluyen los ríos Pecos y Bravo en la frontera actual entre México y Estados Unidos. El estilo del río Pecos se caracteriza por figuras antropomorfas representadas con tocados, lanza lanzas, bastones y otra parafernalia. Se acompañan de figuras zoomorfas, como felinos y ciervos. Así como un surtido de enigmáticas figuras que no son ni humanas ni animales, el color rojo y sus tonalidades domina en las figuras, pero también existen en blanco, amarillo y negro.

Las pinturas del estilo del río Pecos pueden ser muy grandes y, a menudo, se encuentran fuera del alcance del piso del refugio. Algunos de los murales son enormes, miden más de 32 metros y contienen cientos de figuras.

Estilo Chiquihuitillos

El estilo Chiquihuitillos consiste básicamente en una serie de figuras geométricas y abstractas de varios colores, principalmente líneas en zigzag, triángulos, redes, círculos concéntricos, círculos radiados. Este estilo se localiza en la zona este del estado de Coahuila junto a la frontera con Nuevo León, en pintura rupestre pero también los motivos los podemos encontrar en muchos petrograbados que existen en esta zona.

Uno de los motivos que caracterizan este estilo rupestre es lo que Solveig Turpin, Moisés Valadez y Herb Elling han llamado “canastas”, estas canastas son figuras geométricas rectangulares, trapezoidales o hexagonales que en el interior tienen líneas en zigzag y figuras geométricas como triángulos o rombos. Los investigadores mencionados definen de esta forma, porque las figuras traen a la memoria la cestería de los cazadores recolectores que se ha localizado en contextos arqueológicos de la región.

Los abstractos del centro de Coahuila

En el área central del estado de Coahuila se encuentran una serie de sitios arqueológicos con pinturas rupestres con un patrón similar en las figuras y que hemos estado trabajando en la definición teórica y formal del estilo para esta región (en prensa). Este estilo, se encuentra en zona central del estado, principalmente en el Municipio de Cuatro Ciénegas y algunos sitios en los municipios aledaños a este último.

Las figuras en esta región son en su mayoría de carácter abstracto geométrico en diversos colores como blanco, amarillo, negro y principalmente rojo con sus diversas tonalidades, es así que encontramos líneas rectas, quebradas, en zigzag, círculos, círculos concéntricos, triángulos rombos. Algunas de las figuras muestran antropomorfos muy estilizados que la arqueóloga Leticia González Arratia a interpretado como chamanes, estas se encuentran en varios sitios de la región y son de las figuras que caracterizan este estilo.

Zona sur de Coahuila

En esta zona del estado, entre Saltillo y Torreón existen miles de petrograbados que en muy poca medida han sido trabajados formal y siste-

Los habitantes originales, un mundo aparte

máticamente bajo proyecto arqueológico, en ellos podemos encontrar como en resto del estado, una serie de figuras abstractas geométricas y que muchos casos son similares a las encontradas en el resto de sitio arqueológicos de Coahuila, es así como la regularidad de los motivos son círculos, círculos concéntricos, líneas, líneas quebradas, zigzags, pero también se encuentran los antropomorfos estilizados , así como representaciones de puntas de proyectil, cuchillos y atlats.

Región Lagunera

En esta zona de Coahuila se localizan una serie de sitios con pinturas rupestres de carácter abstracto geométrico principalmente en rojo, tal vez el mas conocido y estudiado sea el sitio La Gualdria, donde se encuentran figuras antropomorfas muy estilizadas y que González Arratia interpretó como chamanes, también podemos localizar manos entre las figuras, pero hay que decir que las representaciones de manos se encuentran en varias regiones de Coahuila.

El cambio en el paisaje rupestre

La implementación de los diversos caminos reales en particular el Camino Real de Coahuila viene de Zacatecas, pasa por Saltillo sigue hacia el norte hacia lo que ahora es Monclova y de ahí tiene una serie de ramificaciones entre ciudad Acuña y Piedras Negras, para después internarse en lo actualmente es el estado de Texas, trajo una gran cantidad de comercio y de intercambio tanto de mercancías de personas de ideas de culturas a lo largo de tres siglos que fue más o menos lo que la colonización y poblamiento del norte de México particularmente en estas regiones desérticas y que bueno gracias a los primeros misioneros por estas regiones y que a través de la corona española se establecieron y se pudieron dar una serie de misiones, presidios y poblaciones, que hicieron que floreciera la vida en estas regiones, una vida a través de la minería y de la explotación de los recursos naturales y qué trajo consigo la apropiación del terreno.

Este fenómeno social produjo cambios significativos y radicales en el arte rupestre de Coahuila, tanto en los motivos representados como en el posible significado de ellos. Es así que, debido al debilitamiento y disminución de las poblaciones prehispánicas originarias de estas regiones, otros grupos se apropiaron de los territorios y comenzaron a dejar su propia expresión rupestre.

De tal forma que el arte rupestre después del camino real o del periodo histórico esta caracterizado por una serie de motivos que provienen, en principio y en esa época, de la cultura española en particular y europea en general. Las figuras recurrentes y dominantes se muestran principalmente en motivos religiosos católicos como cruces y altares, incluso figuras que parecen recintos religiosos, vestimentas claramente europeas, armas como fusiles y rifles, además de la presencia recurrente de caballos y sus jinetes, así como otros animales domésticos. Muchas de estas figuras fueron hechas por los grupos originarios del desierto, muchas otras por indígenas del norte de América como comanches o apaches, que pudieran estar representando alerta o sorpresa ante el nuevo intruso; pero también

los indígenas venidos del sur y los españoles se dieron a la tarea de grabar y pintar diversas manifestaciones rupestres, es así que incluso se pueden llegar a encontrar relatos históricos de hechos ocurridos en estas regiones. Las representaciones de guerreros armados de distintos bandos en conflicto -escenas de guerra- son recurrentes en esta expresión rupestre.

Conclusiones

- El desierto de Coahuila no estaba inhabitado antes de la llegada de los misioneros españoles.
- Éste fue habitado por miles de años por grupos de cazadores recolectores durante miles de años.
- El Camino Real de Coahuila fue una ruta que trajo, además de mercancías, ideas y cosmovisiones.
- El arte rupestre como expresión colectiva de los grupos que habitaron estas regiones, también cambió con la llegada del Camino Real de Coahuila.
- Sin importar autores, estilos o temporalidades el arte rupestre es un vestigio arqueológico que transmite cosmovisiones y que nosotros tratamos de interpretar a través de su estudio; por lo tanto la investigación a través de métodos científicos, su conservación, protección y difusión son sumamente importantes, no solo desde el lado institucional que es claramente insuficiente, también desde la sociedad civil que debe aprender, en su mayoría, a cuidar, respetar y valorar, bajo las normas establecidas legalmente por la Ley Federal de Zonas y Monumentos Arqueológicos esta expresión de los antiguos y "nuevos" pobladores del desierto, en ese sentido conocer los sitios arqueológicos, registrarlos y conservarlos es la punta de lanza para su protección; nadie protege lo que no conoce.

Bibliografía

-ALESSIO Robles Vito. (1978). Coahuila y Texas en la época colonial. Editorial Porrúa, México.

-ALBORES Beatriz, Broda Johanna coordinadoras. (1997). Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica. El Colegio Mexiquense A.C. UNAM. Toluca, México.

-ALMARAZ Felix D. (1980). Inventory of the Rio Grande Missions: 1772 San Juan Bautista and San Bernardo. Center for Archeological Research The University Texas at San Antonio. Archaeology and History of the San Juan Bautista Mission Area, Coahuila and Texas. Report No. 2

-BRODA Johanna. (1991). Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros. En Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica. Broda Johanna, Iwaniszewki Stanislaw, Maupomé Lucrecia. Editores. Universidad Nacional Autónoma de México. México DF.

-BRODA Johanna, Iwaniszewski Stanislaw. Moreno Arturo. Coordinadores. (2001). La montaña en el paisaje ritual. UNAM, CONACULTA-INAH. México DF

-CÁRDENAS Carlos. (1979). "Aspectos Culturales del Hombre Nómada de Coahuila." Revista Coahuilense de Historia, Año 1, Nº 3:40-50, Saltillo, Coahuila, México.

-CÁRDENAS Carlos. (1979ª). Aspectos Culturales del Hombre Nómada de Coahuila. Colegio Coahuilense de Investigaciones Históricas, Recinto de Juárez, Saltillo, Coahuila, México

-CASADO López María del Pilar. (1986). Proyecto de Registro de Pictografías y Petrograbados del Atlas Arqueológico Nacional. Mecanoscrito. Dirección de Registro Arqueológico INAH, México.

-GARCÍA Noriega y Nieto Lucia y Carlos Méndez Domínguez. (2016). Cinco siglos de identidad cultural viva. Camino Real de Tierra Adentro, Patrimonio de la Humanidad. Instituto Nacional de Antropología e Historia

-GUTIÉRREZ María de la Luz, Hyland Justine R. (2002). Arqueología de la sierra de San Francisco. Colección científica # 433 serie arqueología. INAH, México DF.

-GONZÁLEZ Arratia Leticia. (1987). Teoría y Método en el Registro de las Manifestaciones Gráficas Rupestres. Departamento de Prehistoria. Cuaderno de trabajo No. 35 INAH México.

-GONZÁLEZ Arratia Leticia. (1988). "La Arqueología en Coahuila" en La Antropología en México Tomo NUM 12 pp. 263- 286 Colección Biblioteca INAH México.

-GONZÁLEZ Arratia Leticia. (1992). "Los petroglifos como sistema de representación visual: algunas reflexiones sobre este tema" en Trace, No. 21, pp. 36-47. ED. Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

-GONZÁLEZ Arratia Leticia. (1992ª). Ensayo sobre la arqueología en Coahuila y el bolsón de Mapimí. Archivo Municipal de Saltillo. Saltillo Coahuila.

-GONZÁLEZ Arratia Leticia. (1999). La Arqueología de Coahuila y sus Fuentes Bibliográficas. Col. Científica No. 390 INAH, México

-GONZÁLEZ Arratia Leticia. (2002). "Algo de Arqueología y un poco de Historia del Municipio de General Cepeda" en Provincias Internas No. 5 Año II. Primavera 2002 pp. 73 – 124 Saltillo, Coahuila. México

-GONZÁLEZ Arratia Leticia. (2004). "La Cultura del desierto y una de sus tradiciones simbólicas: el ritual mortuorio" en Desierto y fronteras. El norte de México y otros contextos culturales V Coloquio Paul Kirchhoff. Salas Quintanal Hernán y Pérez Taylor Rafael. UNAM México D.F.

-GONZÁLEZ Arratia Leticia. (2004ª). "La geografía sagrada de los habitantes prehispánicos del valle." En Bajo el desierto. El misterio de las aguas de Cuatro Ciénegas. Badino Giovani, Bernabei Tullio, De Vivo Antonio, Giulivo Italo, Savino Giuseppe. Coordinadores. Instituto Coahuilense de Ecología. Gobierno de Coahuila, Saltillo México.

-GONZÁLEZ Arratia Leticia. (2005). "Texto, metatexto, temas y variaciones sobre el texto. Interpretando las manifestaciones gráfico rupestres de los cazadores recolectores del desierto, el caso de San Rafael de los Milagros Coah." En Los petroglifos del norte de México, Joel Santos Ramírez Ramón Viñas Vallverdú coordinadores. Centro INAH Sinaloa DIFORCUR Sinaloa.

-GONZÁLEZ Arratia Leticia. (2006). La exploración de Edward Palmer en varias cuevas mortuorias en Coahuila en el siglo XIX. Colección regiones. INAH México DF.

-HERS Marie-Areti, MIRAFUENTES José Luis, SOTO María de los Dolores, Miguel Vallebueno. Compiladores. 2000. Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff. Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. México DF.

-MARTINEZ Del Río Pablo. (1990). "Petroglifos y Pinturas Rupestres" en El Arte Rupestre en México. pp. 259 – 450 Antologías Serie Arqueología María del Pilar Casado (Compiladora) Lorena Mirambell (Coordinadora) INAH México.

-MENDIOLA Galván Francisco. (2002). El arte rupestre en Chihuahua. Colección Científica # 448 INAH. México DF

-MIRAMBELL Lorena y María del Pilar Casado López. (1990). El Arte Rupestre en México. Antologías, Serie Arqueología, INAH, México.

-RODRIGUEZ CEPEDA Ana Sofía, SORROCHE CUERVA Miguel Ángel, Coordinadores. (2016). El Camino Real de Coahuila y Texas, patrimonio cultural compartido. Universidad Autónoma de Coahuila y Universidad de Granada.

-RODRÍGUEZ Martha. (1998). La Guerra entre Bárbaros y Civilizados en El exterminio del Nómada en Coahuila 1840-1880. Centro de Estudios Humanísticos y Sociales AC. Saltillo, Coahuila, México.

-SANTOSCOY María Elena, GUTIÉRREZ Laura, RODRÍGUEZ Martha, CEPEDA Francisco. (2000). Breve Historia de Coahuila. El Colegio de México Fideicomiso Historias de las Américas. Fondo de Cultura Económica. México DF.

-SHOBINGER Juan. (1997). Arte prehistórico de América. Editorial Jaca Book. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- INAH México DF

-SMITH-SAVAGE, Sheron, MALLOUF Robert J. (1998). Rock Art of the Chihuahuan Desert Borderlands. Sul Ross State University, Texas Parks and Wildlife Department. Alpine Texas USA

-TAYLOR W. Walter. (1966). Archaic Cultures adjacent to the Northeastern Frontiers of Mesoamerica. Handbook of Middle American Indians, IV:59-94, The University of Texas Press, Austin, Texas, USA.

-TAYLOR W. Walter. (2003). "La Nucleación Cíclica y el Espacio Sagrado: El Arte Rupestre en el Noroeste de México." En Revista Relaciones Nº 94 Abril – Mayo. Colegio de Michoacán.

-TURPIN, Solveig. (2010). El arte indígena en Coahuila. Universidad Autónoma de Coahuila, Escuela de Ciencias Sociales y Coordinación de Difusión y Patrimonio Cultural Universitario. Saltillo México

-TURPIN, Solveig; Herbert ELING; y Moisés VALADEZ. (1994). "The Archaic Environment of Boca de Potrerillos, Northeastern Mexico." en North American Archaeologist, 15,4:331-357, Baywood Publishing Co., New York, New York, USA.

-TURPIN, Solveig; Herbert ELING; y Moisés VALADEZ. (1996). "The Mobiliary Art of Boca de Potrerillos, Nuevo León, México." en Plains Anthropologist, 41,156: pp. 105-116, USA.

-VALDÉS, Carlos Manuel. (1995). La Gente del Mezquite Los nómadas del Noreste en la Colonia. Historia de los Pueblos Indígenas de México, INI, CIESAS, México.

-VALADEZ Moreno, Moisés. (1999). La Arqueología de Nuevo León y el Noroeste. Universidad Autónoma de Nuevo León, Monterrey Nuevo León México.

-VALADEZ Moreno, Moisés. (2005) Los petrograbados de Boca de Potrerillos; en Los petroglifos del norte de México, Joel Santos Ramírez Ramón viñas Vallverdú coordinadores. Centro INAH Sinaloa DIFORCUR Sinaloa

-VIRAMONTES Anzures Carlos. (2005). El lenguaje de los símbolos. El arte rupestre de las sociedades prehispánicas de Querétaro. Historiografía Queretana, volumen XV. Gobierno del Estado de Querétaro. Qro.

Arqlgo. Yuri Leopoldo de la Rosa Gutiérrez

Arqueólogo con numerosas publicaciones sobre arqueología del desierto.
Investigador del Centro INAH-Coahuila.

Página opuesta: Vista aérea del Valle de Cuatro Ciénegas.
Foto de David Jaramillo

Mesa 3

La conquista espiritual: Misiones y Pueblos de Indios

La doctrina de San Esteban de la Nueva Tlaxcala en el Camino Real de Tierra Afuera.

Mario Carrillo Palacios

Con alegría, me uno a este conversatorio sobre el camino real de tierra fuera de Zacatecas, Texas, en el que tratamos de ahondar y descubrir cuáles fueron los factores que influyeron en la realización de este camino real. Y pienso que una de las cosas importantes que sucedieron y que ayudaron a expandir este camino es precisamente la formación del pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala.

Yo soy el presbítero Mario Carrillo Palacios, sacerdote católico, soy párroco actual de San Esteban, aquí en Saltillo, Coahuila, y participo con alegría. Mi tema consiste en tratar de descubrir cómo San Esteban, el pueblo y el templo, la Iglesia pudieron influir en este camino real de tierra fuera.

Hoy, nosotros sabemos que los virreyes tenían un gran problema con la colonización de los territorios al norte de la Nueva España, y ese gran problema era precisamente que los habitantes autóctonos de estos lugares, que eran tribus nómadas, tribus llamadas bárbaras, los habitantes de la gran Chichimeca, como se les llamaba, pues los tenían por hostiles a lo

Página opuesta: Detalle de la imagen de San Esteban Protomártir. Templo de San Esteban, Saltillo, Coahuila. Imagen de Mario Carrillo Palacios.

lo que fuera la colonización española. Y eso era lógico, pues ellos consideraban suyo esos territorios.

Sin embargo, la colonia, el Virreinato, quería extenderse y por eso ya desde 1566 en esta área de La Laguna, sobre todo en Coahuila, ya había habido algunas exploraciones hechas por un fraile llamado Pedro de Espinareda, que él anduvo explorando, predicando y dando a conocer el evangelio a las personas que habitaban en ese lugar. Sin embargo, pues bueno, fueron, digamos, intentos hasta la fundación de la Villa de Santiago del Saltillo en 1577, en que ya se establece un pequeño grupo de personas en esta área con la idea de formar un poblado, una villa.

Ciertamente esa fundación se hizo por Alberto del Canto, según lo que tenemos ya entendido ahora, y sin embargo, pues ese pueblo, esa villa, no lograba concretarse debido al ataque constante de los indios bárbaros, ya fueran guachichiles o rayados, que tenían como posesión estas tierras que, aunque eran nómadas, sin embargo, eran parte de su recorrido.

Y es en ese tiempo, en 1582, que Fray Lorenzo de Gaviria, un franciscano, funda en lo que es la villa de Santiago de Saltillo, un pequeño convento dedicado a San Francisco, un convento sencillo, pues digamos alguna capilla con su torre, con alguna campana. También algunas celdas, algo de manera sencilla para iniciar ya la evangelización de estas tierras. Sin embargo, de 1582 en que se fundó ese pequeño convento que estaba en lo que era la villa Santiago del Saltillo, sólo duró cuatro años, pues en 1586 fue destruido por los guachichiles que atacaron la villa de Santiago de Saltillo, en esa ocasión fue destruido todo lo que se había construido

en la naciente villa. Por esa razón, no podía, digamos, prender, no podía concretizarse esa población, porque era constantemente hostilizada.

El virrey Velasco decidió, con consejos que le dieron, el tratar de colonizar estas tierras con indios o indígenas que fueran más civilizados, en el sentido de que tuvieran ya una vida más sedentaria, una vida más pacífica, que tuvieran la oportunidad de sembrar, de formar una comunidad, de practicar su religión, de tener sus costumbres y fiestas, etcétera. Y entonces se llegó a la conclusión de que de entre los indígenas que podían ayudar, estaban los tlaxcaltecas que se habían distinguido por ser aliados de Cortés. Se consideraban incluso como conquistadores y tenían ciertos privilegios, entonces les ofrecen tierras, les ofrecen ayuda todavía por varios años en lo que se establecían en estos lugares y aparte algunos privilegios que ellos aprovecharon, incluso verse libres de impuestos.

Entonces resulta que se forma un grupo grande, de más de cuatrocientas familias que vienen a fundar poblados en varios lugares, en el trayecto de Tlaxcala hacia esta región de Saltillo.

Junto a la villa de Santiago, en aquel entonces, con una parte de este grupo tlaxcalteca, se funda un pueblo anexo a la misma villa, que se inicia con 144 familias que forman un nuevo pueblo, al cual ellos llamaron el pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala. Este nombre lo traen ellos, porque ese sector de familias que formaron aquel pueblo, eran originarios del pueblo de San Esteban de Tizatlán en Tlaxcala, este nombre lo quisieron conservar e incluso su mismo patrón, de tal manera que quisieron como reproducir el mismo pueblo que tenían en Tlaxcala, aquí junto a la

villa de Santiago. Incluso les pusieron a los barrios el mismo nombre que tenían allá en Tlaxcala, en San Esteban de Tizatlán.

Esta fundación se hizo con el encargo que recibió el Capitán Don Francisco de Urdiñola, que a nombre del gobernador y por órdenes del virrey y a instancias del Rey de España, se funda este pueblo. Fue don Francisco de Urdiñola el que habló con el Cabildo de la Villa Santiago, donde ellos quedaron en ceder algunas partes de sus tierras, de tal manera que el pueblo San Esteban quedó al lado poniente de la villa de Santiago, dividida las dos poblaciones por una acequia y así se funda el pueblo, se reparten mercedes de tierras entre los colonizadores tlaxcaltecas que venían a fundar este pueblo y también a la Iglesia.

El día 13 de septiembre de 1591, el Capitán Don Francisco de Urdiñola, a nombre del Rey, hace entrega a los frailes franciscanos de un terreno muy amplio para que se formara lo que era una doctrina, una parroquia, se fundara un convento, también una huerta, un camposanto y unas bodegas para resguardar los alimentos que, de parte de la corona española, se daban como ayuda a los nuevos fundadores de este pueblo de San Esteban.

Entonces todo esto estuvo encuadrado, precisamente para formar un complejo misionero: convento, parroquia, huerta, camposanto y eso fue el 13 de septiembre de 1591. Esto formaba parte de las capitulaciones, que ya el virrey Velasco había tenido con las autoridades de los Señoríos de Tlaxcala y es así, que Don Francisco de Urdiñola entrega a los frailes franciscanos: Alonso de Montesinos, Juan de Terrones y Cristóbal Espinoza, los terrenos de lo que sería la doctrina de San Esteban de la Nueva Tlaxcala.

Los terrenos para los nuevos pobladores se les entregan a Don Joaquín de Velasco y a Don Buenaventura de Paz, que eran indios principales de este lugar. A nivel religioso se celebra al día siguiente, el día 14 septiembre, la fiesta de la exaltación de la Santa Cruz, y en ese día se pone la primera piedra, donde se levanta la misión de San Esteban de la Nueva Tlaxcala.

Donde está actualmente se funda la parroquia de San Esteban y seguramente pues se fundó sobre lo quedaba de las ruinas del convento efímero que había fundado fray Lorenzo de Gaviria, y seguramente habrían quedado las paredes, habría quedado la torre, pues los guachichiles habían destrozado las cosas, los muebles, los techos, y eso hace que yo, por ejemplo, como sacerdote si me hubieran dado en ese tiempo esa encomienda y viendo que ya había un templo semi destruido, lo más lógico es reconstruir lo existente, para comenzar, quedando pendiente para después el proyecto definitivo para trabajar.

Estando pendiente el proyecto más definitivo, se principió a trabajar pues ya estaban las paredes, ya no era más que cuestión de ponerse a adaptarlo y arreglarlo, haciendo aprovechamiento de las cosas que ya existían, de hecho se menciona que cuando fueron entregadas la tierra a los frailes, se toca la campana, seguramente con la campana del convento de San Francisco, que había sido destruido por los guachichiles.

Entonces, el trabajo de los frailes, en un principio, fue organizar, se adaptó el pequeño templo, reconstruido, se empezaron las funciones religiosas, se nombró un fiscal para la iglesia que lo proponía el Cabildo, el cual, estaba presidido por un gobernador. Es digno de mencionar que

había mucha colaboración entre la iglesia y el gobierno, en este caso, el Cabildo tlaxcalteca. El Cabildo tlaxcalteca proveía muchas veces a la iglesia de algunas necesidades que tuviera.

La misión de San Esteban de la nueva Tlaxcala se funda como una doctrina. Hay que recordar que cuando los misioneros o la iglesia quería formar un lugar como misión ya sea para que fuera un centro de irradiación de la Palabra de Dios o del Evangelio, se podía escoger tres formas. Una forma muy importante era la doctrina, ¿qué significa la doctrina?, la doctrina es un templo, un convento en medio de un pueblo, donde desde ahí se adoctrina a todos los pobladores de ese lugar, es donde la iglesia va a adoctrinando a los naturales del lugar, esto se hacía en colaboración con las autoridades, San Esteban fue fundado como una doctrina.

También había otro método: que era formar una reducción, las reducciones eran también una misión con su templo, convento, en un pueblo; pero aquí la característica principal es que la reducción era autónoma, tenían sus propias autoridades tanto en lo civil y religioso, y no se permitía la intervención de ninguna persona que no fuera de ese lugar, por lo tanto no tenían intervención de españoles y de ninguna otra persona que no fuera de ese lugar, por eso algunos pensaban que era como formar un pequeño estado dentro de otro estado.

La tercera forma o método empleado era la encomienda, que consistía en dar a una persona una encomienda de formar, de evangelizar, de encargarle a cierto grupo de personas encomendándoselos a su cuidado por eso se les llamaba "comendador", a los encargados. Ellos tenían obligación de darles trabajo, enseñarles oficios, de adoctrinar en la fe católica, de tenerles una iglesia. Las encomiendas fueron muchas en la Nueva España, ciertamente también son las más desprestigiadas por algunos abusos, pero en principio la idea era buena.

Aquí en San Esteban se formó entonces una doctrina que empieza a funcionar como la misión más alejada del noreste, como un centro de irradiación de la fe católica.

Desde el punto de vista de lo que es población, el pueblo con su cabildo tenía como principal función el proteger las poblaciones que tuvieran cercanas del ataque de los bárbaros. Aunque los bárbaros habían ofrecido una cierta paz cuando se fundó el pueblo de San Esteban, porque al darles la posesión de tierras a los tlaxcaltecas también se les dio a los guachichiles y a los Rayados, San Esteban estaba formado en tres partes: la parte central la tenía el pueblo tlaxcalteca, la parte norte con los Rayados y la parte sur con los guachichiles.

De tal manera que la idea era, desde las capitulaciones, que los indios barbaros viendo cómo vivían los tlaxcaltecas, como vivían en un pueblo, con una comunidad, como asistían al templo, como tenían una fe, como sembraban, como acomodaban los riegos, como hacían sus fiestas; costumbres que eran en cierto modo más civilizadas que de los bárbaros, ellos se adaptarán poco a poco a esa forma de vida.

Ciertamente no se logró objetivo, pues se vio que los guachichiles, que eran nómadas, igual los Rayados no lograron adaptarse a esta vida comunitaria que se les ofrecía, también hay que decir que otra cosa im-

portante es que los Tlaxcaltecas, en cierto modo se pueden considerar como más discriminadores porque ellos se sentían superiores a los bárbaros, alguna vez dijeron: "nosotros no somos indios desarregladas como esos", porque se consideraban Conquistadores y como tenía ciertos privilegios pues nunca permitían ni siquiera la comparación con el pueblo bárbaro, que se les hiciera a ellos.

Entonces los tlaxcaltecas en cierto modo llenaron, monopolizaron la actividad tanto de la iglesia como de las actividades que fundaban aquí y por eso pues, la idea primera de hacer que en cierto modo se domesticaron las tribus bárbaras, no resultó del todo. Sí hubo aquí en San Esteban algunos guachichiles que quedaron algunos aceptaron la fe, nos consta por las actas de bautismo y de defunción de ellos, pero en general tendieron a desaparecer, porque estaban acostumbrados a vivir libres y nómadas, buscando lugares para establecerse por temporadas.

Ahora bien, nosotros podemos también descubrir que los frailes tuvieron algunos retos muy importantes, hablando de la evangelización, pues primero que nada un reto era el cómo formar una vida comunitaria entre los tlaxcaltecas, los guachichiles y lo rayados. Era un problema, sobre todo porque no había muchos puntos en común entre ellos. Otro reto que tuvieron fue las diferentes lenguas que se hablaban aquí en san Esteban, pues ellos hablan español, los tlaxcaltecas náhuatl, los sacerdotes latín, las ceremonias eran en latín y también había otomíes y tarascos y todos traían su propia lengua igual que los rayados y guachichiles.

Entonces se formó, en la doctrina San Esteban, una comunidad multiétnica y aparte políglota, pues había muchas lenguas e incluso muchos frailes habían pensado que todo está multitud de lenguas les hacía reflexionar, que así como en la Sagrada Escritura, en el libro de los Hechos de los Apóstoles, habla de que cuando vino el Espíritu Santo sobre la virgen y los apóstoles, todos hablaban diferentes lenguas, que no conocían y que eso era un signo de que aquí y en la nueva evangelización en toda la Nueva España o en todas las tierras nuevas que se habían descubierto iba a surgir un nuevo Pentecostés, un florecimiento de la Iglesia por eso para los misioneros de aquí de San Esteban esto más que un reto era un signo las diferentes lenguas era un nuevo Pentecostés que se hacían para ellos era un buen augurio de una muy buena y fructífera evangelización.

Otro reto que había es la inseguridad y la violencia que se dan porque pues no faltaron problemas, dificultades. Los bárbaros que no habían querido establecerse aquí, seguían atacando y siempre estuvieron viviendo pues bajo la amenaza de la violencia de ellos.

Para la evangelización había muchas costumbres ancestrales que no se habían podido desterrar, como fueron los mitotes que eran un tipo de ceremonias, que hacían durante varios días y que eran mal vistas por los misioneros, también la poligamia, porque los bárbaros no tenían costumbre de tener una sola mujer sino varias, también la idolatría quedo encubierta entre algunos que la practicaban todavía a escondidas o la hechicería o propensión a la violencia por los mismos indígenas.

Hay un caso de un indio tlaxcalteca llamado Juan de España, que viviendo en este lugar tuvo la fortuna de ir de misiones, acompañando a un

fraile franciscano, al cual él, le traducía; era un muchacho muy listo. En uno los viajes que el fraile tuvo que realizar un viaje a España lo llevó con él y eso hizo que este muchacho le llamarán "Juan de España", cuando él regresó, quedó encantado de haber visitado España, y de haber viajado y hablaba mucho de eso, por eso le llamaban "Juan de España", desde entonces, este hombre siempre estaba dispuesto a vivir como español, como a estar más civilizado que sus paisanos; sin embargo, hubo un problema de una rebelión de indios que sucedió en Monterrey, donde algunos indios atacaron ahí al poblado y cuando fueron sofocados los rebeldes, se descubrieron que entre los que tomaron presos, uno de los atacantes era precisamente Juan de España, lo cual hizo que se extrañará mucho el gobernador del Reino de Nuevo León y esto porque el indio era muy afín a los españoles, pero lo que él dijo cuando lo enjuiciaron, fue que siempre ha intentado ser fiel a los españoles, pero al reunirse con sus paisanos, le salió como instintivamente el coraje contra los españoles y por eso participó en la agresión. Como este hombre era muy apreciado por el gobernador, le perdonaron esa agresión qué hizo y solamente lo condenaron, de por vida, a trabajar como jardinero en la huerta del convento de San Esteban. Ahí vemos cómo, aún muchas veces, ellos queriendo cambiar y apreciar las cosas de la civilización, sin embargo, en el fondo, le sale instintivamente el odio contra los españoles.

Otro reto importante era la salud, puesto que muchas enfermedades fueron traídas por los españoles, también por las heridas de guerra que pasaban cuando los tlaxcaltecas querían defender aquí el lugar y pues

muchos fueron incluso muertos, otros heridos, incluso en el libro de difuntos de San Esteban, hay varios casos de indios que murieron flechados precisamente por defender a estos lugares.

También en San Esteban se había fundado un hospital que tenía dos salas grandes, precisamente para estos casos, pues para la salud de las personas era costumbre entre los franciscanos poner un hospital en cada misión que actuaba no solamente como institución de salud, sino también de hospedaje. De hecho, la palabra hospital y hospicio son de la misma raíz, entonces este hospital que estuvo aquí, en San Esteban, era parte de los encargos que tenía la iglesia, aunque no eran propiedad de ella sino del cabildo tlaxcalteca, pero la iglesia lo tenía bajo su cargo, para que por medio de las cofradías se atendiera. Sin embargo, los pobladores de San Esteban, nunca lo usaron para curarse, pues su idea no era estar en un hospital, ellos normalmente se curaban con sus curanderos y usos de hierbas medicinales en sus casas, entonces fue poco usado para atender problemas de salud más bien se puede decir que el hospital de San Esteban pues fue el pionero del hospedaje en esta área, pues en eso se usó.

Otro reto de los misioneros fue cómo financiarse pues par todo se necesitaba dinero y una de las formas en que se financiaba la doctrina de San Esteban eran por un sínodo, que era una ayuda que la corona española daba a todas las misiones y en este caso se le daba a San Esteban mes por mes, está aportación la tenemos marcada en los libros del convento de San Esteban. Hay algunos dos libros del convento, porque los demás, seguramente, cuando se secularizó esta doctrina y se hizo parroquia dio-

cesana, los frailes se llevaron los libros que le correspondían al convento; pues en esos libros se menciona que cada mes se recibía una limosna del rey. También había otra forma de que la iglesia se mantuviera de algunas herencias que ciertamente estaban mandadas por testamento, pues todos los que hicieran testamento, deberían de dejar algo a la iglesia, pero ciertamente de los tlaxcaltecas que hicieron testamento, sí daban la ayuda, pero el problema era que no era muy generosa, pues era un sarape, un jorongo, una yegua, algo sencillo, sí hubo algunas otras herencias mayores que algunos españoles dieron.

Ahora, otra cosa importante en San Esteban era que, como Iglesia, muchas veces debían contener los abusos de los españoles, incluso del mismo Cabildo Tlaxcalteca, porque a veces maltrataban a los criados, había despojos de tierra y de agua o también debían de luchar contra los malos ejemplos de los españoles, porque los indios veían que tomaban alcohol, que tenían dos mujeres, mientras que los Tlaxcaltecas eran educados en la fe y estos actos echaban a perder su labor.

San Esteban también se puede considerar, en ese tiempo, como la punta de misión para todo el noreste de la Nueva España, de aquí, salieron muchas personas a fundar nuevos pueblos, que les quiero decir que siempre iban emparejados, era una misión religiosa con fraile y también un pueblo que, al igual que en San Esteban, se formaban para proteger algún poblado español.

Podemos afirmar que San Esteban, como decía el Padre Morfi era la "madre de muchas misiones" y esto porque del pueblo y el convento

de San Esteban de la Nueva Tlaxcala se fundaron muchos pueblos ya sea directamente por los pobladores fundadores o por sus descendientes; podemos mencionar entre ellos, primero antes que nada la ciudad Metropolitana de Nuestra Señora de Monterrey que fue fundada con personas en 1596, incluso el Padre Guardián de aquí, tuvo que ir ahí para atestiguar, otras ciudades o poblados que se formaron, fue también, Santa María de las Parras que es hoy Parras de la Fuente, Coahuila, que se fundó en 1598, también Nuestra Señora de las Victorias de Casa Fuerte de los Nadadores, que hoy es Nadadores, Coahuila, en 1733, también el poblado de San Cristóbal de los Gualaguises, en Nuevo León, en 1646; se funda San Juan de la Nueva Tlaxcala, hoy desaparecido pero que estuvo aquí cercano en un lugar llamado Higueras Nuevo León, eso fue en 1686. También San Antonio de los Llanos que es Hidalgo Tamaulipas en 1739; San Miguel de Aguayo, muy conocido, actualmente es Bustamante, Nuevo León fue fundada en 1666; también tenemos a San Francisco, hoy Monclova, Coahuila en 1675, o nuestra Señora del Carrizal, hoy desaparecida, fundada en 1687, también San Bernardino de la Candela, hoy Candela, Coahuila que fue en 1691; también San Antonio de la Nueva Tlaxcala de Nuestra Señora de los Dolores, que se puede conocer hoy como Lampazos de Naranjo, Nuevo León en 1692; también Santiago de las Sabinas hoy Hidalgo, Nuevo León en 1692. También nuestra Señora de la Purísima, hoy Gil de Leyva en Montemorelos, Nuevo León en 1715; también San José y Santiago del Álamo, hoy Viesca, Coahuila. o Guadalupe de las Salinas que también se fundó. Vamos a recordar también la villa Real de la Santa Fe, hoy Santa

Fe, en Nuevo México en 1610 o la Misión de la Nueva Tlaxcala de Nuestra Señora de Guadalupe de Horcasitas, que hoy es Guadalupe, Nuevo León, o San Antonio del Béjar, hoy San Antonio, Texas en 1716.

Por esto, podemos decir que San Esteban de la Nueva Tlaxcala, tanto por parte de la Iglesia como por parte de sus fundadores, su cabildo, sus gobernadores, su capitán protector, fue un gran promotor de la evangelización y la colonización y por tanto es parte importante de lo que hoy estamos estudiando, de ese Camino Real que se va formando como una espina dorsal.

Todavía hay muchas cosas que comentar de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, cosas que son importantes y San Esteban es un tesoro que todavía no logramos conocer en su totalidad. Les agradezco mucho su atención.

Pbro. Mario Carrillo Palacios

Ingeniero Agrónomo Fitotecnista.
Sacerdote católico con estudios de filosofía y teología.
Párroco del templo de San Esteban de Saltillo, Coahuila.

Fray Antonio Margil de Jesús y los Alabados de General Cepeda, Coahuila. Cantos que dan vida a la muerte.

José Castillo Santamaría

A tan sólo 40 minutos de la colonia Santa Elena, que marca el final de la mancha urbana al sur de la ciudad de Saltillo, por la ruta conocida como el corredor industrial Derramadero, se sitúa una franja territorial de forma triangular, en donde parece que el tiempo se ha detenido. El uso de la historia oral y la micro historia han favorecido la preservación de las representaciones escénicas, las procesiones devocionales, los cantos mortuorios, los cantos del día y las danzas. Que han hecho de los ejidos La Paz, El Nogal y San José del Refugio, un lugar lleno de riqueza cultural y humana digno de ser contado al mundo.

Lamentablemente, este extraordinario tesoro se ha visto amenazado por una gran cantidad de maquiladoras que desde finales de 1980 han encontrado un benéfico lugar con el agua suficiente para asentarse.

Si hacemos un poco de historia nos daremos cuenta que la primera de las cuatro órdenes religiosas en llegar a la Nueva España fueron los franciscanos, los cuales tenían como principal tarea la de evangelizar a los naturales. Después de superar los problemas con la topografía, el clima y

Página opuesta: Fray Antonio Margil de Jesús. Óleo sobre tela. Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, Estado de México.

el idioma, se percataron de que los indios poseían una magnífica habilidad para la música y la danza, artes que empleaban en la vida cotidiana, pero que tomaban una especial importancia cuando eran dedicados a sus dioses (Turrent, 1993, pp. 80-96). Sin embargo, en los inhóspitos lugares en donde se fundaban misiones, especialmente al norte de la Nueva España, la evangelización exigía estrategias que solventaran las severas problemáticas que enfrentaban los misioneros. La mayor parte del tiempo exponían sus vidas, eran objeto de humillaciones, malos tratos, persecuciones y asesinatos por parte de quienes se resistían a ser cristianizados, o por los grupos de apóstatas que abandonaban las misiones para seguir con la vida a la que estaban acostumbrados. De inmediato la orden franciscana tomó la decisión de formar escuelas de misioneros. La primera de ellas aparece en la ciudad Querétaro en 1682 con el nombre de Colegio de la Santa Cruz, el segundo lo ubicaron en Guatemala, con el nombre de Cristo Crucificado entre 1694 y 1700. Es en este lugar en donde aparece el primer registro escrito de Fray Antonio Margil de Jesús, quien en 1704 funda en la ciudad minera de Zacatecas el Colegio de Nuestra señora de Guadalupe (Vilaplana,1763, p.56).

El perfil de los egresados debía estar encaminado al sacrificio, la humildad y la entrega total a la práctica doctrinal. Sin duda uno de los grandes ejemplos de ello fue Fray Antonio Margil de Jesús, quien parecía reunir todos los requisitos para aparecer en un plano superior con relación a todos los demás misioneros. (Espinosa) menciona que "su hermano en Cristo, Fray Martin del Hierro describía la forma festiva en que era

recibido a su llegada en los pueblos, destacando los esfuerzos que los pobladores hacían para su acogida" (1972, p.15).

La interpretación vocal de sus alabados, llamados viejos, eran encausados a rendir culto a una deidad suprema capaz de controlar la tierra, las plagas, la cosecha, las lluvias, la vida e incluso la muerte. Esta percepción, según (Mendoza) de omnipotencia, permitía que se ejecutaran lo mismo durante la siembra, la cosecha que, al despedir a los amigos y seres queridos, hacia su última morada. (1995, p.39)

En este constante afán de regar por todos los confines la semilla de la fe, Fray Antonio Margil en un recorrido por la región de Coahuila y Texas, funda en los límites del río Sabinas el 15 de mayo de 1714 la primera de las misiones del colegio de Zacatecas, aprovechando la presencia de sus hermanos franciscanos del colegio de Querétaro, a quienes se les atribuye la fundación del lugar. Fiel a la devoción que profesaba a la Santísima Madre, Nuestra Señora de Guadalupe, le puso su nombre. El sagrado lugar se encontraba a tan sólo un par de leguas de la misión de San Miguel Arcángel, también fundada por los miembros del Colegio de Querétaro. La segunda vez que visitó estos lugares, se hizo acompañar por 7 religiosos de los colegios de Santa Cruz y Guadalupe, con la finalidad de levantar las misiones caídas por los ataques de los apóstatas y fundar algunos en los lugares donde fueran necesarios. De esta manera reconstruyen La misión de San Antonio de Valero cercano al presidio de Béjar y erigen en 1720 la que fue considerada como la más hermosa y grande misión de Texas, dedicada a San José. En 1721 el Gobernador de Coahuila y Texas,

el marqués de San Miguel de Aguayo le busca para solicitarle que hiciera renacer una gran cantidad de misiones que se encontraban abandonadas. (Marrón, 2015, pp. 16-19) Esto incluía las pequeñas comunidades de creyentes que habitaban en su hacienda. Finalmente, Fray Antonio muere el 6 de agosto de 1726 en el convento de San Francisco de la ciudad de México, lugar en dónde fue sepultado, se hicieron múltiples esfuerzos por parte de la congregación durante los siglos XVIII y XIX para obtener su beatificación, logrando solamente un decreto que reconoce sus virtudes como un héroe de la actividad misionera en nuestro país (Idem, p. 17).

Entrando en el tema de los análisis de las piezas en cuestión, observamos que existe una diferencia marcada entre los que es un alabado y una alabanza. La idea principal de los evangelizadores era erradicar en su totalidad la idolatría, de tal suerte que se debía encontrar un símbolo que sustituyera la importancia de estos ídolos. Los franciscanos lo encontraron en la parte culminante de la celebración de la misa, que es justo cuando el cuerpo y la sangre de Cristo se comparten, emulando la acción realizada por Jesús durante la última cena, así que aprovecharon esta situación para promover entre los indios la devoción a la eucaristía. Los cantos tienen como característica esencial que principia siempre con la palabra alabado. Por el contrario, la alabanza es un canto dedicado a cualquiera de los santos o vírgenes que conforman la corte celestial (Torres, García, 1978, p.14).

Debo aclarar que existen alabados franciscanos y agustinos y la diferencia entre ellos radica en la finalidad, mientras que los primeros exaltan el momento cúspide de la eucaristía, los segundos incitan a vivir el sufrimiento de Cristo ante su muerte. A pesar de esto, existen una gran cantidad de similitudes, de entre las cuales, tal vez la más significativa sea la técnica de interpretación, basada en una antiquísima forma de la emisión y colocación de la voz, que otorga una tímbrica conmovedora que convierte el canto en una oración pública (Pérez, Suárez, 2017, p. 1077).

A pesar de que la música tradicional oral no cuenta con una etiología debido a su naturaleza, la ejecución en los primeros siglos de la cristiandad estaba basada únicamente en el oído musical y su trasmisión era de manera oral. (Jeffrey, 1992, p.45) Por esta razón no cuenta con una forma escrita que nos sirva como vestigio de la altura, color y duración sonora de las voces. En el caso de los alabados que nos atañen, tienen cierto tipo de estructura rítmica y melódica, igual que las que presenta el alabado viejo, también llamado alabado grande, difundido por el Fraile Antonio Margil de Jesús. Existen alabados para plantar la semilla, para cortar la cosecha, los festivos, los procesionales y los mortuorios. De este último nos encargaremos, debido a que son los que se presentan con mayor frecuencia en la ex hacienda de San Francisco de Patos.

Aunque algunos autores se refieren a los alabados como piezas sin "acompañamiento, cantadas al unísono y sin una métrica o medida uniforme". (Canelos, 2002, p.34) encontré cierta rítmica como podemos observar en el alabado de despedimiento, el cual se escucha también la región chiapaneca, en Oaxaca y Guatemala, además, obviamente de Zacatecas y General Cepeda.

Despedimiento.

(Adiós acompañamiento)

I
Adiós acompañamiento
Que me han estado velando
Ya se llegó la hora y tiempo
De que me vayan sacando.

II
Donde fue mi habitación
Adiós el triste lugar
Adiós, amigos del alma
Que hoy me vienen a sacar

III
Adiós padre de mi vida
Madre de mi corazón
Llegó la triste partida
Para la eterna mansión.

IV
Adiós, hijos de mi vida
Hijas de todo mi amor
Ya voy para el camposanto
Por mandato del señor.

V
Adiós, hermanas y hermanos
Válgame la virgen pura
A convertirme en gusanos
Me voy a la sepultura

VI
Adiós mis queridos suegros
Nietos en todo lugar
Por amor de Dios les pido
Que hoy me vengan a cargar

VII
Adiós mis queridos amos
Ya me voy al triste olvido
Adiós, mi casa querida
En donde estuve tendido.

VIII
Hijos míos yo no quisiera
Escuchar su triste llanto
A que me coma la tierra
Ya me voy al camposanto.

IX
Quédate esposa con Dios
Ya me voy a separar
Nos veremos ambos dos
En el santo tribunal.

X
Adiós todos mis parientes
Me despido en general
Dispensen hoy las molestias
Por venirme a acompañar.

XI
Adiós compadre querido
Ya me voy a sepultar
Al sepulcro del olvido
Donde hemos de ir a parar

XII
Adiós mundo delicioso
Donde tuve que triunfar
Ya llegó el día riguroso
De empezar a compurgar

XIII
Adiós astros y luceros
Luna, sol y firmamento
Que fueron mis compañeros
Adiós arenas y vientos.

XIV
Bendito sea para siempre
Mi Jesús sacramentado
Amigos, deudos, parientes
Lleven mi cuerpo cargado

XV
En fin, mi querida esposa
Ahí te dejo a mis hijitos
Me voy a la sepultura
Por los siglos infinitos

XVI
Pero si voy al infierno
Por no haberme confesado
Y en castigo del señor
Vaya yo a ser condenado

XVII
Espero que San Gregorio
De ahí me ha de sacar
De aquél santo purgatorio
Donde voy a compurgar

XVIII
Alaben hoy hermanitos
Al patriarca San José
En el cielo y en la tierra
Y en todo lugar amén.

Para establecer un análisis del alabado debemos observar primero, que la obra no comienza con esta palabra, la encontramos hasta el verso número dieciocho. Sin embrago, debemos recordar que la finalidad de estos cantos franciscanos es enaltecer la eucaristía, que sólo otorga con la absolución de los pecados, realizada después de la confesión, sí esta no se realiza se corría el riesgo de ir al infierno o al purgatorio, como muestran los cuartetos XVI y XVII (Jiménez, 2015, p. 37).

El canto es interpretado en primera persona, es decir, como si el difunto estuviera hablando y agradeciendo a las figuras importantes que le acompañaron en el transcurso de su paso por la vida terrenal, siguiendo los patrones de una familia tradicional. Padres, esposa, hijos, nietos, suegros y en segundo término compadres y amigos. El contacto con las labores cotidianas, esencialmente campiranas, también hace presencia en el cuarteto XIII, puesto que se despide de los astros, necesarios para el ciclo agrícola además de los vientos y la arena como símbolo de la tierra. Llama la atención la cuarteta VII, en la que da su adiós a los amos, mientras es destinado al olvido con su partida, lo que muestra una evidencia de la ejecución de los cantos desde la esclavitud de las encomiendas hasta el peonaje de las estancias, mayorazgos y haciendas.

Los franciscanos tenían una tendencia a lograr una erudición entre los indios, instruyéndoles en formas literarias. Posiblemente los cantos en cuestión sean descendientes directos de los romances, género que se encontraba en boga durante la conquista en el viejo continente. Dicha expresión escrita está formada por versos octosílabos con rima asonante en

los pares y donde quedan sueltos los impares. Los alabados de Margil de Jesús tenían en su mayoría una estructura silábica de cuartetas con "rima parcial, en algunas estrofas asonante y en otras consonantes". (Jiménez, 2015, p. 32)

a-a asonante

b-b consonante

En el caso del despedimiento, se sigue este patrón en las estrofas I, V, VII, VIII, XIII, XIV, XV y XVI exceptuando el V, que muestra rima consonante en los cuatro versos.

I, VII, VIII, XIII	a-a asonante	V	a-a consonante
	b-b consonante		b-b consonante

En los cuartetos III, IV, VI, XI, XII y XVII. Se aprecia que cambia la estructura, los versos impares son octosílabos, mientras que los pares tienen únicamente siete sílabas, de los cuales el III y el IV conservan la misma rima y el resto de los mencionados aparecen como consonantes.

III y IV	a-a asonante	VI, XII y XVII	a-a consonante
	b-b consonante		b-b consonante

Encontramos una tercera variante dentro de la estructura en el que todos los versos son heptasílabos, también llamados alejandrinos, el caso del II y XVIII siguen la rima parcial y en el IX la consonante.

II y XVIII	a-a asonante	IX	a-a consonante
	b-b consonante		b-b consonante

Los alabados dedicados a la partida de un ser querido no pueden ser entonados por cualquier persona ni en cualquier circunstancia, deben

ser interpretados únicamente en presencia del cuerpo, de lo contrario, piensan que es una forma segura de atraer a la muerte. Por esa razón los encargados de su ejecución, son pobladores que se preparan para realizarlos, dispuestos siempre al momento de ser necesitados y forjados en la fe católica, entendiendo que el canto establece una perfecta comunicación entre el ser humano y Dios, debido a que emana de sus adentros. (Ratzinger, 2006, p.115) La ejecución de los alabados viejos se realizan a través del resonador de pecho, cantada a dos voces, la voz principal corresponde a la de barítono y la de tenor al del compañero, quienes cantan una cuarteta y se contesta por un grupo de cantores compuestos por un contingente de 5 a 8 personas.

Como podemos observar la interpretación de la pieza es muy sencilla. Cada nota corresponde a una sílaba de la obra. Aunque no es una constante, en algunos ejidos se comienza a cantar en Do mayor y después de haber cantado dos o tres versos se incrementa un tono. De manera tal que se termina el alabado cantando en Sol y en ocasiones alcanzan el Si. Todos los alabados que encontré en el área de investigación son ejecutados a capella y en tonalidad mayor. Siguen un patrón rítmico similar y es interpretado la mayoría de las veces por hombres, quienes tenían cercanía con el finado o sus familiares. Es probable entonces que el canto de despedimiento no sea un canto dedicado a la muerte propiamente, sino un agradecimiento póstumo a la gente a la que se amó en vida, o quizá, la reiteración del compromiso simbólico de cargar por vez final con el cúmulo de recuerdos guardados para siempre en un fúnebre cajón de madera.

Al cabo de cuatro años de investigación en los ejidos la Paz, el Nogal y San José, me he percatado que aún se conserva la devoción que los franciscanos dejaron a su paso por el hoy municipio de General Cepeda, así como la riqueza heredada por Fray Antonio Margil de Jesús y su peculiar forma de evangelizar, que sigue latente ante la inminente amenaza de lo que nos aferramos a llamar progreso.

Bibliografía.

-CANELLOS, Nicolás. (2002). Antología de Literatura Hispana de los Estados Unidos. Houston: Arte Público Press..

-ESPINOSA, Fray Isidro Félix. (1972.). El Peregrino Septentrional Atlante. México: Porrúa.

-JEFFERY, Peter. (1992). Ethnomusicology in the Study of Gregorian Chant. Chicago: Universidad de Chicago.

-JIMÉNEZ, René Carlos. (2015). Diferencias entre alabado franciscano y el agustino. Veracruz: Universidad Veracruzana.

-MARRÓN, Gustavo Watson. (2015: 17-19). «Fray Antonio Margil de Jesús y su Relación con Santa María de Guadalupe.» Formación y Espiritualidad.

-MENDOZA, Vicente T. (1995). Estudio y Clasificación de la Música tradicional Hispánica de Nuevo México. México: Fondo de Cultura Económica.

-PÉREZ, Héctor Luis Suárez. (2017). Religiosidad Popular. Cofradías de Penitencia. León: Conservatorio Profesional de Música.

-RAMÓN Mata TORRES, Helia GARCÍA Pérez. (1978). El Alabado Viejo y la Boda de Indios. Guadalajara: Colegio Internacional.

-RATZINGER, Joseph. (2006). Arte y liturgia. Introducción al Espíritu de la Liturgia. Roma: San Pablo.

-TORRES, Raúl Medina. (2012). La Capilla de la Catedral de México. México: Fondo de Cultura Económica.

-TURRENT, Lourdes. (1993). La Conquista Musical de México. México: Fondo de Cultura Económica.

-VILAPLANA, Fray Hermenegildo. (1763). Vida Portentosa del Americano Septentrional Apóstol el V.P. F. Antonio Margil de Jesús. México: Imprenta de la Biblioteca Mexicana.

Lic. José Castillo Santamaría

Licenciado en Historia.

Catedrático de la Benemérita Escuela Normal de Coahuila.

Mesa 4

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena

La cultura y mentalidad de manejo tecnológico y ambiental en San Esteban de la Nueva Tlaxcala.

Tomás Martínez Saldaña

Introducción

La historia y la economía coahuilense en la frontera del norte de México y el suroeste texano de los Estados Unidos han estado más unidas de lo que se acepta y percibe. Esta región comparte la misma cuenca y tiene ligas sociales y culturales que poco se estudian. Conforma una región comercial e industrial integrada desde hace más de cuatrocientos años con colonos, rancheros, ganaderos, gambusinos, vaqueros, cuatreros, abigeos, frailes, curas, predicadores, así como por presidios, misiones, ranchos, estancias, haciendas, plantaciones, empresas y maquiladoras. El cruce fronterizo de infinidad de personas y productos une a las dos zonas en un solo destino. Este empuje ha ido generando con el paso del tiempo aspectos menos conocidos y más profundos como la identidad y pertenencia de los norteños fronterizos sureños americanos. Coahuilenses y texanos buscan una identidad que los ate a su terruño, un símbolo y una atadura, una memoria algo que los identifique con su familia, su tierra, su cultura y pueblo.

El interés por reconocer nuestros orígenes y nuestro pasado y allí echar raíces en nuestra identidad lo han cultivado literatos, historiadores, periodistas, los políticos usufructúan este interés, los religiosos defendiendo sus iglesias, aunque no siempre se estudian las raíces materiales mismas. Este ensayo estudia las raíces materiales y culturales de la identidad. Así se propone encontrar rasgos de la identidad coahuilense en la presencia agrícola e hidráulica de pueblos, ciudades, ranchos y establecer elementos para entender el pasado y presente de los habitantes de Saltillo y su zona circundante. Así se expondrán los resultados humildes que retratan a nuestros antepasados, el revelar este pasado ayudará a reconocer sabiduría y entendimiento para enfrentar las sequías, la erosión, la destrucción ambiental y quizá a reconstruir nuestra identidad de mejor manera.

El estudio se enfoca a conocer la herencia cultural material derivada de las tradiciones agropecuarias e hidráulicas de la región utilizando la etnohistoria del pasado y la etnografía contemporánea. El estudiar esta herencia con instrumentos no convencionales permite reconstruir la vida material, la historia económica y la capacidad de sobrevivencia de las comunidades irrigadoras que han subsistido por varios siglos. La región que se analizar se circunscribe alrededor de la ciudad de Saltillo y a la cuenca del Río Grande o Río Bravo y se elude el estudio de la mitad de la frontera que va desde Tijuana- San Diego hasta ciudad Juárez –El Paso. Se estudia la región incluida la cuenca baja del Río Grande. La división política generada en 1848 en el norte de México, provocó una diferenciación que no borró la herencia cultural que es la que se busca encontrar.[1]

El Proceso colonizador hidráulico agrícola en el Noreste mexicano

El proceso colonizador del norte de México tuvo varias facetas, la primera se dio casi paralela a la caída de la ciudad de Tenochtitlan. Desde el año de 1522 hasta 1540 se contaron diversas expediciones de exploradores, de misioneros y de colonizadores que llegaron al corazón de la Gran Pradera norteamericana en busca de almas, de las ciudades de oro de Cíbola y Quivira, de las Amazonas y de la Fuente de la Juventud. De este proceso pocas fundaciones se lograron como San Miguel del Espíritu Santo o Culiacán en el occidente y San Agustín de la Florida, pero en el centro y norte de la Nueva España no se vio involucrado por el peligro formidable que representaban las tribus de bárbaros o de indígenas chichimecas como les llamaban los tenochcas a las hordas de recolectores y cazadores que merodeaban a partir del Bajío. El proceso colonizador del norte moderno se dio en una segunda faceta porque se tardó ochenta años en doblegar la barrera chichimeca. Gracias al descubrimiento del cinturón de plata de las minas de Pachuca, Guanajuato, Zacatecas y Santa Bárbara se buscó la pacificación efectiva del norte. El proceso tomó cincuenta años al terminar lo que se conoció como la Gran Guerra Chichimeca. Incluyó

1 El estudio de la Cuenca del Río Bravo implica conocer la parte mexicana, así como la parte del Alto Río Grande que va desde el mismo punto fronterizo formado por ciudad Juárez - El Paso hasta la región sur del estado de Colorado. La razón de esta división es metodológica y en este ejercicio apenas se puede barruntar algunas líneas de análisis para una parte de la historia y vida fronteriza. Así la región de estudio abarca la región norteña de los estados de Tamaulipas, todo el estado de Nuevo León, de Coahuila y de Chihuahua, una parte del estado de Durango y Zacatecas y San Luis Potosí por parte de México y el sur de Texas, todo Nuevo México y el sur de Colorado. La región abarca los estados coloniales fronterizos cuya colonizadora partía de Tampico, corría por San Luis y se seguía hasta Durango, así como las avanzadas de Saltillo, Monterrey, Parral y Chihuahua. Con el paso de los años para fines del siglo XVIII se incluyó el Nuevo México que llegó a abarcar hasta el sur de Colorado

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

esta pacificación la fundación de presidios, de pueblos fortificados, de misiones en la zona como Villa de Llerena, Guadiana, Mazapil y el fuerte de Santiago del Satillo, también estuvo presente la fundación del malogrado Luis de Carvajal de Monterrey, pero no fue sino hasta 1590 en que se contó con una seguridad efectiva para seguir la colonización.

La guerra chichimeca marcó la frontera novohispana a donde llegaron soldados, cazadores, mineros, misioneros y colonizadores que establecieron presidios, misiones y pueblos. Al inicio la frontera abarcaba una línea divisoria arriba de Querétaro, Guanajuato, de San Luis Potosí, Zacatecas y Jalisco, En esos años se inició la penetración de cazadores de fortuna y de criadores de ovejas y vacunos que fueron abriendo la frontera. Los primeros que se enfrentaron a los chichimecas fueron los pastores y sus rebaños que se aventuraron a pastar en tierras hostiles, detrás de ellos venían los magnates mineros que no podían establecerse y explotar minas el acoso y saqueo de las bandas desde 1542 al término de la Guerra del Mixtón. No fue sino hasta 1590 con la colonización tlaxcalteca que quedó establecido el camino hacia el norte y se empezó en forma real la colonización. Estos cuarenta años permitieron modificar los procesos colonizadores ya que se modificó el proceso misionero utópico franciscano generando un nuevo sistema misional a base de estructuras socioeconómicas organizadas por los jesuitas y los mismos franciscanos. Como la colonización norteña se vio precedida por gambusinos y ganaderos que generaron variados conflictos con los grupos étnicos y provocaron cambios ecológicos irreversibles en algunas regiones. Por esta razón la dinámica

de la colonización norteña, no se basó en el tributo ni en el trabajo forzado. En la zona apareció una clase de señores libres desprovista de carácter étnico, atrevida, montaraz, autónoma, alegre y franco o sea el primitivo hombre de la frontera que sirvió de soldado, campesino, gambusino, pastor y labrador cuyo origen étnico proviene de un champurrado de razas.

La penetración agrícola en la región norteña se da después de la desaparición de la Guerra Chichimeca y esta es la que consolida de forma definitiva a la región. Los colonizadores agrícolas llegaron al norte de México y sur de los Estados Unidos. No fueron europeos sino novohispanos agricultores criollos, mestizos e indígenas que compartían una cultura hidráulica y agrícola mestiza de más de 50 años. Quienes se establecieron a finales del siglo XVI y se fueron expandiendo hasta finales del siglo XIX.

Es interesante conocer el bagaje técnico de estos agricultores que se aventuraron a llegar hasta los confines de la Gran Pradera. El cual puede ser rastreado a partir de 1600 porque los descendientes de los colonos fueron generando procesos de colonización y expansión, que tuvieron tres facetas, la privada de los señores de mineras y ganados, la oficial de la colonización religiosa y la pacificación militar y colonización agrícola y por último la colonización espontanea que se dio desde el principio del proceso. Esta última fase se condujo por dos vertientes.

La colonización privada tuvo dos vertientes, la primera surge de Zacatecas con los Ibarra y llega hasta Durango la cabecera de la Nueva donde Francisco de Ibarra coordina la colonización agrícola con colonos venidos del centro de México estableciendo grupos en Nombre de Dios,

en Guadiana y en San Juan Bautista de Analco, hoy Durango, lleva su conquista hasta Mazapil, Parral donde funda un presidio, poco tiempo después y gracias a los auspicios de don Jerónimo de Orozco visitador general de la Nueva Galicia don Rodrigo del Río de la Loza gobernador general de la Nueva Vizcaya incluye los colonos tlaxcaltecas de Santa María de la Paz de la Nueva Tlaxcala en Chalchihuites. Estos tlaxcaltecas inclusive apoyaron la penetración de Oñate a Santa Fe en donde establecen el pueblo de San Miguel de los Naturales y forman una cadena de pueblos hortelanos que salen de Durango, Santa María del Río, Cinco Señores, Santa Bárbara, Parral, San Bartolomé, hoy Valle de Allende, Santo Niño en Chihuahua, El Paso del Norte y Santa Fe. Este camino con el tiempo generaría cuatro núcleos culturales desde la ciudad de Durango donde radicaba el obispo, en Parral donde radicaba el gobernador, Chihuahua el Paso y Santa Fe.

Una segunda vertiente auspiciada por el mismo gobernador don Rodrigo del Río de la Loza y coordinada por uno de sus lugartenientes Francisco de Urdiñola se realiza en la misma Nueva Vizcaya en su sección oriental donde se fundó años después la Provincia de Coahuila donde la fundación de San Esteban de la Nueva Tlaxcala como pueblo gemelo del Santiago de Saltillo, probó ser la punta de lanza de la colonización norestense. Allí fueron establecidas en 1591 84 familias tlaxcaltecas que al correr de los años se expandieron por Coahuila, Texas, Nuevo León y Tamaulipas. Esta colonización fue tan importante que de allí se derivaron tres núcleos culturales importantes el mismo, Saltillo, Monterrey, Monclova, y San Antonio.

Este proceso condujo a la fundación de pueblos agricultores asentados en áreas abiertas al riego y en zonas de temporal, algunas de las obras realizadas en esa época han sobrevivido y por ellas podemos entender cuál fue su fuerza y su capacidad de sobrevivencia en la región. Llama la atención en particular la obra de irrigación que es un patrón común en las comunidades rurales asentadas en Coahuila y Nuevo las que se expanden hasta Texas, donde apenas se guarda recuerdo y en Nuevo México donde han florecido hasta estos días. Es por eso que la agricultura irrigada supérstite nos facilita el estudio de la herencia mesoamericana a en las regiones con riego.

La expansión agrícola y la expansión imperial hispana

La expansión agrícola se inició desde que los colonizadores penetraron a la altiplanicie norteña y al desierto chihuahuense. Esta expansión comenzó con las utopías de Fray Marcos de Niza y las conquistas de Coronado en 1540. Hubo otros intentos fallidos como las capitulaciones del Nuevo de León a Luis de Carbajal que abre una entrada por el oriente de la Nueva España, pero que no deja nada definitivo: La penetración minera de los vascongados en Zacatecas, Sombrerete y Durango para 1560 y 1570 lo único que provoca es la exacerbación de la guerra porque esta expansión fue básicamente minera y ganadera. Es la última generación de estos vascos que logran al fin abrir la colonización, pero gracias a la agricultura, Francisco de Ibarra, Francisco de Urdiñola y finalmente la expedición de 1598 para la conquista del Nuevo México con don Juan de Oñate.

A partir de 1590 la frontera y la región norteña definida ofrecen una variedad de sistemas de riego que tienen antecedentes coloniales. Destacan las fundaciones establecidas por los tlaxcaltecas colonizadores que llegan a la región por las Capitulaciones de Tlaxcala de 1591 en particular las fundaciones de San Miguel de Mezquitic, San Sebastián de Agua de Venado, San Jerónimo de Agua Hedionda, San Esteban de la Nueva Tlaxcala, San Miguel de Colotlán y San Andrés – Chalchihuites.[2]

La presencia tlaxcalteca y mesoamericana en las zonas de riego se concluye y se adivina, pero formalmente está por estudiarse, aunque ya hay evidencias de que manos tlaxcaltecas construyeron presas, bordos canales, así como pueblos, iglesias y moradas. Estas evidencias arqueológicas y etnográficas han sido recogidas por geógrafos e historiadores en especial para los pueblos y ciudades que han tenido suerte que su acerbo documental o arqueológico ha sido respetado, tal es el caso de Santa María de las Parras hoy Parras de la Fuente Coahuila, donde se hizo un estudio de la presencia de la tecnología hidráulica en las presas, cajas de agua y canales de riego que da como resultado la única prueba de tecnología mesoamericana utilizada en el norte de México en el siglo XVII.

No es el caso de la jurisdicción del pueblo de San Esteban del cual no quedan más que recuerdos, algunos detalles de sus iglesias, su convento y sus archivos, y algunos asentamientos pero podemos reconstruir idealmente el sistema hidráulico que abarcaba unas tres leguas cuadradas

2 Estas fundaciones surgieron gracias a la migración colonizadora de las 400 familias efectuada en 1591 por acuerdo del virrey y los señores de Tlaxcala, se realizo en base a las capitulaciones y a los derechos tlaxcaltecas . Las fundaciones han sobrevivido hasta la fecha como cabeceras municipales o como parte de ciudades capitales de estado: San Miguel de Mesquitic y San Sebastián y San Jerónimo son ahora Miguel Carmona y Venado SLP , San Esteban y Tlaxcalilla son a ahora parte de Saltillo y San Luis Potosí. Chalchihuites existe como pueblo del mismo nombre en Zacatecas y San Andrés es ahora Jiménez del Teul Zac.

o sea un cuadrado de unos 15 kilómetros por lado, sumando unas 5300 hectáreas en el valle de Saltillo, de las cuales 20 caballerías eran de labor o sea unas ochocientas hectáreas y aprovechaba una gran cantidad de corrientes de agua que le permitieron la construcción de innumerables obras hidráulicas, inclusive en el mismo asentamiento de San Esteban existían unas 200 o quizá el doble de hectáreas surcadas de acequias madres, acequias secundarias, regaderas, presas, represas, la mayoría de ellas convertidos en cimientos de la moderna ciudad de Saltillo.[3]

Un caso paralelo es la antigua misión de San Juan Bautista del Río Grande que contaba con 50 kilómetros de canales y su misión de San Bernardo, donde se menciona que en su época de apogeo llegó a tener cerca de 70 kilómetros de canales lo que obligaba a los frailes a contratar gente que los apoyara además de los indios de misión, estos contratados quizá eran tlaxcaltecas que conocían de estos menesteres, (Meyer, 1997, p. 73).[4]

Otro caso representativo fue Bustamante N.L. el antiguo San Miguel de Aguayo que tiene documentación del siglo XVIII y conserva sus sistemas hidráulicos más o menos intactos, allí todavía se observan las

3 El Doctor Butzer revisó las presas sobrevivientes en Parras Coah y las describe en forma detallada, y concluye que una de esas presas ofrece información relevante porque en ella encuentra la estructura que consta de palos de madera colocados verticalmente uno junto al otro, clavados dentro de una piedra e incrustada en un mortero de cal y arena , esta estructura como palizada, construida con tallos de sauce comúnmente de un diámetro de 5 a 10 cm. Representa una tecnología muy diferente. Que se puede concluir que representa una tradición arquitectónica mesoamericana, y difiere esta construcción de las cajas de agua que tienen un sistema de construcción europeo. Véase Butzer pp.137 en "Butzter Karl " Tecnología de irrigación tlaxcalteca : mito o realidad " Cabazos et al. en Constructores de la nación la migración tlaxcalteca al norte de la Nueva España , Biblioteca Tlaxcalteca , Colegio de San Luis, Gobiernodel Estado de Tlaxcala. 1999.

4 Meyer menciona que a los indios de Tlaxcala se les otorgó tierras y agua para la nueva comunidad de San Esteban de la Nueva Tlaxcala en el distrito de Saltillo, recibieron tres leguas cuadradas de tierra , el equivalente de 5 266 hectáreas, de las cuales veinte caballerías , unas 850 hectáreas fueron designadas como labores, Esta fue una concesión extraordinariamente generosa de tierra de riego y sin duda refleja la posición privilegiada que tenían los tlaxcaltecas durante el período colonial debido a la ayuda que prestaron a los españoles durante la conquista y pacificación posterior de la Nueva España Meyer Micahel: El agua en el Suroeste Hispánico ,una historia social y legal 1550-1850 , CIESAS_IMTA México 1997 pp 130 . El mismo autor menciona como fuentes de las concesiones de tierras y aguas de San Estebana a De Thomas de Uribe Bracamonte al sr. Fiscal 20 de diciembre de 1702 AGN Tierras vol 1427 , exp 13 así como en Testimonios de autos hechos sobre providencias y conberziones de la provinzia de Coaguila, año de 1712 AGI audiencia de Guadalajara 142.

obras realizadas en el transcurso de los años, los vertedores, los partidores y los sistemas fundados desde don Ambrosio de Llanos y Valdés, obispo de Monterrey, casi cien años después de la fundación de San Miguel. El sistema modernizado alimenta a huertos de nogales, pero perdió sus huertos complejos productores de higos, naranjas, manzanas y nueces. En esta comunidad todavía sobreviven estructuras culturales alrededor de la imagen del Santo señor de Tlaxcala, como cofradías, ceremoniales del agua, danzas, así como estructuras hidráulicas de uso y usufructo de reparto y derechos de agua.[5]

La destrucción de la herencia agrícola e hidráulica base de la memoria colectiva y de sus recuerdos ha sido una constante a partir del gobierno del presidente Juárez.[6]

La Expansión hidráulica en el árido novohispano

El elemento común que se encuentra en el árido novohispano ubicado más allá de la ciudad de Durango, San Luis Potosí y Tampico era por un lado el Gran Tunal y por otro la gran estepa del desierto chihuahuense que se extiende desde la Sierra madre occidental hasta la Sierra Madre Oriental que cubría hasta la gran pradera norteamericana. En esta vasta región aparecen dos importantes centros hidráulicos que fueron focos de colonización agrícola. Los oasis norteños y la cuenca del Río Grande

5 Veáse Elizabeth Butzer Historia social de una comunidad tlaxcalteca, San Miguel de Aguayo ,Bustamante N.L 1686 1820 Archivo Municipal de Saltillo , Dpto. de Geografía University of Texas Saltillo Coah México 2001.

6 Hay que retomar los estudios iniciados por el dr. Búster y su grupo quienes reconocieron el lugar en un recorrido de campo, habrá que hacer investigación arqueológica en muchas regiones para certificar la antigüedad de los sistemas, su origen y su tecnología. Búster 1998

– Bravo. La expansión en esta amplia región se inició muy temprano, mediante los hatos ganaderos y pioneros mineros y gambusinos, pero cuya presencia en la zona no fue exitosa en el siglo XVI. La región estaba azotada por hordas de indígenas que no permitieron ninguna sobrevivencia, los primeros ganaderos llegados en 1575 a Santiago del Saltillo y la fundación del Reino de León no llegó a mayores ante el peligro inminente de los ataques indígenas. El indio en este siglo se volvió un formidable enemigo al aprovechar el caballo, instrumento básico para el aprovechamiento ganadero pero que en las primeras épocas en manos de los chichimecas se volvió un instrumento de ataque que no fue detenido por siglos. La colonización ganadera por sí sola no sobrevivió, no tanto porque no se pudiera sostener sino porque no se podía comerciar con los productos ganaderos con los chichimecas encima. La colonización se volvió indeseable, costosa ya no solo para los colonos sino para la Corona misma.

La estrategia de pacificación que permitió la colonización del norte novohispano se asoció a los sistemas que se generaron para que los indígenas se integraran al proceso de expansión y este proceso fundamentalmente fue la introducción de la agricultura mesoamericana en el norte. Así pues, no quedo otra mejor manera de entender la presencia mesoamericana que la búsqueda del manejo del riego a través de diversas fuentes y sobre todo del estudio de diversos sistemas hidráulicos. Hay que señalar que 80 años de presencia de tecnología europea en Tlaxcala generó procesos de hibridación tecnológica en Tlaxcala para fines del siglo XVI. Esta mezcla todavía es visible en los sistemas hidráulicos mo-

dernos tlaxcaltecas donde todavía es reconocible el sistema de achololes y de campos drenados en Tlaxcala y los sistemas de riego europeos.

En Tlaxcala para 1591 coexistían dos sistemas de riego, las evidencias que da la arqueología lo demuestran, así como las fuentes documentales estudiadas de la época. La mezcla de estos sistemas se corrobora con la formación de sistemas agrícolas complejos que abrazan frutas y cultivos europeos, así como americanos en un solo sistema, además existe constancia de este mestizaje en fechas tan tempranas como 1550 en las descripciones que hizo Diego Muñoz Camargo del convento de San Francisco y en muchos testamentos de la época.[7]

Los sistemas que pudieron haber sido transferidos hacia el norte novohispano fueron diversos, pero esta transferencia fue escalonada, primero se establecieron en los pueblos del norte colonial y de allí se difundieron al norte. Saltillo fue una fuente de germoplasma por años, después Parras se convirtió en otra sede de técnicos hortelanos, pero igual papel jugó Durango donde en las casas reales existía una huerta magnífica de donde se aprovechaba el germoplasma para todas las misiones y fundaciones norteñas, podemos imaginar que algo parecido sucedió en Álamos Sonora. Los sistemas derivados fueron los sistemas de huerto, de vega de río, manejo de apantles, metlepantles o sea de franjas irrigadas sembradas en las orillas con magueyes y árboles.

El riego propiamente dicho se dio en todas las regiones construyendo

7 El estudio del riego en Tlaxcala en el siglo XX nos conduce a concluir que los sistemas de riego por aniego, achololes, campos drenados y otros sistemas han sobrevivido gracias a que sirven de drenes en épocas de lluvia, ya no sirven como sistemas de riego porque el agua que acarreaban derivada de los ríos Zahualpan y Atoyac es inservible para riego por la contaminación industrial y urbana que acarrean. Ahora la mayor parte de los sistemas se basa en agua rodada derivada de fuentes modernas y algunos manantiales, de todas formas el agua se aprovecha de la misma cuenca y casi del mismo río pero purificada ,(véase los trabajos de Alba González Jácome, de

derivaciones de agua por canales o zanjas y acequias. En algunas partes estos sistemas fueron de vital importancia y algunos de ellos han sobrevivido cuatrocientos años, tal es el caso de Parras, Bustamante, algunas franjas de cultivo en Saltillo, en Colotlán y en Venado y Moctezuma. En los Estados Unidos en Santa Fe y en la zona aledaña a Colorado, En San Antonio apenas sobrevive un parque histórico que recuerda esta tradición, en algunas partes de la sierra Chihuahuense y en las estribaciones de la Sierra Madre Oriental como es en Aramberri en la zona alta de Nuevo León por la franja interna e Hidalgo por la franja externa en la llanura costera de Tamaulipas.

Existen en el norte zonas de cultivo de riego ocasional, basados en avenidas extraordinarias de agua, donde se han construido bordos y retenes y derivadores de agua para aprovecharla cuando las precipitaciones esporádicas se presentan, dicha tecnología está en uso en algunas regiones del el norte mexicano árido y es visible en San Luis Potosí, en Zacatecas, en Coahuila en Durango y en Chihuahua y es conocida como sistemas de abanico, riego estacional etc.

Existen también sistemas de temporal y huertos de temporal en regiones que tuvieron influencia mesoamericana así son reconocidos huertos "secos" de magueyes, nopales que se reconocen porque el sistema recuerda a la forma del sistema de riego consistente en una barrera protectora del viento y de la resequedad ambiental, adentro del huerto se siembran árboles seleccionados del desierto y se aprovecha su fruta

Tomás Martínez Saldaña y Enriqueta Tello, de Cesar Luna y de Teresa Rojas).

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

estacional, existe casi siempre un pequeño espacio irrigado de manera manual cerca del brocal de un pozo, de una ciénega o en un pequeño bajío húmedo donde se puede irrigar todo el año una fracción muy pequeña de terreno. Estos sistemas los encontramos vivos en San Luis Potosí, en Parras y en la barranca de Bolaños. Estas técnicas durante doscientos años fueron parte en el norte de lo que llamamos expansión agrícola e hidráulica vinculada a la expansión mesoamericana y la diáspora tlaxcalteca y se modificó y adaptó cientos de veces de acuerdo al entorno donde se estableció y logró florecer.

El uso y manejo del agua con tecnología transformó el entorno de diversos nichos ecológicos, la mayor parte de ellos se repite con estas características: un espacio protegido contra los vientos dominantes, una fuente segura de agua, una derivación de un río perenne o de un manantial, canalización del agua por acequias, regaderas y canales derivadores y una vegetación utilizada de manera exhaustiva para proteger el entorno de la evaporación. Es importante esta técnica que es visible en todas las huertas establecidas aún hoy en día porque la cantidad de agua que se podía utilizar era muy poca y la lograban magnificar gracias al uso de sistemas cerrados donde bajo las huertas había una gran humedad y fuera de las huertas una resequedad significativa. Este fenómeno es palpable en Parras, Nadadores, Lamadrid en Coahuila, en Bustamante, Hualahuises Nuevo León Hidalgo y Llera en Tamaulipas, en Colotlán, en Santa María de los Ángeles, en Ojo Caliente y Chimaltitán, en Jalisco, y en algunos pueblos potosinos donde en la zona de huertas o el pueblo mismo ubicado en las huertas en tiempos de calor se convierten en oasis de frescura.

En las huertas de San Esteban, Colotlán, Venado a partir de 1591 se dio inicio al uso de la flora local, en especial se utilizó el mezquite regional, además de los nopales nativos y los nogales. Los dos primeros para hacer barreras protectoras de los cultivares y el nogal para sombra y protección interna de los sistemas de riego. Todavía es observable esta vegetación en San Miguel de Mezquitic, en las cañadas de Santa María del Río y en Moctezuma y Venado. En Jalisco y Zacatecas en las cañadas de Bolaños y en los valles de Tlaltenango y Colotlán, se repite el fenómeno donde se establecieron los tlaxcaltecas o influyeron. En el occidente la fruticultura llegó antes de la colonización tlaxcalteca como lo demuestran las relaciones geográficas, pero al establecerse los colonos tlaxcaltecas se retomó y se utilizó otro árbol nativo de la región el guamúchil y el mezquite, además de nopales y órganos. En Tamaulipas de igual forma el guamúchil aparece en la protección de huertos, pero aquí se añade la coma, la palma, higuerones y otras plantas nativas de la llanura costera tamaulipeca.

Además, la utilización de la flora local ha servido para establecer los patrones de formación de los núcleos culturales en diversas regiones, así aparece una diferencia entre San Luis y Saltillo donde se vuelve más constante el uso de la flora local como el tejocote nativo y desaparecen algunas de las variedades americanas como los zapotes presentes todavía en San Luis. El uso mismo de estos recursos permitió el desarrollo de procesos para convertir los frutos en aprovechamiento humano, como el queso de tuna, el vino de tuna, el pinole, el vino y el pan de mezquite; además de las nueces.

En Saltillo no queda rastro de usos de la tuna y por el contrario la nuez se ha vuelto dominante en el curado de vinos, en la producción de dulces. Los huertos que fueron establecidos desde San Esteban en varios pueblos de Coahuila, Nuevo León y Texas, fueron una copia del sistema de cultivo de Saltillo, consistente en un núcleo compacto irrigado en forma de cuadrícula al interior protegido por barreras contravientos y con pisos al interior de los huertos para proteger la humedad, evitar la evaporación del agua y protección contra las heladas. El sistema hidráulico implantado en San Esteban tuvo un origen doble prehispánico de cultivo de anego, de chinampería, y europeo de uso de riego intensivo tipo valenciano. [8]

San Esteban construyó en dos kilómetros cuadrados, unas doscientas hectáreas de un complejo sistema intensivo de riego, rodeado de una espesa cortina de material vegetativo nativo de la región: palma, nogales, nopales, huisache, mezquites. Esta área era alimentada por lo menos por una acequia madre que venía del manantial principal de Saltillo, a esta fuente de agua se le añadían otras, además de varias sacas de agua del río en la zona baja. El mismo río tuvo diversas obras de derivación de agua que ayudaban al sistema de riego. No podemos señalar la cantidad de agua, pero quizá podríamos señalar que existían unos dos bueyes de agua o sea dos metros cúbicos por segundo, pero lo más importante era el manejo de este caudal, que era aprovechado sobre todo para manejar el ambiente generando un micro clima extremadamente productivo. Este espacio permitía que toda el agua fuera aprovechada y la poca que se escapaba era recuperada de inmediato. El manejo ambiental así facilitaba que un poco cantidad de agua irrigara una amplia zona con bastante éxito. El micro clima permitía la humedad ambiental necesaria para el cultivo y para generar diversos pisos ecológicos que aprovechaban el suelo, el aire y sobre todo la luz y la humedad.

Las acequias cubiertas por árboles no sufrían un calentamiento importante en época de estiaje y en el invierno permitían que no hubiese heladas que afectaran la zona productora. Las cortinas existentes a la orilla de la zona irrigada y las divisiones internas permitían que a pesar de bajas temperaturas no se helaran las cosechas y los árboles, arbustos y plantas. La zona irrigada se asemejaba a un enorme cuadro de ajedrez formado por múltiples cuadros protegidos por barreras de árboles productivos de frutas, de madera o de sombra. La orilla ofrecía una barrera múltiple tanto para el frío, como para el polvo y los animales. Dentro del este rectángulo de múltiples cuadros irrigados había cinco divisiones más importantes por donde circulaban las acequias madres y que distinguían a la población de San Esteban de Santiago del Saltillo y a los barrios así se dividía en cabecera San Esteban y cuatro barrios de los cuales reconocidos eran San Esteban, Santa Ana San José; cada barrio a su vez dividía su propiedad con otras barreras de árboles frutales a la orilla de la acequia madre y de los canales derivadores. No queda claro si en San Esteban se

8 Cuando se habla de los sistemas de riego existentes en la época prehispánica hay que hacer mención a los sistemas intensivos como el caso de las chinampas que son el modelo mas acabado de sistema de riego paleo técnico, previo al aprovechamiento de a energía fósil. Todavía en la actualidad se sigue considerando a la chinampa como el modelo ideal del cultivo y del aprovechamiento de los recursos. Por el contrario las tradiciones hidráulicas derivadas de España en los primeros momentos del contacto fueron las valencianas que eran las que estaban en franco proceso de producción. La tradición llegó por los frailes y por algunos colonizadores, estas fueron aceptadas por los tlaxcaltecas y quizá por los tarascos, pero no por los tenoxcas quienes tenían un sistema más complejo que lamentablemente entró en un proceso de destrucción. Para efectos prácticos los tlaxcaltecas fueron los más exitosos en apropiarse las tecnologías europeas y en difundirlas en la Nueva España.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

utilizó el sistema mesoamericano de riego o el valenciano, pero lo que si se aprovechó fue el manejo compacto del sistema que permitía la formación de un micro clima y de diversas melgas cultivadas intensivamente y separadas por las acequias y canales y protegidas por las barreras protectoras de árboles frutales y de flora nativa. Hay que señalar que no era un sistema hidráulico de campos drenados, como era el existente en Tlaxcala en el momento del contacto español sino una mezcla de sistemas. En San Esteban estaba ya presente la fruticultura europea aclimatada en Tlaxcala y al mismo tiempo la fruticultura mesoamericana como el tejocote, el Capulín, el aguacate, habiendo desaparecido el zapote, el chicozapote y algunas otras variedades llevadas desde el centro de México. Además, en el sistema se añadieron variedades del desierto como el nogal y el mezquite..

El manejo hidráulico en el sur de Coahuila

El sistema de San Esteban y que probablemente se haya desarrollado de manera temprana en Tlaxcalilla, S.L.P: fue un modelo repetido durante la colonia en todo el norte novohispano. Así el modelo agrícola hidráulico que se estableció en las colonias tlaxcaltecas es probable que se iniciara en varios lugares en forma simultánea, pero donde se desarrolló de manera completa fue en San Esteban. El riego se estableció porque se obtuvo la fuente más rica de agua del norte y por la capacidad de las tierras que se pusieron a disposición de los colonizadores, otros lugares colonizados como Mezquitic, Venado, San Jerónimo, Colotlán tuvieron limitaciones de agua para riego y tierras de cultivo.

Este modelo de agricultura intensiva se expandió a 19 fundaciones hechas por colonos de San Esteban a lo largo de 200 años y a un sinfín de lugares a donde llegaron en forma espontánea sus descendientes. Eso mismo sucedió de colonos venidos de Venado que colonizaron el sur de Nuevo León y parte de Tamaulipas. Esta expansión se debió al éxito logrado por la tecnología adoptada que se acopló a las fuentes de agua del norte, casi siempre muy escasas. El sistema se extendió a las fundaciones hechas por los presidios, por las misiones y hasta por los colonizadores europeos. Así el éxito más importante del sistema de riego norteño era que podía manejar los cambios de clima y conservaba a la humedad ambiental con lo que se lograba un manejo óptimo de los recursos hidráulicos de los oasis, de las pequeñas escorrentías, de las alfagaras y de toda fuente de agua.

El manejo de la humedad ambiental, conservando a resguardo de la sombra los canales, las atarjeas, los drenes, así como la zona de los cultivos es tan importante como el agua misma. Llama la atención en los recorridos modernos constatar que las fuentes de agua eran más bien modestas pero que las superficies irrigadas eran muy superiores a lo que ahora se pudiera regar con esa cantidad de agua. Así podemos concluir que los huertos tenían manejos ambientales para las altas temperaturas y para las heladas.

Poco después de la fundación de San Esteban y de Santa María de La Paz Oñate toma a los tlaxcaltecas para la fundación de la ruta del norte y en esta expedición fue la primera vez que los tlaxcaltecas como grupo

se incorporan a otros colonos ya que algunos colonizadores sobrevivientes de San Andrés y otros establecidos en Santa María de la Paz de la Nueva Tlaxcala en Chalchihuites se aprestaron a viajar al norte gracias a que uno de sus capitanes protectores fue incorporado a la excursión de Oñate, este gustoso llevó consigo a los habilidosos tlaxcaltecas. Al llegar a Santa Fe establecen un barrio el de San Miguel de Analco o de los naturales donde sobreviven.[9]

La entrada de Oñate al lejano norte fue importante por los resultados que se dieron y así un grupo de tlaxcaltecas venidos de la Tlaxcala colonial en 1591 tuvieron oportunidad de llegar hasta el territorio neomexicano. El recorrido lo hicieron saliendo de Guadiana y llegaron al paraje conocido como el Casco[10]. El recorrido siguió por San José del Parral, Santa Bárbara y por todo el camino del somontano de la Sierra Madre.[11]

Los intentos de establecimiento fueron exitosos hasta el Río Bravo donde se establecieron las misiones de Guadalupe y del Paso del Norte, continuaron su camino y en 1610 se funda Santa Fe. Las peripecias y

9 El reporte de este grupo tlaxcalteca ha sido estudiado por Frances Leon Swadesh quien señala que en 1610 al establecer Santa Fe un barrio especial fue construida para los colonos indígenas, a quienes se conocía como Tlaxcallan " así en Santa Fe el barrio de Analco fue supuestamente poblado por tlaxcaltecas y la Capilla de SanMiguel construida en el siglo XVII fue conocida como capilla de los indios Swadesh 1977 pp 23) , años después Rivera publicó el plano de Santa Fé para 1750 donde aparece el barrio una vez más con los sistemas de riego

10 El Casco era una hacienda ganadera que sobrevivió por muchos años en el municipio de San Pedro del Gallo en el estado de Durango. Al momento de la avanzada de Oñate el Casco tenía grandes terrenos de pastizales y agua , por lo que el contingente estuvo acampado casi dos años hasta recibir la orden oficial de continuar con la conquista del Nuevo México.

11 El recorrido de la Sierra Madre era un camino cercano a las faldas de la sierra porque permitía encontrar agua , en especial están varios ríos con agua continua que bajan de la Sierra como el Río Conchos que recorre un largo trecho pegado a la falda de la sierra alimentándose de innumerables arroyos y pequeños afluentes , por lo que volvió un camino muy seguro y muy transitado años después. Además en la región existían pastizales nativos que se conocieron como los Navajillales , o zacate navajita que es una gramínea dominante y que hoy en dia todavía se encuentra distribuida desde Queretaro hasta Colorado en las orillas de la sierra . Estas condicioneos facilitaron el camino de Oñate y de todos los que después vinieron detrás de él, incluidos Pancho Villa, los ejercitos revolucionarios, Hidalgo. Solamente la construcción del ferrocarril no hizo caso a esta estratégica ruta

fracasos sufridos por los españoles por más de cien años en la conquista, colonización y dominio del Nuevo México las sufrieron también los tlaxcaltecas porque en las primeras incursiones no tuvieron éxito como colonizadores ya que sus habilidades como maestros labradores no fueron necesarias.

Sus descendientes lograron establecerse de forma definitiva en Santa Fe cuando abrieron sus acequias, sus canales de riego, sus melgas y sus talleres y para finales del siglo XVIII ya tenían un barrio propio, San Miguel de Analco, o San Miguel de los Indios o de los tlaxcaltecas quizá con su gobernador y su cabildo y allí continuaron viviendo hasta que se amalgamaron e integraron definitivamente a la cultura santafeña.

Los Tlaxcaltecas aprovecharon la presencia hidráulica local, añadieron su propia tecnología y enriquecieron la flora y fauna local con el germoplasma exitoso en otras partes de la Nueva España. No conocemos registros posteriores de llegada de otros maestros labradores y constructores de caños, tajos, acequias y de injertadores y podadores, pero quedan evidencias de que para 1800 llegaban maestros tejedores de San Esteban hasta Santa Fe para enseñar el arte de los sarapes.

El riego en el norte tuvo diversas formas, pero las más importante fueron el uso de los oasis y sistemas derivados de pequeños manantiales y escurrimientos como los utilizados en San Miguel de Aguayo, en San Esteban, en Guadalupe, Purificación, en Hualahuises Bustamante, en Santa María de las Nieves del Río Blanco y otros pueblos. Estos sistemas permitieron el establecimiento de fundaciones de pueblos y huertos que

facilitaron el comercio y el transporte desde el centro de México hasta el norte. La producción agrícola y frutícola de estas regiones alcanzó proporciones comerciales significativas ya que una parte de esa producción era vinos y aguardientes que llegaban a las minas de Zacatecas, Parral. Muchos de los habitantes de uno de estos pueblos en el caso de Santa María de las Parras se volvieron hábiles hortelanos que se dedicaban a los injertos y manejo de huertos, cuya tecnología se hizo famosa y llegó hasta Santa Fe.

La otra fuente de agua en el norte fue el aprovechamiento de las riveras y cauces de los ríos y en el caso más significativo fue la utilización de la Cuenca del Río Grande. Bravo con sus escurrimientos y aguas broncas, derivaciones, sacas de agua, acequias, presas para el riego desde sus orígenes en el estado de Colorado en las Montañas Rocallosas hasta su delta en Matamoros Brownsville. El más importante sistema que se fundó se estableció en Santa Fe del Nuevo México donde para 1750 ya se habla de las acequias de los indios tlaxcaltecas y que eran la base de la sobrevivencia del barrio tlaxcalteca. En este barrio se habla de agricultores, de productores de fruta, de pan y de ciboleros que iban a la caza del búfalo una vez al año. Se hicieron famosos los chiles y la carne seca de esta zona y de allí se continuaron difundiendo en toda la región pasada la época mexicana. Todavía para 1870 se señala como época de expansión de los herederos de los colonizadores tlaxcaltecas en la cuenca del río Pecos, del Río Arkansas y de Río Canadia. Estos sistemas hidráulicos distribuidos en la región del norte de Nuevo México y sur de Colorado y una parte de

Texas y Kansas continúan en uso con tradiciones que recuerdan la presencia hidráulica mesoamericana del siglo XVIII.[12]

En la cuenca baja del Río Grande se encontraban los aprovechamientos del Paso del Norte, la misión de Guadalupe, San Lorenzo y otras colonias indígenas establecidas a ambas orillas de río. Los usuarios del agua construyeron pequeños sistemas hidráulicos, en base a derivaciones y sacas de agua desde donde corría una acequia madre y de ella derivaban canales, canaletas y regaderas, con las que fundaron huertas y predios irrigados, que producían fruta, alimentos, vinos que no eran de muy buena calidad pero que fueron registrados por los viajeros, por los capitanes visitadores de presidios y por los frailes predicadores y viandantes de todo tipo.

Este aprovechamiento de las aguas del bajo Río Bravo tiene un patrón común que es la tecnología mesoamericana mediante la presencia tlaxcalteca lo que llevó la tecnología hidráulica para su uso y aprovechamiento mediante sistemas hidráulicos construidos por pueblos de herencia tlaxcalteca como fue San Miguel de los Tlaxcaltecas en Santa Fe o San Lorenzo en el Paso del Norte. Dichas comunidades se asimilaron a la

12 La tradición cultural hidráulica de Nuevo México se sintetiza en una frase acuñada por los académicos que la han estudiado "*The acequia Culture*" la cultura de las acequias, tradición de aprovechamiento, uso y usufructo del riego, asií como su cuidado, mantenimiento y manejo jurídico que se conservó de forma de normas consuetudinarias por 200 años. Esta tradición además se use a otras tradiciones que van paralelas al riego como es el manejo de cofradías o mayordomías , rituales que sobreviven vinculados a las festividades de la Semana mayor o semana Santa con los hermados penitentes. Vinculados a las cofradías de los hermanos de Nuestro Padre Jesús, organizaciones tradicionales establecidas en la capital de la Nueva Vizcaya desde laepoca colonial en el Convento de San Agustín . en la ciudad de Durango , así como a los rituales agrícolas de festividades de Santos protectores del agua o de las cosechas como la festividad de San Isidro Labrador.
(vease el excelente trabajo de *The acequia culture* de Uribe José (--------) publicado en Santa Fé y la literatura de la expansión en la región en particular los trabajos de Jack Jackson, the Imaginary Kingdom, el excelente ejercicio de Miller Morris (1997) que nos describe la presencia de los tlaxcaltecas ciboleros y de la expansión agrícola y ganadera mesoamericana de los fundadores tlaxcaltecas de Santa Fe En el Llano estacado además del trabajo de la expansión ganadera de Sandra Myres (1969) y los ejercicios históricos de Richard Nostrand (1987). No hay que olvidar el estudio pionero de Max Moorhead sobre los apaches y la colonización , el presidio y otros trabajos que iluminan la historia de la presencia temprana de los hispanos y aliados en la región del Nuevo México . Finalmente hay que señalar el aporte preliminar de Marc Simmons (1964) sobre el papel tlaxcalteca en la colonización de las fronteras novohispanas, en particular del Nuevo México

fundación española y se confundían como tales ya que en estas latitudes las diferencias de razas y castas quedaba matizada ante el carácter fronterizo existente. Además, los colonos que se aventuraban hasta estos lares si tenían algún rasgo tlaxcalteca exigían y obtenían las prerrogativas que adquirieron sus ancestros en 1591.

Con razón o sin ella, muchos pobladores se basaron en el privilegio tlaxcalteca y se asentaron como tales en los lejanos pueblos del norte. La Corona y la administración de la Nueva Vizcaya no ponía muchos reparos ante estos nuevos señores del norte con tal de que se establecieran y colonizaran. La vastedad de las tierras septentrionales de la Nueva España no permitía legalismos con que cultivaran la tierra y produjeran fruta, hortaliza, carne, sebo y cueros para las minas era más que razón suficiente para declararlos hidalgos. Así gracias a su empeño, esfuerzo y unión estas fundaciones sobrevivieron y fueron la base de lo que después sería el estado de Chihuahua y el estado del Nuevo México y parte de Texas. Río Abajo después del Paso del Norte, se establecieron otros grupos étnicos que repitieron el sistema establecido en San Lorenzo y quinientos kilómetros río abajo en la Junta de los ríos Bravo y Conchos hoy Ojinaga Chihuahua y Presidio Texas existieron sistemas de riego y aprovechamientos hidráulicos. La vastedad de las barrancas que labró el río Bravo, aguas más abajo se encontraba el sistema de riego que se aprovechaba en San Juan Bautista del Río Grande, hoy Cd. Guerrero, Coahuila.

Otras fundaciones en la zona fueron las establecidas a las orillas del Río Pecos, el río Colorado, el Nueces y el San Antonio, el establecimiento más importante fue este último donde se aprovechaban sus corrientes, restableciéndose sistemas hidráulicos conocidos hasta hoy como el sistema hidráulico de San Antonio en pleno corazón de Texas. San Antonio se convirtió al menos durante su período hispano y mexicano en un famoso productor de fruta, chiles, maíz y frijol pero que perdió su tradición con el paso de los años tan solo sobreviven algunos restos agrícolas e hidráulicos respetados como un santuario, pero allí falta el reconocer a esos colonos tlaxcaltecas y mexicanos que se establecieron y a los que la frontera cruzó y ahora son parte de la Unión Americana.[13]

El estudio de la cartografía bejariana y de su arqueología moderna nos señala que en esa región se conocía una tecnología hidráulica semejante a la de San Esteban, sus acueductos tienen parecido a los construidos en Parras y además la protección de estas tierras estaba encomendada a las escuadras volantes de San José y Santiago del Álamo por lo que aparece una gran vinculación entre diversos aprovechamientos, canales, acequias y regaderas y fue un ejemplo del proceso colonizador hidráulico donde pronto se construyeron acequias para establecer misiones, pueblos y presidios con gran éxito. Al igual que San Juan Bautista la población aledaña resultó ser de importancia y trascendencia porque fueron los herederos de la agricultura y del aprovechamiento hidráulico.[14]

13 San Antonio y sus sistemas hidráulicos han generado un gran debate en relación al origen de los sistemas, sobre todo porque se señala su origen hispano y no mesoamericano, Debate inútil porque San Antonio al igual que todo el norte presenta el mismo proceso colonizador hidráulico y agrícola iniciado en 1591 en San Esteban.

14 Jesús F. De la Teja nos hace un recuento épico del San Antonio colonial en la epoca que era una frontera norteña y nos explica con detalle la construcción y proceso de formación de San Antonio en base a las acequias y canales que permitian el mantenimiento de huertos en todo el pueblo. (vease De la Teja 1995).

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

Inclusive hubo intentos colonizadores fracasados en la frontera coahuilense con el Río Bravo entre Chihuahua y Coahuila donde no se pudo establecer ningún poblado por lo lejano del territorio y por lo expuesto a los vejámenes de los indios apaches. Pero estos recorridos dejaron una rica herencia de conocimiento de la región y demuestran el interés por conocer estos parajes que aun hoy día siguen despoblados en su gran mayoría.[15]

La agricultura no fue el único elemento de expansión y sobrevivencia de la cultura mesoamericana en el norte novohispano, la colonización ganadera que se generó tempranamente no permitió asentamientos duraderos pero una vez que los agricultores se establecieron la ganadería pudo florecer convirtiéndose así en un soporte trascendente sobre todo por la producción de animales de trabajo y caballos para los ejércitos. Este modelo una vez más surgió en San Esteban llegando a señalar que los colonos eran más que agricultores, hortelanos, criadores de ganado, pastores y en algunos casos gambusinos y artesanos. En el norte todo mundo debe saber un poco de todo porque si no, no sobrevive a la vastedad y a la soledad.

Los pueblos de misiones, los pueblos de capitanes y soldados, los presidios y pueblos de agricultores que se fueron expandiendo desde las minas y centros ganaderos apoyados con recursos agrícolas desde México y otros establecimientos repitieron la experiencia ganadera paralela a la agricultura, las misiones norteñas eran dueñas de muchas cabezas de

15 La publicación de Rodríguez Sala (2000) La expedición militar geográfica a la junta de los ríos Conchos y Grande del Norte y al Bolsón de Mapimí en 1728 y 1749, dan claridad meridiana para entender este rincón ignoto del lejano norte novohispano. Ahora esta región esta aprovechada y vinculada a Chihuahua por ferrocarril y carretera, lo mismo para el centro de Texas, el Paso y Austin , pero hace 250 años era una tierra ignota que ofrecía pocos incentivos a la colonizacion. Esta se inició muy tardiamente gracias a la expansión del cotton belt en la región en especial en los llanos de la Junta hoy Ojinaga donde se establecieron empresas algodoneras que fueron exitosas en el boom algodonero mexicano.

ganado, pero no solo los misioneros y sus indígenas neófitos, también los arrimados repetían este proceso.

Así se había aprendido que la expansión ganadera por sí sola no era duradera ni exitosa ya que hubo que establecer a los agricultores para que la ganadería fuera eficiente. Este proceso se repitió con Oñate en 1600 y el éxito de esta colonización en el bajo Río Grande se debió a que se pudieron construir sistemas de riego en las misiones de Guadalupe del Paso del Norte, el barrio de San Lorenzo y cien años después hasta Santa Fe, donde el barrio de San Miguel fue un centro importante de expansión agrícola e hidráulica, allí existieron dos acequias madres construidas ex profeso para los barrios tlaxcaltecas y el barrio español. Poco sabemos de su fundación y consolidación, pero para mediados del siglo XVII estos sistemas estaban en funciones. De allí como de San Esteban partieron nuevos colonizadores agrícolas tlaxcaltecas a los cuatro puntos cardinales que expandieron la colonización desde 1750 hasta 1850. Todavía ya en la etapa americana los santafeños continuaron expandiéndose hasta 1890 en que enfrentaron a la colonización ganadera de vacunos venida de Texas.[16]

Santa Fe se constituyó en un núcleo cultural que tuvo su vida propia donde se constituyeron autoridades regionales, se aprovecharon los sistemas de riego ya existentes, se enriquecieron con la tradición novohispana traída por los tlaxcaltecas del manejo del agua, derechos, usos y costumbres de autoridades comunales, de cofradías y de mayordomías que inequívocamente señalan un origen mesoamericano. Esta agricultura

16 Santafeño se le llama al habitante de Santa Fe del Nuevo México, neomexicano es un nombre contemporáneo, de igual forma se reconocen los habitantes de San Antonio como los bexarianos, de San Antonio de Bexar.

tuvo que adaptarse al clima local y generar sistemas muy cortos de cultivo frente a los fríos intensos derivados de la latitud de la región.

Así la agricultura sobrevivió en las vegas de los ríos y en cañadas protegidas y se adaptó a la ganadería de ganado menor y a la caza de cíbolo, lo que estructuró la tradición nativa en base a estas fuentes de recursos. Por eso al núcleo Santa Fe lo caracterizan sus huertos, sus canales, *the acequia culture*, la tradición de sus cofradías que se convirtieron en los hermanos penitentes y luego en los grupos de ayuda mutua. Por eso al descubrir en Nuevo México de hoy la tradición moderna de los hermanos penitentes, los mayordomos, la cultura de las acequias, la herbolaria regional, la cocina en base a frijoles, chile, calabaza, maíz, así como la tradición de textiles nos hace reflexionar como esos elementos culturales son trascendentes para reconstruir y explicar la cultura local de los herederos novohispanos. Estos acusan orígenes muy diversos a las otras herbolarias y tradiciones encontradas en el norte de México y en el sur de Texas.[17]

Los tlaxcaltecas tuvieron la capacidad de utilizar una cantidad muy amplia de sistemas y de mezclarlos porque en su territorio ellos habían generado diversos sistemas de aprovechamiento de las aguas antes de la llegada de los españoles. Esta diversidad de aprovechamientos está constatada por la arqueología y por la etnografía moderna del riego en la Tlaxcala contemporánea donde todavía subsisten sistemas de anego, campos drenados, achololes y riego.[18]

A partir del siglo XVII fue costumbre de frailes, gobernadores, obispos, capitanes de contratar o llevar familias de agricultores que supieran diseñar, construir y manejar acequias, canales, zanjas, melgas, árboles frutales y cereales en pequeñísimos lotes cultivados pero que permitían la sobrevivencia de comunidades aisladas en oasis del desierto norteño o en la vega de los ríos o en el somontano de la Sierra Madre Oriental y Occidental. En 1748 don José de Escandón funda una colonia con cerca de 20 poblados, la mayoría con recursos hidráulicos en el Nuevo Santander donde hubo apoyo oficial para su consolidación, logrando fundar villas de ganaderos y agricultores, contratando maestros labradores de Venado para que establecieran sistemas de riego basados en el modelo tlaxcalteca.

Todavía en 1801 se hablaba de una fundación hecha en base a este modelo técnico. Fuera de los registros en los archivos aparecen infinidad de fundaciones hechas por los herederos de los tlaxcaltecas y por otros colonizadores en la franja norteña. En la provincia de Texas la mayor parte de las fundaciones fue hecha de manera espontánea desde San Esteban, para 1720 ya había empezado el éxodo de colonos que se establecieron en San Antonio, El Nuevo México, el Nuevo Santander, el Nuevo León y la provincia de Coahuila y parte de la Nueva Vizcaya fueron colonizados

17 La cultura de las acequias hace referencia a un concepto acuñado por los estudiosos de la cultura santafeña así *the acequia culture* implica la organización, la administración y el cuidado siempre presente de los sistemas de riego derivados del Río Grande y todos sus afluentes. En la actualidad sobreviven en muchas comunidades el manejo del agua en base a estas tradiciones y han sido reconocidas por el gobierno de los Estados Unidos como manejo autónomo y que le da una característica especial a Nuevo México. Las tradiciones y los usos implican el manejo social del agua por las comunidades de regantes, que se vinculan a sistemas tradicionales derivados de organizaciones civiles con carácter religioso que en la historia de Nuevo México llegaron a suplir la falta de autoridad local. Cuando el Nuevo México pasó a ser parte de la Unión Americana en 1848 hubo un vacío de poder por varios años en las comunidades que fue llenado por la única de las organizaciones existentes en ese momento o que eran las cofradías y las asociaciones de riego. Ni la iglesia católica ni el estado americano enfrentaron este vacío de poder por muchos años. Inclusive el cambio de administración en la iglesia católica ahora conformada por misiones organizadas desde Washington llevó a los misioneros a enfrentar la religiosidad de las cofradías existente, lo que provocó muchos conflictos locales.

18 La diferencia contemporánea estriba en que la contaminación de las aguas superficiales les impide utilizar las aguas del río Zahualpan y del río Atoyac por lo que existen pozos profundos para su aprovechamiento pero el sistema hidráulico de achololes continúa en uso porque sirve de sistema de drenaje ante las caídas torrenciales de agua, no hay que olvidar que una parte importante de la Tlaxcala moderna está asentada en lo que fue la ciénega de Tlaxcala que tuvo un uso intensivo de cultivos hasta el siglo XVI.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

de esta manera, a la postre fue más numerosa la colonización espontánea que la oficial y fue la que sobrevivió. En Nuevo León la fundación de Santa María de las Nieves del Río Blanco y San José de Río Blanco hoy Aramberri y Zaragoza N.L a finales del siglo XVII tienen colonizadores agrícolas venidos de Venado y de la región de San Luis, algunos de ellos reconocidos como nobles tlaxcaltecas con su gente colonizadora.[19]

Así pues, no quedo otra mejor manera de entender la presencia mesoamericana que la búsqueda del manejo del riego a través de diversas. Hay que señalar que 80 años de presencia de tecnología europea en Tlaxcala generó procesos de hibridización tecnológica en Tlaxcala para fines del siglo XVI. Esta mezcla es visible en los sistemas hidráulicos modernos tlaxcaltecas donde es reconocible el sistema de achololes y de campos drenados en Tlaxcala y los sistemas de riego europeos.

En Tlaxcala para 1591 coexistían dos sistemas de riego, las evidencias arqueológicas lo demuestran, así como las fuentes documentales estudiadas de la época. La mezcla de estos sistemas se corrobora con la formación de sistemas agrícolas complejos que abrazan frutas y cultivos europeos, así como americanos en un solo sistema, además existe constancia de este mestizaje en fechas tan tempranas como 1550 en las descripciones que hizo Diego Muñoz Camargo del convento de San Francisco y en muchos testamentos de la época.[20]

19 Don Israel Cabazos y Octavio Herrera han descubierto la huella tlascalteca en toda la región neoleonesa y tamaulipeca, gracias a ellos sabemos de la presencia temprana de nobles, técnicos y modestos agricultores en la región, donde se repite el modelo de colonización vía el sistema hidráulico intensivo, aunque en Nuevo León y Tamaulipas jamás se repite la hazaña de poner en producción 200 hectáreas como en San Esteban. Los patrones de cultivo eran mucho más pequeños, protegidos con más barreras protectoras porque el clima era más extremoso y sobre todo se aprovechó la flora regional de manera más intensa.

20 El estudio del riego en Tlaxcala en el siglo XX nos conduce a concluir que los sistemas de riego por aniego, achololes, campos drenados y otros sistemas han sobrevivido gracias a que sirven de drenes en épocas de lluvia, ya no sirven como sistemas de riego porque el agua que acarreaban derivada de los ríos Zahualpan y Atoyac es inservible para riego por la contaminación industrial y urbana que acarrean. Ahora la mayor parte de los sistemas se basa en agua rodada derivada de fuentes modernas y algunos manantiales, de todas formas el agua se aprovecha de la misma cuenca y casi del mismo río pero purificada, (véase los trabajos de Alba González Jácome, de Tomás Martínez Saldaña y Enriqueta Tello, de César Luna y de Teresa Rojas).

Algunos casos estudiados

Vale la pena señalar algunos casos de los sistemas de riego que han llegado hasta nosotros y que podemos constatar en documentos como es el caso de Saltillo, Parras, Santa Fe, Bustamante, Mezquitic.

Saltillo, la antigua San Esteban de la Nueva Tlaxcala y Santiago del Saltillo

Esta fundación hermana surgió como una posta ganadera y militar que tuvo una vida azarosa enfrente de las amenazas de los nativos por años hasta que la colonización tlaxcalteca permitió la fundación de 80 familias en el pueblo y señorío de San Esteban. Esta fundación fue trascendental para la historia agrícola e hidráulica y para la vida colonial del norte de México y sur de los Estados Unidos porque de aquí salieron una multitud de colonizadores a lo largo de tres siglos.

Sabemos por los mapas que la acequia madre pasaba por el centro de la actual ciudad que dividía a los dos pueblos y que aguas abajo del centro al poniente se extendían los cultivares de los tlaxcaltecas. Había además varias fuentes de agua que permitieron otros sistemas paralelos, se aprovechó el río que atraviesa la ciudad y en él se hicieron diversas sacas de agua y se irrigaron diversas cañadas y bajíos cercanos a San Esteban, hoy en día no queda más que algunos reductos de la vegetación existente en algunas colonias y en los restos de algunos jardines públicos además de

árboles dispersos en los jardines de las casas de la zona tlaxcalteca. No hay que olvidar que San Esteban desapareció en el año de 1834 en forma definitiva y no volvió a resurgir. Sus sistemas productivos sobrevivieron más de un siglo y sucumbieron ante la avalancha de productos económicos que venían de otras partes de la república.[21]

El caso de Guadalupe Nuevo León

Existe un documento que nos ofrece un panorama del sistema de riego de esta comunidad establecida en 1715 con colono de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, establecida como una comunidad mixta de indígenas nativos y colonos tlaxcaltecas. Los recursos ofrecidos por el gobernador Francisco de Barbadillo y Vitoria permitieron a la comunidad sobrevivir y establecerse de forma adecuada de tal manera que sobrevivió hasta 1970 como comunidad de regantes y productora de hortalizas. Recientemente sucumbió ante la abalanza urbanizadora de Monterrey y ahora es parte de la gran urbe regiomontana, su pasado hidráulico y agrícola es recuerdo e historia, por eso es importante señalar cuál fue su papel como centro hidráulico, a pesar de haber perdido su base agrícola continúa conservando su riqueza cultural y religiosa (Arredondo, 2000. 4-5).

Nos podemos dar una idea de lo que fue Guadalupe gracias a que se han descubierto documentos que nos señalan que para 1825 con motivo de convalidar los derechos de agua ante las nuevas autoridades republicanas de la naciente república mexicana se inició un trámite legal basado en los acuerdos del honorable congreso del estado de Nuevo León en sesión del día 2 de julio de 1825 para que la ley de reparto de tierras se pusiera en acción respecto del pueblo de Guadalupe, como y cuando lo juzgara oportuno el gobierno, cuidando de que una tercera parte se reservara para ejidos del pueblo en cuya virtud ha dispuesto se ponga éste en ejecución a la brevedad posible. En dicho documento se dieron instrucciones y prevenciones que reglamentarían el reparto de tierras y aguas y bienes de las ex misiones de Nuevo León, así como del pueblo de Guadalupe. Este proceso duro 10 años hasta que definitivamente quedó aclarado el patrón de usuarios en 1836.

La cantidad de agua que se utilizaba, así como las porciones irrigadas no las conocemos, aunque podemos calcular a partir de la tradición utilizada para los repartos de este tipo de sistemas productivos. Los usuarios se les denominaba accionistas de agua y de las 196 familias quedaba dividida el agua en grupos familiares de la siguiente manera: si se entregó la porción irrigada de 20 metros de ancho por 100, se calcula que había cinco derechos en cada hectárea por lo cual podríamos hablar de 40 hectáreas irrigadas o sea más o menos medio kilómetro cuadrado. Esta cantidad de hectáreas bajo riego es suficiente para alimentar una población como lo era Monterrey en toda la época colonial hasta su expansión Industrial a mediados del siglo XX, época en que desapareció el sistema ya que el agua se utilizó para fines urbanos. Este riego además nos presenta una distri-

21 El estudio de San Esteban de la Nueva Tlaxcala ha sido abundante en especial hay que mencionar a Carlos Manuel Valdés, quien tiene el mérito de haber abierto la historia de esta comunidad en los archivos municipales, hay por supuesto una enorme oferta de investigación realizada pero la tradición hidráulica si bien tiene una enorme documentación en pleitos derechos, pagos, construcciones etc, no ha sido estudiadas con detalle en forma estructurada. Hay valiosos aportes de detalles y de épocas pero falta la visión completa de lo que fue el sistema hidráulico de San Esteban y su influencia en la moderna ciudad de Saltillo. No hay que olvidar que la traza antigua de Saltillo en parte se debe a este exitoso sistema de irrigación.

bución familiar muy significativa de acuerdo a la información obtenida.

Distribución del riego en Guadalupe N. L. En 1835

Familia	no de derechos de agua	porcentaje
Ramos	35	32 %
González	14	13%
Maldonado	8	7%
De Luna	6	5%
Cabazos	6	5%
De la Paz	6	5%
García	5	4 %
Reyes	5	4%
De Cena	4	3%
Torres	3	3%
Rubio	3	3%
Juárez	3	3%
Otros	14	13%
Familias registradas	112	v 100%

Notas: otras familias eran: De la Cruz, de los Santos, Carrazco, Noyolas, Ramírez, Gallegos, Daniel, Fuentes, De la Rosa.

Fuente: Arredondo, 2000 p. 26

Se señala que existían en dicha comunidad 196 cabezas de familia usuarias del riego, aunque en el registro de distribución, apenas aparecen 112, algunas de las familias no registradas se cuentan entre aquellas cuya cabeza es una viuda, (cerca de 60 familias) o un huérfano (24 huérfanos con su tutor) a quienes se protege con derechos de agua, estos podían ser rentados por alguien más y el beneficio era para la manutención de la familia desprotegida. Se señala también que el tercio de agua era para el común, para usos de la comunidad, para atención a los espacios comunes, para el riego de las tierras de los santos o de la iglesia e inclusive para

las tierras de la comunidad cuyos recursos se utilizaban para el mantenimiento de las autoridades civiles. El caso de Guadalupe es uno de los más ilustrativos y eventualmente podríamos reconstruir el sistema desde su inicio hasta su extinción, así como en Guadalupe encontramos este sistema podemos buscarlo en otras partes (Arredondo 2000, pp18 a 25).

El caso de Monterrey Nuevo León

Es difícil imaginar a la ciudad metropolitana de Monterrey como un pueblo hortelano, con acequias, canales y regaderas conformando un pueblo lleno de huertas, disperso con producción frutícola y hortícola. Al parecer ese fue Monterrey hasta 1800 en que empezó a transformarse en una comunidad compacta y asentada alrededor de la catedral y de las casas reales, pero desde su fundación de 1596 hasta 1800 su desarrollo fue al parejo de los pueblos hortelanos basados en la tradición mesoamericana, por lo que la presencia de los horticultores tlaxcaltecas fue de vital importancia. Desde el principio de la construcción de la ciudad esta utilizó sistemas mesoamericanos para construir como la cal, la arena y la baba de nopal para el enjarre, así como construcciones en base de jaras, varas, troncos y lodo para las paredes, años después empezó la construcción de cal y canto. El aprovechamiento del agua de los ojos de Santa Lucia mediante construcción de presas facilitó que ese rumbo de la ciudad generara huertas y tenerías.

Años después se construyeron puentes sobre las acequias de tal forma que para 1800 la ciudad se convirtiera en un bosque de naranjos, aguacates y nogales que tanto admirarían diversos cronistas años después. La tradi-

ción señala a los canteros de catedral y del obispado como canteros tlaxcaltecas, así como los hortelanos traídos de San Esteban ya que es apabullante la presencia de la horticultura tlaxcalteca en los aguacates y nogales. , todavía se formaron barrios como Ahualulco que al paso de los años tan solo sobrevive su recuerdo Monterrey y su entorno apenas recuerdan este pasado que recientemente ha sido recogido y estudiado (Martínez Garza 1999). [22]

El caso de San Migue Aguayo, hoy Bustamante

Bustamante tuvo una mejor suerte, dotado con una carga de agua impresionante su sistema de riego sobrevive hoy en día irrigando unas 200 hectáreas de nogaleras en base a huertos simples, con carácter comercial. Pero todavía sobreviven algunos rasgos de los huertos múltiples donde hubo dos o tres pisos de aprovechamiento el piso superior en base a nogales que protegían el entorno ecológico y sobre todo la humedad ambiental, en seguida estaban aguacates, naranjos, manzanos, perones, membrillos. Todavía hay algunos de estos árboles en pequeños huertos manejados familiarmente cerca de las casas habitación.

San Miguel con el paso de los años generó una abigarrada tradición de aprovechamiento del agua que creo fortunas y familias pudientes, ahora parte de esas familias detentan el agua y la han concentrado de tal forma que los sistemas que forman buscan el mayor aprovechamiento de los recursos contra un mínimo de inversión. Sistema opuesto al modelo

22 Martínez Garza Oscar Eduardo, ha publicado el más actualizado análisis de la historia de Monterrey como ciudad desde la vista de su traza, su historia material en encuentro con el barrio antiguo de Monterrey, donde publica los mapas más antiguos que se conocen de la ciudad y hace una síntesis de la información existente.

de aprovechamiento tlaxcalteca, mesoamericano o campesino. Estos sistemas han desaparecido y con ellos el germoplasma que los acompañaba. Este proceso de transformación de los huertos se inició a mediados del siglo XX, cuando los productos locales dejaron de ser competitivos en los mercados de Monterrey y de la frontera, muchos de estos huertos se volvieron lecheros e invirtieron en producción de forrajes, pero tampoco sobrevivieron a los cambios. Ahora San Miguel es conocido por su feria y sus tradiciones, su Cristo, sus dulces y panes y por su gran sistema de irrigación, pero ya no como el huerto del desierto. A pesar del cambio todavía es un centro de genética de frutales que hay que aprovechar y registrar antes de su extinción.

San Miguel hoy Bustamante representa el modelo de transformación de los pueblos oasis del norte de México, cuya trascendencia e importancia se vio disminuida al no poder competir con precios y calidad con los productos de zonas más favorecidas donde el agua, la tierra y el trabajo era más económico. Bustamante a pesar de sus recursos hídricos no da de comer a su población, ya no hay aprovechamientos intensivos de trabajo como melgas de hortalizas, almácigos, que requieren mucha mano de obra y en el estudio de las fotografías áreas se nota que han surgido huertos nuevos de nogales donde apenas se siembra avena en el invierno, y los huertos tradicionales del centro del pueblo se han venido despoblando.[23]

23 Bustamante es una comunidad a 100 kilómetros de la ciudad de Monterrey por la carretera a Columbia cerca de la frontera con EEUU, pertenece a la diócesis de Nuevo Laredo celebra una festividad tradicional que recuerda su origen tlaxcalteca el 6 de Agosto

El caso de Parras, Coahuila

El riego en Parras nació conjuntamente con la población y al igual que Saltillo recibió una dotación de aguas de Francisco de Urdiñola que provocó enormes dificultades con sus herederos. En Parras las fuentes de agua eran más escasas que en Saltillo, pero se utilizaron con mucha técnica y cuidado de tal forma que al final se estableció un sistema donde el agua fue el elemento integrador que sumaba el manejo ambiental y la utilización de muy variadas plantas que generaron un sistema pluriproductivo de huertos mixtos y complejos. En Parras el agua no permitió que el sistema creciera más allá de lo que facilitaban las fuentes y no fue sino hasta el siglo XVIII casi 150 años después que ante las crisis de agua provocadas por el marquesado de Aguayo se generaron otras fuentes, las llamados tajos, cajas de agua que obtenían el agua directamente de la sierra haciendo cavidades hasta de un kilómetro de largo. Estamos ante las famosas Galerías filtrantes que hasta la fecha están en uso, estas galerías para su construcción requerían de mucha organización y mano de obra por lo que fueron construidas por las cofradías, que pudieron costear dicho trabajo.

Entre las obras hidráulicas sobrevivientes en 1931 estaban los Tajo de Zapata, de García, de Fernández, de Bocas, de Viesca, Seco, Salvador, así como los Tanque de Zapata y Grande y las Acequia al Colorado, del Perico. Y con algunos aprovechamientos el Arroyo del Capulín, de Bocas,

celebra al Santo Señor de Tlaxcala en una ceremonia donde el agua es parte sustantiva de toda la ceremonia. Hay un grupo de académicos dedicados a su estudio encabezados por el Lic. Carlos Gómez Flores, quienes han logrado que Bustamante se abra al estudio de científicos de diversas partes del mundo.

de Coyotes, de las Ánimas. Estos sistemas nos prueban que resolvieron en parte el litigio de aguas y que solucionaron dicho problema, y que quedaron en manos de los productores tlaxcaltecas porque están ubicados en los barrios de ellos, como San Isidro, además existen varios tajos con nombres de santos e inclusive uno asignado a los religiosos mismos. Parras nos demuestra otro ejemplo vivo de esta herencia, no conserva su riqueza botánica colonial tal como estaba, pero existen los sistemas de huertos y de riego, constituyendo, un ejemplo de la agricultura de oasis y de rescate de plantas del desierto por cuatrocientos años. A pesar de los sinsabores que Parras ha tenido en la historia como fue el caso del enfrentamiento que tuvieron con el emperador Agustín de Iturbide a perder su cabildo indígena.[24]

El caso de San Juan Bautista del Río Grande

Este espacio tuvo gran éxito como una zona de irrigación en la época colonial, fundado como presidio, entre San Juan y la misión de San Bernardo, conformaban un sistema complejo de riego porque los canales venían de 20 kilómetros de distancia e irrigaban varios pueblos además de la misión de San. Bernardo poblado adyacente que permitió la producción en sus mejores años de 1800 fanegas de maíz, además de algodón, frijol y chile. En ese lugar existían batanes y obrajes que se comerciaban en toda la frontera y en las márgenes del Río Bravo hasta llegar al Nuevo Santander. Se contaba con dos acequias una de 18 leguas y otra de 20, que permitían la producción de amplios campos de cultivo bajo la mirada de

24 Véase el Texto Los Tlaxcaltecas defienden derechos y privilegios publicado en el Boletín del Archivo general de la Nación no 2 abril junio de 1963.

los frailes. Sabemos que las acequias de la misión tenían dos bueyes de agua que se sumaba a los ojos de agua que no estaban contabilizados. Esta agua siempre generó la envidia y reclamo de la población civil la cual al final logró quedarse con los recursos de la Misión de San Bernardo. El Presidio y la misión estuvieron muy unidos de tal forma que aparecen en el tiempo las deudas que el Presidio tenía con la misión por bastimentos alimenticios para los soldados, además permitió una población aledaña numerosa que fue la que al final de cuentas se quedó con los recursos allí desarrollados. Esta fundación fue trascendente para la vinculación de tierra adentro porque defendía y auspiciaba la comunicación entre San Esteban y Santiago del Saltillo, y San Antonio de Valero. Desde 1720 en adelante fue el camino de Texas hasta que se abrió el camino vía Laredo casi 130 años después. Contemporáneamente podemos señalar que esta agua quizá sumaba unos dos metros cúbicos por segundo y que permitiría la siembra de unas 500 hectáreas, que además incluía diversos huertos de frutas y legumbres para el consumo de la misión y para su venta. Los frailes insistían y con razón que San Juan era la puerta de Texas y por muchos años se convirtió en la entrada a la tierra de misiones de los Texas repartiendo sus recursos y sus frutos a toda la población.[25]

Conclusiones

Los sistemas de riego y los huertos aparecen como los recursos más importantes de fuente de conocimiento de la herencia cultural mesoamericana, porque los pueblos que conservan dichos recursos por muchos años, guardan y utilizan plantas, instrumentos, diseños de recursos técnicos, de sistemas agrícolas, de manejo de germoplasma de muchos años atrás, muchas veces gracias a ellos estos recursos han sobrevivido, donde ya no existe ni el dominio español ni las misiones, apenas herederos de los fundadores o de los colonizadores pero gracias a ellos se pueden reconstruir las tradiciones de la cocina, de la cama y de la alcoba. Los pueblos norteños desde San Esteban hasta los santafeños no son la excepción y gracias al estudio del riego en sus huertos y solares explican y esclarecen el proceso de expansión mesoamericana de la agricultura y de tecnología hidráulica al norte.

Falta mucho por hacer en el norte porque si vemos esta herencia pocas gentes la reconocen, menos la cuidan y todos la ignoran, lamentablemente poca gente ha hecho referencia a la herencia agrícola e hidráulica norteña derivada de Mesoamérica, pero si se parte del proceso de expansión realizado desde el centro de México durante el gobierno español queda clara la secuencia y la expansión realizada gracias a los pueblos agrícolas mesoamericanos. Este proceso tiene su historia regional donde San Esteban fue un puerto de salida para fundaciones, colonizaciones y construcciones de todo tipo por más de 300 años. Todavía no hace mucho tiempo los podadores e injertadores de esta región tenían fama en todo el norte llevando la tecnología tradicional del manejo de huertos heredada desde la colonia. San Esteban y su colonia satélite de Parras generaron un modelo no solo social y cultural de expansión, el éxito también hay

25 Existe un excelente trabajo de San Juan Bautista del Río Grande, publicado por Robert S. Weddle en 1968 y reimpreso en 1991, además recientemente la Dra. Sheridan nos hace referencia precisa en su trabajo Anónomos y Desterrados la fundación de Coahuila y el papel que San Juan tuvo en la colonización de la frontera. Además contamos con el archivo completo de esta población editado por Archivo Estatal de Coahuila con el nombre de Guerrero, nombre actual de San Juan.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

que achacarlo al logro tecnológico del manejo del agua en el desierto y aquí fue donde llegó a su máximo desarrollo y desde aquí se expandió a los cuatro vientos. Este éxito fue algo muy sencillo pero muy práctico el generar un sistema hidráulico cerrado, protegido y sobre todo autosuficiente. Esto convirtió a San Esteban en una fundación exitosa con una tecnología repetible, fácil de entender y al alcance de frailes, capitales, agricultores y con ella se realizó la colonización del norte. Es por eso que así desde el siglo XVII hasta finales del siglo XVIII la agricultura, y el riego fueron instrumentos de colonización que vinieron a asentar el proceso ganadero y minero ya iniciado en la región norteña novohispana.

A partir de allí cualquier pueblo, presidio o misión debería de contar con sus tlaxcaltecas o maestros labradores que acompañaban al ejército, a los frailes y a los colonos. El establecimiento de un sistema seguro de riego auguraba el éxito de las colonizaciones, de las misiones y de los presidios. Con ello la agricultura llegó a todos los ámbitos. A partir del siglo XVIII en el norte de la Nueva España se estableció un aprovechamiento múltiple que implicaba un centro hortícola intensivo, una zona de pastizales y una serie de talleres de aprovechamiento de lana, de cuero, de pieles que permitían que las pequeñas comunidades norteñas fuesen autosuficientes, seguras y autodefendibles.

El estudio reciente de los sistemas hidráulicos en Bustamante, San Juan, San Esteban, Parras y más allá los Colotlán, San Luis Potosí y Nuevo México, dan fe de elementos comunes desde sus orígenes, de sus instituciones sociales como las mayordomías del riego, su uso, su reglamentación bien denominada como " la cultura de la acequia" así como sus estructuras de gobierno en autoridades locales y en las cofradías que en México perdieron su capacidad económica y que en el caso de los Hermanos Penitentes en Santa Fe, indican que estas comunidades conservaron en sus manos los recursos de suelo, tierra y agua hasta épocas muy recientes. Las festividades alrededor del agua y de los santos vinculados a ella también conforman un elemento que señala la herencia común mesoamericana presente en el aprovechamiento de la fruticultura mestiza europea e indígena compañera inseparable de los sistemas de regadío y elemento básica para la cultura de la acequia llegada desde el siglo XVI, acompañada por los cultivos tradicionales del maíz, el fríjol y el chile.

Si añadimos la herbolaria mesoamericana o nativa. Estos recursos conforman la herencia agrícola que hermana a los pueblos agrícolas y ganaderos del norte de México y sur de los Estados Unidos, el manejo del riego, la comida y sus sabores del desierto y de riego, la medicina tradicional de plantas de oasis y de desierto y las festividades alrededor de la cultura del agua con ritos cristianos y paganos.

La presencia tlaxcalteca y mesoamericana en las zonas de riego norteño se concluye y se adivina, pero formalmente está por estudiarse, aunque ya hay evidencias de que manos tlaxcaltecas construyeron presas, bordos canales, así como pueblos, iglesias y moradas. Estas evidencias arqueológicas y etnográficas han sido recogidas por geógrafos e historiadores pero sobre todo por las tradiciones de los pueblos y ciudades, aunque hay casos de comunidades que han tenido suerte y su acerbo do-

cumental o arqueológico ha sido respetado, como Parras, donde el Dr. Karl Butzer hizo un estudio de la presencia de la tecnología hidráulica en las presas, cajas de agua y canales de riego que da como resultado la única prueba de tecnología mesoamericana utilizada en el norte de México en el siglo XVI.

Otro caso es Bustamante que tiene documentación y conserva sus sistemas hidráulicos más o menos como estaban en el siglo XVIII, pero los pueblos ribereños del norte en los ríos Conchos, Río Grande, Salado fueron barridos por ambas riberas por avenidas de agua bronca, por la revolución mexicana o por la modernización agrícola en manos de capitalistas e inversionistas y empresas y plantaciones algodoneras a finales del siglo XIX, sus archivos no existen y sus canales y su acequia madre quedaron sepultados tiempo ha en una selva de asfalto como en Ciudad Juárez, San Lorenzo, Chihuahua y El Paso ,Texas, en la Junta hoy Ojinaga-Presidio y en la zona baja del Río Bravo, en algunas comunidades étnicas establecidas cerca del Paso como Isleta, han conservado su carácter étnico gracias a la política de reservaciones americana y por la posibilidad de utilizarla como una fuente de beneficios pero su base hidráulica no existe. De igual forma esta herencia ha desaparecido de otras localidades como ciudad Guerrero Coahuila, otrora la orgullosa San Juan Bautista del Río Grande que no pudo conservar ni su nombre. La destrucción de la memoria colectiva y de sus recuerdos ha sido constante.

De esta manera podemos señalar que el norte mexicano y el sur hispánico que colinda en toda la frontera contemporánea se presentan como un reservorio de tradiciones que habrá que estudiar desde la perspectiva mesoamericana, tlaxcalteca donde inclusive en el sureste hispánico la herencia del núcleo cultural colonial no fue modificado con las leyes de Reforma y con la revolución mexicana y la reforma agraria. Allí se mantuvo la tradición viva de las mayordomías y posiblemente de las cofradías vinculadas al manejo del riego y al manejo de la vida social y política. Hechos aislados nos permiten conjeturar que en el sureste hispánico encontraremos algunas respuestas que se han perdido en México para entender las tradiciones hidráulicas, agrícolas y legales vinculadas a las organizaciones tradicionales novohispanas.

En el caso de México se puede evaluar el impacto desde otra perspectiva o sea desde la sobrevivencia de tradiciones y costumbres al margen de la legalidad y del estado, envueltas en rituales religiosos o en tradiciones comunales civiles avaladas por la comunidad sin respaldo legal a pesar de en 1857 se despojó a las comunidades de regantes de sus derechos de tierras y agua y la Revolución mexicana destruyó gran parte de ellas y no los reincorporó a la legalidad, donde se conservaron fueron en base a leyes consuetudinarias y costumbres locales. Pero el más destructivo de todos los vendavales tanto en México como en los Estados Unidos es el apetito por esas tierras y esas aguas en el desierto chihuahuense, donde todavía hay que dar la batalla para preservar a estas comunidades que nos ofrecen sus tesoros botánicos y sus tradiciones hidráulicas como opciones de desarrollo ante una cuenca amenazada por la catástrofe y por el ecocidio.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

Así para culminar habrá que tomar en cuenta que las tradiciones usadas por estos habitantes y cultivadores tradicionales desde Colorado hasta Tamaulipas de la Cuenca del Río Grande Río Bravo Mexicoamericana serán las únicas formas sociales de uso racional que cimentarán un futuro exitoso para el aprovechamiento y sobrevivencia de las comunidades asentadas en toda la cuenca. Aquí no valen las nacionalidades ni los derechos adquiridos por un grupo u otro. La tradición y la historia nos demuestran que un pueblo que aprendió a vivir en el desierto cuidando su más preciado valor que es su agua es el mejor guía para salir adelante ante las crisis de las sequías en el norte mexicano y suroeste norteamericano.

Bibliografía

- ACUÑA Rene editor. (1988). *Relaciones Geográficas del siglo XVI La Nueva Galicia.* Universidad Nacional Autónoma de México. México
- ADAMS David B. (1991). *Las Colonias Tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España.* Archivo Municipal de Saltillo Gobierno de la Ciudad de Saltillo Coahuila Cuarto Centenario de la Fundación de San Esteban de la Nueva Tlaxcala Saltillo Coahuila México.
- ARREDONDO Cano Francisco. (2000). Villa de Guadalupe Nuevo León. *Siglo XIX Testimonios* Imcomsa Monterrey N.L. México primera edición.
- ANÓNIMO: (1963). *Carta a don Agustín de Iturbide y Aramburu, dirigida por la comunidad de Parras Coah. En 1822* Archivo General de la Nación, Boletín abril junio de 1963 México D. F.
- CARRILLO Ana María. (1998). *La Cocina del Tomate, frijol y calabaza.* Editorial Clío Libros y Videos SA de CV, primera edición. México.
- BROKMANN Haro Carlos. (1996). *La Cocina Mexicana a través de los siglos*, III Mestizaje Culinario I, Editorial Clío y Fundación Herdez A. C. Editorial Clío Libros y Videos SA de CV primera edición, México.
- BENNET Deb & HOFFMANN Robert S. (1991). *Ranching in the New World* en Viola Herman J. & Margolis Carolyn Seeds of Change Five hundred years since Columbus, A Quincentennial Commemoration, Smithsonian Institution Press, Washington and London, USA.
- CROSBY Alfred W. (1991). *Metamorphosis of the Americas* en Viola Herman J. & Margolis Carolyn Seeds of Change Five hundred years since Columbus, A Quincentennial Commemoration, Smithsonian Institution Press, Washington and London, USA.
- DE BENITEZ Ana M. (1998). *Del Cacao al Chocolate*, Editorial Clío Libros y Videos SA de CV, primera edición. México.
- HOBHOUSE Henry. (1991). *New World, Vineyard to the Old* en Viola Herman J. & Margolis Carolyn Seeds of Change Five hundred years since Columbus , A Quincentennial Commemoration, Smithsonian Institution Press, Washington and London, USA.
- HALL Robert L. (1991). *Savoring Africa in the New World.* Viola Herman J. & Margolis Carolyn Seeds of Change Five hundred years since Columbus , A Quincentennial Commemoration, Smithsonian Institution Press, Washington and London, USA.

-GONZÁLEZ de la Vara Fernán. (1996). *La Cocina Mexicana a través de los siglos II Época Prehispánica*, Editorial Clío y Fundación Herdez A. C. Editorial Clío Libros y Videos SA de CV primera edición, México

- LONG Janet. (1997). *La Cocina Mexicana a través de los siglos, IV La Nueva España* Editorial Clío y Fundación Herdez A. C. Editorial Clío Libros y Videos SA de CV primera edición, México.

- LONG Janet coordinador; Conquista y comida, consecuencias del encuentro de dos mundos Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F. 1997.

- LONG Solis Janet & ALVAREZ Manuel, CAMARENA Aránzazu. (1998). *El Placer del Chile*, Editorial Clío Libros y Videos SA de CV, primera edición México.

- MCNEILL William H. (1991). American Food Croops in the Old World en Viola Herman J. & Margolis Carolyn Seeds of Change Five hundred years since Columbus, A. Quincentennial Commemoration, Smithsonian Institution Press, Washington and London, USA.

- MARTÍNEZ Garza Oscar Eduardo. (1999). *Encuentro con el barrio antiguo de Monterrey*. Universidad Autónoma de Nuevo León, R.- Ayuntamiento de la ciudad de Monterrey.

- MARTÍNEZ Saldaña Tomás. (1998). *La Diáspora Tlaxcalteca, la Expansión Agrícola mesoamericana al Norte de México*, Ediciones Tlaxcallan, DIF Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala, segunda edición. México.

- MEYER C. Michael.(1997). *El agua en el suroeste hispánico una historia social y legal 1550- 1850.* IMTA CIESAS entro de Investigaciones y estudios superiores en Antropología Social. Tlalpan México.

- MINTZ Sidney W. Pleasure. (1991). *Profit, Satiation* en Viola Herman J. & Margolis Carolyn Seeds of Change Five hundred years since Columbus, A Quincentennial Commemoration, Smithsonian Institution Press, Washington and London, USA.

- NORTE EL, *Monterrey cuatreo cientos años Una historia de Progreso*, Ediciones Castillo Monterrey N. L. 1996.

- POWELL Philip Wayne. (1980). *Capitán Mestizo Miguel Caldera y la Frontera Chichimeca La Pacificación de los Chichimecas m, 1548 1597.* Fondo de Cultura Económica México.

- RAMOS Galicia Yolanda. (1993). *Así se come en Tlaxcala.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, Gobierno del Estado de Tlaxcala. Pirmera edición. México.

- ROJAS de Perdomo Lucia. (1993). *Aportes alimenticios del viejo al nuevo mundo, Historia de la Cocina*, Editorial Voluntad S. A. Santa Fé de Bogotá Colombia 1993.

- RODRÍGUEZ Sala María Luisa y GÓMEZGIL R.S. Ignacio. (1999). *La expedición militar geográfica a la Junta de los ríos Conchos y Grande del Norte y al Bolsón de Mapimí, 1728 y 1749.* Instituto de Investigaciones Sociales UNAM México.

- ROJAS de Perdomo Lucía. (1994). *Cocina Prehispánica, Historia de la Cocina*, Editorial Voluntad S. A. Santa Fé de Bogotá.

- SEGO Eduard. (1998). *Aliados y Adversarios La historia de las siete fundaciones tlaxcaltecas en el siglo XVI*, Gobierno del estado de San Luis Potosí, y de Tlaxcala, México.

- SHERIDAN Cecilia. (2000). A*nónimos y Desterrados: XVI – XVIII: La Contienda por el "sitio que llaman de Quauyla".* CIESAS, Miguel Angel Porrúa Editores Tlalpan México D. F. .

- SWADESH Frences Leon. (1997). Los Primeros pobladores: antecesores de los chicanos en Nuevo México, Fondo de Cultura Económica México.

- SOLÍS Felipe: (1998). *La Cultura del Maíz*, Editorial Clío Libros y Videos SA de CV, primera edición México.

- SUGIUARA Yoko & GONZÁLEZ de la Vara Frenan. (1996). *La Cocina Mexicana a través de los siglos I, México Antiguo.* Editorial Clío y Fundación Herdez A. C. Editorial Clío Libros y Videos SA de CV primera edición, México.

- TEJA Jesús F. De la. (1995). S*an Antonio de Béxar a community on New Spain´s Northern Frontier.* University of New Mexico Press Albuquerque N.M.

- TELLO García Enriqueta. (1999). *Los sistemas de riego en Tlaxcala el caso de San Miguel Xochitecatitla, tesis de maestría.* Colegio de Postgraduados, CEDERU México.

- VALDÉS Carlos M., DÁVILA del Bosque Ildefonso. (1991). *San Esteban de la Nueva Tlaxcala , Documentos para su historia 1591 – 1991 IV Centenario del arribo tlaxcalteca al valle de Saltillo.* Talleres gráficos del Gobierno del Estado de Coahuila Saltillo Coah México.

- VALDÉS Carlos M. La Gene del Mezquite. (1995). Los Nómadas del noreste en *la Colonia en Historia de los pueblos indígenas de México*: CIESAS. INI.

- VALDÉS Carlos M Dávila Ildefonso (coords.). (1998). Fuentes para la Historia India de Coahuila Documentos Tavera, Fundación

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

Histórica Tavera, Archivo Municipal de Saltillo. Madrid España.

- VELAZQUEZ Primo Feliciano. (1985). *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí.* Archivo Histórico de San Luis Potosí. Segunda edición. México. Cuatro Tomos.

- VIOLA Herman J. & MARGOLIS Carolyn. (1991). *Seeds of Change Five hundred years since Columbus , A Quincentennial Commemoration*, Smithsonian Institution Press, Washington and London. USA.

- VIOLA Herman J. " Seeds of Change" en Viola Herman J. & Margolis Carolyn *Seeds of Change Five hundred years since Columbus, A Quincentennial Commemoration*, Smithsonian Institution Press, Washington and London, 1991 USA.

- WEDDLE Robert S. San Juan Bautista. (1991). *Gateway to Spanish Texas*, University of Texas Press Austin, 1968, First paperback edition. Austin Tex USA.

Dr. Tomás Martínez Saldaña

Licenciado en Filosofía y Letras y Antropología.
Master en Antropología Social. Doctor en Ciencias Sociales.
Profesor Investigador Titular del Centro de Estudios del Desarrollo Rural del Colegio de Postgraduados.

Página opuesta: Sistemas de riego en Colotlán de la Nueva Galicia, Jalisco, del siglo XVIII. Imagen de Tomás Martínez Saldaña.

Tlaxcaltecas en el camino real.

Rodolfo Esparza Cárdenas

Los tlaxcaltecas en el Camino Real constituyeron, desde la última década del siglo XVI, hasta finales del siglo XVIII, la más notoria presencia mesoamericana en el norte de México, concretamente en Coahuila y Nuevo León. Son de peculiar valor para estudiar su participación en la transformación del medio físico por aplicación tecnológica, y en la construcción de la cultura novohispana del noreste de México. Y también para reconocer los procesos mediante los cuales se construyó y mantuvo la identidad de los individuos y del grupo, dentro de un fenómeno migratorio, bajo finalidades de colonización. Es muy interesante identificar y analizar algunos rasgos simbólicos y materiales, como elementos constituyentes de su identidad específica; así como las vías para mantener sus manifestaciones culturales ancestrales, reconstruidas por los nuevos escenarios geográficos, políticos y culturales, recuperables de las huellas dejadas por los tlaxcaltecas del Pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala y de las colonias que de este pueblo emanaron como proyecto propio.

Página opuesta: Terrazas, modificación del ámbito físico. Imagen de Rodolfo Esparza Cárdenas.

1º. La colonia tlaxcalteca de San Esteban de la Nueva Tlaxcala fue expresión particular de una acción premeditada por la Corona y el Cabildo de Tlaxcala quienes aportaron sus motivos e intereses propios a fin de hacerlos confluir en un espacio jurídico y político conviniendo comunes objetivos que hicieron factible la movilización del contingente indígena al norte de la Nueva España en 1591.

2º. San Esteban de la Nueva Tlaxcala fue pie de nuevos asentamientos, dando origen a un desplazamiento étnico, cultural y político tlaxcalteca en la Nueva Vizcaya, en la Provincia de Coahuila o Nueva Extremadura y en el Nuevo Reino de León, lo que no pasó en otros pueblos tlaxcaltecos.[1]

3º. Este hecho en sí, puede ser indicativo de que detrás el proyecto español, hubo otro propiamente tlaxcalteca, lo cual implicó la conservación de sus núcleos étnicos y políticos.

4º. Su sociedad funcionando por espacio de casi trescientos años, fue posible porque, en el seno del conglomerado fue concebido el propósito de evitar su desintegración ideológica y cultural; construyendo vías comunales para preservar y enriquecer su identidad original.

5º. Su supervivencia en estas latitudes tuvo características y rasgos previstos desde un inicio en sus Capitulaciones, lo cual nos indica que cuidaron se establecieran en su contenido, los recursos y mecanismos para mantener su integridad como nación tlaxcalteca.

Lo asentado obliga a revisar el asunto de las movilizaciones humanas

1 Las colonias establecidas en territorios de los actuales estados de San Luis Potosí y Zacatecas tuvieron en alguna ocasión la experiencia de aportar familias para nuevos asentamientos; igualmente pasó con colonias de la provincia de Coahuila y el Nuevo Reino de León, pero éstas últimas habían tenido su origen en familias extraídas de San Esteban

y su relación con la identidad. Las movilizaciones humanas dentro de un esquema de conquista o colonización contienen, elementos que repercuten en la asunción del papel de dominado, siendo un factor para el quebrantamiento de las voluntades y acrecentamiento del sentimiento de desarraigo. Las migraciones, son cambios que abarcan un gran espectro de las relaciones objetales externas, las cuales restan estabilidad al sí mismo de los individuos y en consecuencia al sentimiento de identidad. En un proceso de esta naturaleza, la pérdida de objetos es masiva, incluyendo los más significativos y valorados: personas, cosas, lugares, costumbres, clima, etcétera, a todos los cuales están ligados recuerdos e intensos afectos. Las condiciones en que se realiza la movilización determinan el tipo de ansiedades que se movilizan, pero también las defensas que se levantan contra ellas. Ahora bien, partiendo de la noción de que la identidad se conforma con significados, hechos que se simbolizan, que se comparten y que penetran las individualidades, dándoles sentido histórico de pertenencia [2], entonces podemos afirmar que la formación de la identidad, en este caso, de una identidad que los contiene como pueblo colonizador, fue el factor fundamental que explica la perseverancia de sus características etnoculturales y la consistencia de su presencia histórica como entidad independiente dentro del marco político engendrado por las Capitulaciones de 1591.

Recordemos que de acuerdo a lo que estableció el *Requerimiento de Palacios Rubios*[3], todos los indígenas, tenían igual condición jurídica ante

2 Gringberg, León, Gringberg, Rebeca. Identidad y Cambio. Paidós. Biblioteca de Psicología Profunda. Buenos Aires. 1976. p. 139

3 Dougnac Rodríguez, Antonio. Manual de Historia del Derecho Indiano. UNAM/McGraw Hill. México. 1998. pp. 19-20.

los actos emprendidos por la Corona. Es decir, eran súbditos de la Corona hispana tanto los peninsulares, como los criollos, los mestizos, los tlaxcaltecas o los chichimecas. Por otro lado, sabemos que, necesariamente, estas incursiones estuvieron calificadas y fueron de descubrimiento, conquista o colonización, según lo asentara la autorización respectiva; consecuentemente, los súbitos participantes adquirían y derivaban condición jurídica a partir de su pertenencia al cuerpo ejecutor. Lo anterior significa que todos los contingentes actuantes en acciones de esta naturaleza, pertenecían formalmente a la hueste indiana; sin embargo, no todos los indígenas integrantes de tales conglomerados pudieron o supieron hacer valer su condición y menos hacerse acreedores de los beneficios generalmente pactados previamente a la ejecución de los avances a tierras indómitas, porque existió una intención de ocultar la condición que adquirían al participar en las empresas de conquista o colonización.

Como hemos anticipado, los distintos niveles de conciencia entre los indígenas, de que su participación en las incursiones de conquista y colonización, sucedía como parte de la hueste indiana, les privó de hacer valer su condición para obtener beneficios. Pero no sucedió así con los tlaxcaltecas. Sin duda, fueron los que mejor aprovecharon su condición de súbditos y más aun de co-conquistadores, así como las posibilidades que este hecho acarreaba, al grado de llevar al marco de las Capitulaciones, la movilización de cuatrocientas familias acontecida en el año de 1591. De los antecedentes documentados, se desprende que no fue posible la existencia de la hueste indiana sin que mediara la autorización real

pactada mediante la Capitulación y en todas las ocasiones fue la iniciativa y necesidad hispana la generadora de la propuesta; pero en 1591, se combinó con lo que parece fue un proyecto propio del Cabildo de Tlaxcala, circunstancia que motivó su inteligente y activa participación en las negociaciones, junto con los doctrineros de la Provincia de Tlaxcala.

En el memorial[4] como en las Capitulaciones de 1591[5],trasminan las motivaciones para la migración de los tlaxcaltecas a la Gran Chichimeca. Destaca también la permanente actividad del Cabildo de Tlaxcala en la recuperación de los privilegios y de las condiciones de vida necesarias bajo la esperanza de reforzar su identidad social e histórica; lo cual fue evidente en el hecho de que las Capitulaciones guardaron simétrica correspondencia con la restauración de los privilegios políticos y sociales perdidos o menguados; también con la previsión de los conflictos económicos ya enfrentados en la provincia, así como con los fines socialmente configurados por la sociedad y Cabildo tlaxcalteca. Los puntos negociados estuvieron cargados de significado libertario y los tlaxcaltecas venidos al norte tuvieron la responsabilidad de inaugurar con su proceder una tradición jurídica con miras al reforzamiento de la identidad étnica, como expresión inteligente y consciente de resistencia sustentados en su tradición y su cultura. Finalmente, las Capitulaciones fueron un recurso inventado por los tlaxcaltecas para atraer ventajas a su causa.

Resultan las Capitulaciones de 1591, una conquista indiscutible,

4 Cf. Martínez Baracs, Andrea/Assadourian, Carlos Sempat. Tlaxcala. Textos para su historia. siglo XVI. Número 6. Gobierno del Estado de Tlaxcala/Consejo nacional para la Cultura y las Artes. México. 1991. pp. 530-536.

5 Cf. Archivo Municipal de Saltillo. Fondo: Presidencia Municipal, caja1, expediente 3.

puesto que el virrey Velasco, pactó con un órgano de gobierno de la república de indígenas, y no con un particular; por tanto, la invención radica, en la nueva dimensión jurídica que los tlaxcaltecas dieron al viejo instrumento español, y lo hicieron en grado tal que fueron sustento político y socio-económico para las colonias tlaxcaltecas en la Gran Chichimeca, donde hicieron crecer su valor, al hacerlas funcionar como una carta constitutiva. De cada capítulo, con el tiempo, derivaron acciones defensivas, relaciones de poder internas y externas, consecuencias políticas y prerrogativas económicas que abrieron vías para consolidar su identidad como grupo social, y su expansión como comunidad culturalmente identificada.

El contenido y organización de las capitulaciones reflejan el grado de comprensión del devenir histórico de su nación, especialmente el aprendizaje logrado en materia de jurisprudencia y política novohispana para conformar con ellas un magnífico marco legal y operativo, con repercusiones importantes en las esferas formales de representación, donde la Provincia se prefiguró como el núcleo generador y sus colonias su extensión efectiva. En el noreste este fenómeno se reprodujo, siendo San Esteban de la Nueva Tlaxcala el nuevo núcleo organizador donde se construyeron estrategias al desdoblar la proyección étnica original a partir del nuevo enclave.

En tal perspectiva los autos de fundación de San Esteban, y especialmente las Capitulaciones, fueron los nuevos instrumentos; con peso real y pragmático en los ámbitos jurídicos y político-administrativo; con ese carácter fueron esgrimidas incontables veces, reforzando con ello su origen y destino étnico y político, reviviéndose en los entretejidos subjetivos

de la comunidad. Por eso fue importante conservarlas en la conciencia, hacerlas objeto de intercambio y de transmisión social, pero sobre todo de vinculación y punto de convergencia de los mundos míticos indígenas, así como soporte esencial para la supervivencia.

Antes de la llegada de los tlaxcaltecas al Valle del Saltillo, la Villa de Santiago apenas había perfilado su vocación agropecuaria; y su permanencia, como sitio de frontera estuvo muchas veces en riesgo debido al poco arraigo de la población hispana. No obstante, la actividad económica se diversificó cuando los excedentes de la producción se comercializaron, estableciéndose así un circuito productivo entre los minerales de Mazapil y la villa. Consecuentemente, la Villa del Saltillo fue de vital trascendencia para el grupo dominante en la región y su importancia estratégica, por razones políticas y económicas, la perfiló para que el gobernador Río de Loza decidiera dotarlo del refuerzo que significó la presencia tlaxcalteca.

De hecho, Saltillo era el eje que daba soporte a otras endebles poblaciones; en la incipiente provincia de Coahuila, a Nueva Almadén y en el Nuevo Reino de León, a San Luis y Ciudad León, asentamientos que vivían penurias y el constante acoso de los guachichiles, coahuiltecos, alazapas, y otras naciones de la región.

Bajo tales circunstancias cobró vigencia la movilización de contingentes de indígenas mesoamericanos para pacificar la región norte y sedentarizar a las naciones chichimecas. Al valorar el virreinato la factibilidad de la estrategia, se ofreció para la Provincia de Tlaxcala, la oportunidad de trascendencia bajo parámetros reproductores.

Por otro lado, la decisión para ubicar a las familias que fundaron San Esteban de la Nueva Tlaxcala en el valle del Saltillo, fue permeada por hechos derivados del desarrollo político de los grupos españoles de avanzada que se disputaron el dominio de la zona; así fue creciente el conflicto entre las dos instancias judiciales de la Nueva España: la Audiencia de México y la Audiencia de Guadalajara, que actuaban las alianzas políticas y los conflictos entre grupos de interés; como se pone al descubierto al analizar las evidencias, por ejemplo, de la alianza política, estratégica y económica dada entre la familia de los virreyes Velasco y la de los Ibarra durante las dos generaciones que actuaron en México, sobre todo cuando el asunto de la plata, tuvo carácter de política real.

Ahora bien, el clima de inseguridad no solamente propició la detención y lentísimo establecimiento de la "gente de razón", de negros e indígenas mesoamericanos. También la labor evangelizadora de los franciscanos fue abrumadora, compleja y poco redituable espiritual y financieramente; circunstancia que también fue aprovechada para sentar constancia y justificación a la presencia tlaxcalteca. En efecto, entre los tlaxcaltecas venidos al norte se recuperó la experiencia del proceso de conversión en la Provincia de Tlaxcala y se convirtió aquí en el contenido político que sustentó un cuerpo de argumentaciones plasmadas en peticiones, litigios, y sobre todo en la consecución del reconocimiento a su participación en el cumplimiento del objetivo que dio fundamento al patronazgo real. Reconociéndose como gente de frontera tenían clara su indispensable presencia, de manera que también desdoblaron la convicción de su ejercicio efectivo en la conversión religiosa de los chichimecas para formar su propia tradición en el norte, sumándola así a sus privilegios merced su labor pacificante, como por ser descendientes de los conquistadores que vinieron de la Provincia. El hecho de hacer suya la obra evangelizadora nos invita a indagar qué tan profunda y auténticamente pudo ser vivida la religiosidad en las distintas generaciones de tlaxcaltecas norteños; o si estamos acaso ante la presencia de un manejo utilitario del factor religioso.

De cualquier forma buscaron siempre tener constancia de su actuación en este ámbito; por ejemplo, en el marco de peticiones y exposiciones en las cuales denunciaban los altos pagos que les exigía el cura doctrinero por los distintos servicios religiosos, alegando que estaban exentos de ellos por ser descendientes de conquistadores, en los años 1713 y 1739, los de San Esteban tuvieron la necesidad de obtener certificaciones sobre su comportamiento en torno a acciones de su vida religiosa; y aunque los documentos son tardíos, resultan útiles por cuanto buscaron reflejar un ejercicio efectivo y continuado de aquellos tiempos a la fecha de las certificaciones.[6] La primera de ellas, fechada el 17 de enero de 1713, fue solicitada por el Cabildo al capitán protector, Nicolás Guajardo. Antecede al cuestionario preparado para ser respondido por vecinos de la villa, un argumento encaminado a relevar el esfuerzo y sacrificio que para ellos

6 Lockhart ha establecido que a pesar de la naturaleza corporativa de la cristiandad nahua, los individuos, los grupos familiares y los corrillos siempre estaban tratando de hacer que los monumentos centrales y los objetos rituales estuvieran bajo su posesión de una manera especial o hasta exclusiva; incluso que desde el principio, los autores adoptaron la posición de que casi toda construcción, adorno y mantenimiento religiosos era obra de un círculo selecto. Con encono y sin necesidad negaron la existencia o menospreciaron la importancia de los aportes de otros. Lockhart, James. Los nahuas después de la conquista. FCE. México. 1999. pp. 330-332. No obstante, en San Esteban, al menos ante las autoridades eclesiásticas y civiles españolas, se cuidó de que las obras se suscribieran a la labor de toda la comunidad representada por el Cabildo, quizá también para diferenciarse de los de la Villa, en tanto hispanos.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

significó atender los "servicios de Iglesia", al asentar que San Esteban era tan pobre de agua que no alcanzaba para sus cultivos ni para cubrir las necesidades de las familias, como podía hacer constar el capitán "quien ha tenido el cargo de nuestro capitán protector y amparador de este pueblo, por Su Majestad, por tiempo de más o menos cuarenta años"[7]. Se esperó que los del Saltillo declararan que desde la fundación del Pueblo habían acudido a la doctrina con puntualidad y que elegían anualmente a un fiscal y topil para que atrajeran a los niños a la doctrina. Igualmente se esperaba que confirmaran que en el pueblo habían establecido escuelas para enseñar a leer y escribir en castellano a niños tlaxcaltecas y españoles; e igualmente enseñaban la doctrina cristiana y mantenían aseada la iglesia. En el segundo caso, fray Antonio de Ávila, predicador jubilado y cura ministro del partido de San Esteban, dio fe cómo a costa y trabajo de todas las personas del común, junto con el Cabildo, habían tumbado la iglesia vieja y levantado otra de cuarenta y siete varas de largo y poco menos de diez de ancho. Con un "maderado" sin igual en aquel contorno, y "juntamente un colateral de tres cuerpos dorados con 14 imágenes de bulto", cuya colocación celebraron con "dos misas y dos sermones y la pompa que en lo posible cupo"[8].

Los tlaxcaltecas, como habíamos señalado, igualmente se reconocían conquistadores e hicieron de esta condición un argumento permanente en sus alegatos para presionar la decisión favorable en sus litigios; así,

7 Archivo Municipal de Saltillo. Fondo: Presidencia Municipal, caja 1, expediente 12.

8 Archivo Municipal de Saltillo. Fondo: Presidencia Municipal, caja 10, expediente 11.

por ejemplo, en una petición de los de San Esteban donde expusieron al virrey su pretensión de no tener que aportar gente para alguna tarea de auxilio, anexaron una respuesta favorable a una petición similar, emitida en el año de 1691, por don Gaspar de Sandoval Cerda Silva y Mendoza y también certificaciones e informes de su ministro de doctrina, Nicolás Guajardo. El documento petitorio es muy interesante porque remata la serie de problemas afrontados para cumplir la solicitud, con argumentos donde se presentaron como pobladores privilegiados, conquistadores, hombres de frontera, que a su costa habían asistido a las campañas en Nuevo León, Parras, Coahuila y Texas; además se quejaron del menor pago hecho a los hombres que habían asistido a la campaña de Texas[9]. El virrey respondió en los términos siguientes:

> y así, siendo los suplicantes tlaxcaltecas, cuya provincia acudió mucho a la conquista de este reino, y habiendo ido a poblar al referido pueblo de San Esteban y por los demás que representan, no deben ser demasiadamente gravados en repetidas funciones y a su costa... se les guarden los privilegios y honores de conquistadores y pobladores de dicho paraje y de los que gozan todos los tlaxcaltecos, y que los justicias, capitanes y protectores les traten bien... favorezcan y ayuden en todo posible...[10]

Ahora bien, el hacer propios los intereses provenientes de las autoridades virreinales para acrecentar su dominio hacia el norte de la Nueva España, fue uno de los alicientes y condicionantes para fundar

9 "...aunque para el viaje a los Tejas se les dieron a los ocho hombres que fueron, a treinta pesos y no cincuenta como a los españoles...". Ídem.

10 Ídem.

nuevos pueblos de indios, tanto en la Nueva Vizcaya (Parras), como en la Provincia de Coahuila y el Nuevo Reino de León; en ese sentido, se manifestaron y constataron prestos a apoyar las políticas virreinales, logrando mantener su calidad de colonizadores, y más aún, de conquistadores con condiciones de privilegio. Los elementos anteriores fueron ejes organizadores de sus argumentos defensivos y soporte de sus peticiones y exigencias cuando se suscitaron conflictos generalmente en torno a la posesión de tierras y recursos acuíferos, y sobre todo cuando negociaron el traslado y las condiciones de fundación donde reeditaron las Capitulaciones de 1591, cédulas reales y otros despachos, en los cuales se reconocía o certificaban tales privilegios. Así, por ejemplo, encontramos copias de cédulas reales en las cuales se puede leer que el Rey, en respuesta a una carta enviada por el Cabildo de Tlaxcala, de fecha 4 de diciembre de 1703, se dirige a los gobernadores, alcaldes y justicias y demás principales de las cuatro cabeceras, reconociéndoles los servicios que han hecho y hacen a la Corona, y lamentado que no los hayan atendido y se encuentren en la miseria por los tributos que se les exige y que no hay razón que los paguen siendo conquistadores, según exime Ley Real a los conquistadores de la Nueva España, a sus hijos y descendientes de notoria nobleza e hidalguía:

> Suplicando que para remedio de ello fuese servido de eximirlos de la carga y pensión perpetua de tributos y otros cualesquiera gravámenes, declarando a todos los naturales de aquella provincia por conquistadores de este reino, nobles e hijosdalgos en conformidad de los privilegios concedidos a los conquistadores de este reino y que se les restituyan todos sus montes, propios y rentas...[11]

Como podemos observar, la cédula original fue dirigida al Cabildo de la Provincia de Tlaxcala; no obstante, tuvieron copia de ella en el Cabildo de San Esteban evidenciando, primeramente, el sentido de pertenencia, latente y manifiesto y la compenetración de una continuidad histórica y política entre estas comunidades tlaxcaltecas; además, la existencia innegable de un canal de comunicación entre estos Cabildos. Apoya esta aseveración otro documento, que ofrece información de que no solamente los lazos se mantuvieron so pretexto de asuntos del orden político administrativo, sino también en los nexos de mayor contribución a las esferas subjetivas: Se escribió en el Pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala el 20 de septiembre de 1781, de tres caciques que dicen descienden de los pacificadores y conquistadores que pasaron a parajes de la tierra adentro y chichimecos, que son vecinos de San Estaban Tizatlán nombrado del Saltillo; manifiestan que iban a ver al virrey, para tratar asunto de su pueblo; pero acodaron visitar su primer país y origen y a adorar a la virgen María de Ocotlán, que saben que en 1591 recibieron por el servicio gracias y exenciones y que iban a buscar apoyo y consejo soportados en sus documentos de los cuales hay copia en las arcas de ese Cabildo de Tlaxcala.[12]

Por otra parte, además de la referencia a la veneración de la imagen de la virgen María de Ocotlán, y las manifestaciones de la filiación tlaxcalteca, el anterior documento nos permite establecer cómo la fundación

11 Archivo Municipal de Saltillo. Fondo: Presidencia Municipal, caja 32/1, expediente 86.

12 Archivo Municipal de Saltillo. Fondo: Presidencia Municipal, caja 33, expediente 14.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

de nuevos pueblos era concebida como una continuidad o extensión de la Provincia de Tlaxcala, pero partiendo de un nuevo núcleo de expansión: San Esteban de la Nueva Tlaxcala. Por ello, fue importante obtener certificaciones de su participación en estas nuevas empresas que funcionaban para las nuevas generaciones como partes documentadas de los mecanismos para la consolidación de los elementos de identidad.[13] En este tenor, resulta muy ilustrativo el documento -fechado en el mes de abril del año de 1755-, que nos presenta Elizabeth Butzer, en el Apéndice del capítulo diez, de su libro, Historia Social de una Comunidad Tlaxcalteca.[14] Es una misiva que el Cabildo del pueblo de San Miguel de Aguayo, de la gobernación del Nuevo Reino de León, envió al gobernador, alcaldes, justicias y regidores de la Leal Ciudad de Tlaxcala. En dicha carta, en la que hicieron presentación de don Marcos Laureano Suárez, "vezino de este Pueblo y persona que ha governado", para que en su nombre tratara los asuntos que le habían encomendado, expusieron en primera instancia, sus agobios por la alcabala que les imponían y exigían el arrendatario y el alguacil, así como los desprecios del gobernador de Nuevo León, el cual no los atendía a pesar de estar:

13 "El gobierno, cabildo justicia y recinto por majestad de este pueblo de Nuestra Señora de Guadalupe Nueva Tlaxcala del valle de San Bernardino de la Candela, jurisdicción de la Provincia de Coahuila, certificamos de la manera que podemos y debemos, y el derecho nos permite ...ante quienes se presentare: está como es verdad, que salieron quince familias del pueblo de San Esteban del Saltillo, en al año de mil seiscientos y noventa y ocho, para fundar este dicho pueblo de Nuestra Señora de Guadalupe, para la enseñanza y la educación de los recién conversos, y por ser tronco de dicho pueblo de San Esteban del Saltillo y demás descendientes y originarios de él..." . Archivo Municipal de Saltillo. Fondo: Presidencia Municipal, caja 1, expediente 32.

14 Butzer, Elizabeth. Historia Social de una Comunidad Tlaxcalteca. San Miguel de Aguayo (Bustamante, N. L.) 1686-1820. Archivo Municipal de Saltillo/Departamento de Geografía de la Universidad de Texas/Instituto Tlaxcalteca de la Cultura/Presidencia Municipal de Bustamante, N. L. México. 2001. pp. 293-294.

> ["...alegando el meritto de ser desendientes de esa nobilissima Ciudad, y gozar de los fueros privilegios y ecepciones que Su Magd, que Dios guae, a concedido a nrra. Nacion tlascaltteca como consttara por el tanto de la carta que remitimos a dho. Señor Juez escriptta por ttodo estte Pueblo y la respuesta orijinal que de lettra y puño del S.or G.or nos escribe el dho. Arrendatario... y nos ympone en la dha carta que paguemos alcavala...][15]

Como podemos observar, la expansión colonial dirigida al Nuevo Reino de León, teniendo como epicentro San Esteban de la Nueva Tlaxcala, se fundamentó en la condición de conquistadores, como una consecuencia directa derivada de los tratos originales entre el Cabildo de Tlaxcala y el virrey Velasco. Pero, además, el documento permite conocer la existencia de una red de comunicación y apoyo político, en este caso, entre San Esteban y San Miguel de Aguayo; y de estas comunidades con la Provincia de Tlaxcala, la cual funcionaba precisamente cuando se corría el riesgo de que las resoluciones a sus conflictos atentaran contra sus lazos de filiación étnica-política, y consecuentemente contra su identidad. La comunicación multigeneracional de su origen, de los fundamentos de sus privilegios y de los mecanismos de expansión, fue uno de los ejes de su socialización. De lo anterior ofrece constancia el caso de la disputa suscitada entre el Cabildo de este pueblo minero y el alférez Juan Méndez de Tobar, acontecida en el año de 1704. En esa ocasión, Méndez de Tobar,

15 Ídem.

vecino del Real de Minas de San Pedro Boca de Leones, presentó una petición al gobernador del Nuevo Reino de León, don Francisco Báez Treviño en cuyo contenido explicaba que de sus tierras, las cuales lindaban con las del pueblo de San Miguel, los tlaxcaltecos querían coger una parte. Los tlaxcaltecos ante la petición del gobernador para que defendieran sus derechos, presentaron un traslado de las Capitulaciones de 1591.

Se trata del traslado de las Capitulaciones que en 1591, firmara Luis de Velasco a sus ascendientes en la provincia de Tlaxcala, pero obtenida del archivo del Cabildo del Pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, y que integraron a sus argumentos para demostrar que la merced otorgada al alférez Juan Méndez de Tobar no había respetado lo que en ellas se estipulaba respecto a la distancia que debía mediar entre las tierras del pueblo y cualquier merced de tierras dedicadas a la crianza de ganado mayor o menor. Es de destacar el manejo político que de ellas se hizo en repetidas ocasiones tanto en San Esteban, como en las colonias derivadas de este pueblo de indios, trazando así una línea de continuidad ideológica.

Otro ejemplo lo ofrecen los autos que levantó don Francisco Cuervo y Valdés, entonces gobernador de la Provincia de Coahuila o Nueva Extremadura, cuando aconteció la fundación del pueblo tlaxcalteca establecido junto al pueblo de San Bernardino de la Candela. El acto tuvo lugar el día 17 de noviembre de 1698[16]:

Al margen: Pedimento. Juan (Martín) tlaxcalteca gobernador de diez familias tlaxcaltecas que están congregadas en un barrio de esta misión y pueblo de San Bernardino de la Candela por mí y los demás de mi nación congregados en dicho pueblo por quien presto voz y caución...por lo que en esta petición expresaré... que a más tiempo de siete años que Marcos Esteban y yo fuimos llamados de los naturales de este pueblo para que viniésemos en él y nos darían tierras y aguas para sembrar, para que les ayudásemos a sacar sus acequias y lo demás necesario de su Pueblo de que dimos cuenta al gobernador de nuestra provincia que lo era don Alonso de León y nos mandó venir y señaló un barrio donde hemos vivido y vivimos y hemos fabricado nuestras casas de terrado y hechas nuestras huertas y plantado árboles frutales y puesto cruceros en ellos y congregado hasta diez familias en él, tlaxcaltecas, y hemos vivido en buena hermandad y conformidad con los naturales de este pueblo...

Sin ninguna duda, estamos frente la mejor evidencia de la trascendencia lograda por los tlaxcaltecas que llegaron a San Esteban de la Nueva Tlaxcala en 1591. Sus descendientes, a 107 años de distancia establecieron su comunidad bajo las mismas pautas, reproduciendo el modelo ideológico, cultural y político, por eso marcaron nuevos límites de sus vecinos, establecieron su jerarquía como civilizadores y pacificadores, pero sobre todo como conquistadores al extender y asegurar un nuevo espacio en la frontera que era suyo: el pueblo de Nuestra Señora de Guadalupe de Tlaxcala.

16 Guadalajara, 29, R.12, N.74\4\1. Archivo General de Indias.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

Bibliografía

-Archivo Municipal de Saltillo. Saltillo, Coahuila.

-Archivo Municipal de Bustamante. Bustamante, N. L.

-Archivo General de Indias. Sevilla, España.

-BUTZER, Elizabeth. (2001). Historia Social de una Comunidad Tlaxcalteca. San Miguel de Aguayo (Bustamante, N. L.) 1686-1820. Archivo Municipal de Saltillo/Departamento de Geografía de la Universidad de Texas/Instituto Tlaxcalteca de la Cultura/Presidencia Municipal de Bustamante, N. L. México.

-Dounac Rodríguez, Antonio. Manual de Historia del Derecho Indiano. Mc. Graw Hill/Universidad Autónoma de México. (Segunda Edición). México. 1998.

-GRINGBERG, León, GRINGBERG, Rebeca. (1976). Identidad y Cambio. Paidós. Biblioteca de Psicología Profunda. Buenos Aires.

-Lockhart, James. (1999). Los nahuas después de la conquista. FCE. México.

-MARTÍNEZ Baracs, Andrea/Assadourian, Carlos Sempat. Tlaxcala. Textos para su historia. Siglo XVI. Número 6. Gobierno del Estado de Tlaxcala/Consejo nacional para la Cultura y las Artes. México. 1991.

Dr. Rodolfo Esparza Cárdenas

Egresado de la Escuela Benemérita Normal del Estado de Coahuila.
Graduado en Ciencias Sociales, Psicología Educativa.
Maestro en pedagogía.
Doctor en Historia.
Miembro de Número del Colegio Coahuilense de Investigaciones Históricas.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

LIBRO DE LA COFR
Delas Benditas Animas del Purg.
fundada por authoridad del Mro. y Rmo.
Fran.co de San Buenaventura Martinez de Tej
Diez de Velasco del Concejo de su Mag.d Di
simo Obispo de Guadalaxara, Nuevo Reyno
la Galicia, y de Leon, Provincias de Nayarit
forni, Cahuila, y Texas &c. en veinte Dias
el mes de Agosto de mil setecientos, y sesenta
ños, y exigida, y publicada en esta Iglesia de
Estevan de Tlaxcala por mandado del S.r B
Agustin de Acosta Vicario Juez Eclesiast
deste Pueblo en consorsio del S.r Br. Jose
Ant.o Lozo Cura Mtro por su Mag. dicho S
blo en tres dias del mes de Nov.e de mil
tos, y sesenta años. =

Cofradías de San Esteban de la Nueva Tlaxcala.

Arturo E. Villarreal Reyes

En el pueblo indio de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, hermano gemelo de la villa criolla del Santiago del Saltillo, durante el período virreinal prevalecieron los valores de una solidaridad corporativa que favorecía el anonimato de las grandes virtudes cívicas. Ahí destacaron las cofradías como un importante mecanismo de la organización social, dentro de la estructura del Altépetl (entidad organizativa socio-política y territorial de origen mesoamericano). Tales hermandades constituían instituciones fraternales, vinculadas directamente a un templo y dedicadas a favorecer el culto a Dios y los Santos Patrones, al cuidado espiritual de los agremiados, la salvación de los difuntos, la asistencia mutua y la ayuda a los necesitados. Disponían de una capilla o altar exclusivo en el templo, siendo responsables del decoro de sus altares y reservaban fondos para obras piadosas.

En términos prácticos, agremiarse en las hermandades mutualistas era una manera de garantizar una buena muerte y un entierro digno.

Página opuesta: Carátula del libro de la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, 1760. Parroquia de San Esteban. Saltillo, Coahuila

El Señorío de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, por sus antecedentes indígenas, su autonomía administrativa, así como por la tutela espiritual de los frailes franciscanos, presentaba una situación significativamente diferente a la villa criolla de Santiago del Saltillo, su poblado gemelo, desde su fundación, en 1591, hasta 1768, año de la entrega de su parroquia al clero secular, marcando este evento el inicio de una serie de transformaciones que afectarían profundamente la identidad misma del pueblo de indios.

De las diversas colonias tlaxcaltecas en el noreste novohispano, el pueblo de San Esteban contaba con la mayor cantidad de cofradías y, sin duda alguna, las más duraderas. Si bien, en un principio debieron hacerlo en el templo o sus anexos, para mediados del siglo XVII, las diversas cofradías de San Esteban se reunían en la capilla llamada "del Hospital" y una vez al año designaban a un mayordomo, un prioste y un secretario. Este último tenía bajo su custodia un libro con registros y cuentas anuales de ingresos y gastos, mientras los mayordomos eran los encargados de organizar las celebraciones, recoger limosnas y cuidar los cofres donde se guardaban los libros y fondos. Las hermandades estaban sometidas al juez de Testamentos, Obras Pías y Cofradías del obispado de Guadalajara y posteriormente del de Linares y Monterrey.

Afortunadamente en varios archivos locales se conservan documentos que hacen referencia a estas cofradías indígenas, habiéndose encontrado durante el período virreinal las hermandades del Santísimo Sacramento, Nuestra Señora del Rosario, de la Soledad, de San José, las Ánimas del Purgatorio, la Tercera Orden de Penitencia, así como las de los Cinco Señores y de Nuestra Señora de los Dolores, aunque de las dos últimas poco o nada se sabe.

Hemos de suponer que la hermandad más antigua corresponde a la del Santísimo Sacramento, la cual debe datar al menos de la primera mitad del siglo XVII. Algunas sanciones impuestas por el Cabildo indígena en 1615 se destinarían al Santísimo, pero sin aludir a la cofradía, la cual es citada expresamente en un testamento en náhuatl en 1652. En 1744 se le cedió un terreno "por estar tan pobre", pagado con la cooperación de los vecinos tlaxcaltecas para comprarlo a la villa, terreno que sería denominado como Plaza del Divinísimo, ubicado a espaldas del templo de San Esteban, plaza también conocida como de la Cruz o de las Cruces y donde se construiría el Parián en el siglo XIX. [1]

El único Libro de Fábrica de la cofradía del Santísimo Sacramento que se conserva en la parroquia de San Esteban inicia en el año de 1782, habiendo autorizado el obispo sus cuentas y teniendo por objeto el culto a Dios, asistiendo sus agremiados con velas encendidas a la procesión, misa y responso para los cofrades difuntos y las celebraciones de Corpus y el Jueves Santo. [2]

Poco sabemos sobre la cofradía de Nuestra Señora del Rosario. He aquí que a lo largo del siglo XVII se hacen repetidas referencias a un altar dedicado a esta devoción, citándose en 1652 a la Cofradía de Nuestra Sagra-

1 AMS T, c26, e94, 1f (1828), Informe. José Manuel Camacho, cura vicario... de este pueblo informa la fecha en que se fundó la cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado... . Dávila, 2000: 12; Solís, 1991: 35, 53; Valdés y Dávila, 1991. La Plaza del Divinisi¬mo se ubicaba en la manzana delimitada por las ahora calles de Victoria, Morelos, Juárez y Allende.

2 APSE, 1782.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

da Madre Totlazomahuiznantzin, mencionada en 1713 como Totlazonantzin, términos en lengua náhuatl empleados para designar a María. Es hasta 1692 que se señala como Nuestra Madre Amadísima del Rosario (Totlazohnantzin del Rosario), citándose de manera explícita como cofradía hasta mediados del siglo XVIII y colectando limosnas al menos desde 1785. [3]

Los años cercanos a la mitad del siglo XVIII marcan un período de transformación del pueblo de San Esteban que culmina en 1768 con la entrega del templo y la tutela del pueblo tlaxcalteca al clero secular, excusando a los frailes franciscanos de sus responsabilidades. A partir de entonces, la administración secular del pueblo y la villa favorecieron una mayor integración cultural entre los vecinos de ambos poblados. La participación de los vecinos santiago-saltillenses en la vida religiosa del pueblo tlaxcalteca ya era manifiesta durante la primera mitad de ese siglo, tendencia que se vio favorecida con la fundación de la Cofradía del Santo Cristo en Saltillo en 1743, siendo, al parecer, la primera hermandad en contar con una mujer a la cabeza y la primera en permitir la plena integración de indios en una hermandad criolla. Hasta ahora no ha aparecido indicación alguna sobre cofrades indios o de castas en las instituciones criollas antes de tal año. [4]

Para la segunda mitad de ese siglo se generalizó la participación de los criollos en la vida religiosa india, registrándose en los libros de la Cofradía del Divinísimo Señor Sacramentado de esa época la afiliación

3 AMS, P.M. c. 3, e. 37, d. 9 (22 de enero de 1680); AMS; P.M. c. 95, e. 3 (4 de junio de 1851) y AMS, Rollo 416, Bautizos 1743-1759- Dávila, 2000:14; Solís, 1991:52-53, 108-109, 126-127.

4 APC, 1743.

de mujeres de la villa del Saltillo. [5]

Ejemplo de esta apertura lo es la cofradía tlaxcalteca de las Benditas Ánimas del Purgatorio. Si bien es cierto que en el pueblo de San Esteban se hace referencia a un altar dedicado a las ánimas en el templo parroquial a finales del siglo XVII, resulta extraño encontrar citada a su cofradía en un testamento indígena escrito en lengua náhuatl en 1738, cuando sabemos que sus constituciones fueron otorgadas por el obispo de Guadalajara en 1760. Conjeturamos que la hermandad pudo originarse durante la segunda mitad del siglo XVII, aunque de manera irregular y exclusivamente india, y es posible que haya sido fundada de nuevo a fin de otorgarle nuevas constituciones para aceptar a criollos en sus filas.[6]

En dichas constituciones otorgadas por el obispo se especificaba que la afiliación estaba abierta a todas las personas, hombres y mujeres de cualquier condición, tanto del pueblo de San Esteban como de la villa del Saltillo o cualquier otro lugar. Los cofrades se obligaban a procurar las limosnas para pagar misas cada lunes del año dedicadas al sufragio de las ánimas y participar en procesiones. Debían comulgar cada mes y en las Pascuas, estaban obligados a celebrar misa y asistir al entierro de los hermanos, sufragando los gastos de los agremiados pobres. [7]

En esta hermandad india se enlistaron y aparecen en las primeras páginas de su libro, entre 1760 y 1761, los hispanos y criollos más encumbra-

5 APSE, 1782: 11-12, 15.

6 APSE, 1760. Solís, 1991: 107, 139.

7 APSE, 1760.

das de la villa, descendientes de los linajes de conquistadores, inmigrantes peninsulares, ricos hacendados y oficiales del ejército real. Entre otros vecinos santiago-saltillenses se registraron Rodrigo de Ábrego, Juan Landín y su mujer Josepha de la Zendeja, Francisco Furundarena, Ana María de Almandos, el bachiller Ignacio de los Santos Coy, Ana María de los Santos Coy, Josefa Báez Treviño y varios miembros de la acaudalada familia criolla de los Lobo Guerrero. Asimismo, daba cabida a Joaquín de los Santos, maestro de capilla del pueblo y varios cantores indios.

Ese mismo año de 1760, el reconocido inmigrante gallego Juan Landín, comerciante, regidor perpetuo y juez fiel ejecutor de la villa del Saltillo hizo donación a la parroquia de San Esteban de un lienzo dedicado a las Benditas Ánimas, pintura de gran tamaño que fue colocada en el altar respectivo, lienzo que aún se conserva. [8]

Por otra parte, en testamentos tlaxcaltecas de 1686 se hace mención a la Cofradía de Nuestro Teuhtli, término náhuatl empleado para designar a los gobernantes y a la divinidad, así como al señor Jesucristo. No obstante, en 1738 se hace alusión al templo de "nuestro teuhtli Dios San Francisco", cuya cofradía es mencionada en 1764 y muy probablemente haga referencia a la Tercera Orden. Es de notar como el término Teuhtli, usado para nombrar a San Francisco, muy probablemente refleje la supervivencia de una noción politeísta en el contexto cultural de los indios cristianos. [9]

8 Ver Santoscoy, 1996.

9 Solís, 1991: 139. Ver las Ordenanzas del Buen Gobierno en Val-dés y Dávila, 1991.

La Tercera Orden de Penitencia, instituida por San Francisco de Asís, corresponde a una hermandad de creyentes seglares estrechamente vinculada a los religiosos con el privilegio de sus cofrades de emplear el hábito de la orden frailesca, tanto como manda por un favor divino o como mortaja para ayudar a bien morir, una de las instituciones religiosas de mayor prestigio. Su capilla al parecer se encontraba al poniente del templo, junto al convento, y contaba con cerca de 600 miembros de ambos poblados al momento de la secularización de la parroquia en 1768.[10]

Después del despojo del templo y convento de franciscanos en 1768, el gobierno espiritual de la Tercera Orden pasó a manos de un párroco del clérigo secular, en calidad de comisario. Esto trajo consigo agrias disputas entre el obispado de Guadalajara y los numerosos cofrades terciarios por el espinoso asunto de los capellanes. Para conservar la paz, la hermandad fue clausurada por órdenes del obispo dando origen a su desaparición antes de cumplirse una década. En el año de 1777, fray Agustín de Morfi señaló que la capilla terciaria no tenía uso. Muy probablemente los hermanos seglares criollos y peninsulares jugaron un papel importante en el retorno de los franciscanos, instalándose en la villa veinte años después. [11]

Poco sabemos sobre el hospital, una institución que repetía la tradición medieval. Estaba a cargo de las cofradías y contaba con médicos indios quienes aplicaban hierbas y medicinas. Funcionaba como un sanatorio, refugio para enfermos y alojamiento para gente pobre, peregrinos

10 Morfi, 1935: 156-157. Valdés y Dávila, 1991.

11 Morfi, 1935.

y viandantes, así como asilo donde administrar a los desamparados el sacramento de la extremaunción. De hecho, el primer Concilio de México en 1555 ordenaba que, en cada pueblo, se edificara un hospital junto al templo. Durante el siglo XVIII y principios de XIX, las cofradías del Santísimo Sacramento y del Rosario aparecen como propietarias de esta, la primera institución hospitalaria del noreste novohispano. [12]

En el repartimiento de tierras que hizo durante la fundación y traza del pueblo de San Esteban en 1591, el capitán Francisco de Urdiñola asignó el sitio para el hospital en las inmediaciones de las Casas de la Comunidad y de las Casas Reales, dando frente al extremo norte de la gran Plaza Tlaxcalteca (hoy calle de Pérez Treviño). Éste local vino a menos, de tal modo que cuando fray Agustín de Morfi lo visitó en 1777 comentó que el edificio tenía las funciones de capilla, aunque conservando el nombre del hospital porque lo había sido en su origen. [13]

Para el siglo XVIII, el mencionado local del antiguo hospital, con su capilla y anexos, era de uso exclusivo de las cofradías. En 1768 un inventario de bienes hace referencia a esta como capilla. Estaba construida de adobes con techo de madera y coro de entarimado. Sus anexos se componían de sacristía, tres cuartos, un zaguán, además de una pequeña huerta. [14]

Como hemos visto, el hospital tlaxcalteca se estableció a finales del siglo XVI en el centro urbano del pueblo, sin embargo, antes de 1660, la

12 AMS, T, c26, e94, 1f (20 de enero de 1828); AMS; PM. c. 95, e. 3 (4 de junio de 1851). Muriel, 1990: T.1, 120-1. Ricard, 1991: 257-629; Solís, et al. 1985: 255, 278.

13 Morfi, 1935; Valdés y Dávila, 1991: 26.

14 AMS, T, c26, e94, 1f (20 de enero de 1828); APSE, 1785: 1; Valdés y Dávila, 1991: 176-181.

institución médica fue reubicada a la salida de la población por el norte, donde ahora se encuentra el templo del Calvario, año en el cual se señala una ermita "que hoy llaman ospital" [sic]. [15]

El Libro de Gobierno de la parroquia de San Esteban reproduce una recomendación del Obispo de Guadalajara, quien en 1743 encargaba prestar especial cuidado a los hospitales, debiendo contar con camas y ropa para los enfermos y ser atendidos por las mujeres de los mayordomos, priostes, diputados y de otros oficiales de cofradías y no indias doncellas o damas solteras, pudiendo emplear en su defecto a indias viejas.[16]

Respecto al peso económico de las cofradías, las instituciones fraternales prácticamente representaban establecimientos recaudadores de fondos, financiándose con las cuotas de inscripción, aportaciones anuales y donaciones voluntarias. Algunas limosnas se hacían otorgando escrituras de reconocimiento y pagando los réditos a las cofradías o ante el juzgado eclesiástico. En múltiples ocasiones los mayordomos solicitaban al Cabildo su colaboración para obligar a pagar a los deudores por incumplimiento de sus obligaciones. Ante tal situación, algunas personas se veían en la necesidad de hipotecar sus bienes, incluyendo haciendas, así como a otorgar escrituras de pago a favor de una hermandad. [17]

Las confraternidades debieron pasar por algunas etapas críticas, de acuerdo a los ciclos económicos, al no poder recabar los fondos necesarios

15 Valdés y Dávila, 1991: 69.

16 APSE: 1711: 9-14.

17 Para hipotecas y fiadores en la villa del Saltillo ver AMS, PM, c. 6/1, e. 92, 1f (22 de enero de 1707); AMS, P, c2, L9, e15, f33 (30 de junio de 1732); AMS, P, c 3, L 3, e 15, f 29 v (5 de abril de 1736) y AMS, PM, c 16, e 25, 3 f (12 de abril de 1745).

para cumplir con sus obligaciones religiosas, recurriendo frecuentemente a las autoridades locales para solicitar su apoyo. Así, en 1668 el mayordomo de la Cofradía del Santísimo Sacramento solicitó al Cabildo del Saltillo que de la Cuenta de Propios se le liberaran los 100 pesos que le correspondían debido a la gran necesidad que tenía de aceite y cera. Para solventar la precaria situación, veinte años después, Fernando del Bosque y otros cofrades le donaron a la hermandad 14 mulas, 12 de ellas aparejadas y dos de silla, con el objeto de arrendarse en caso de que las autoridades no pudieran brindar la aportación acostumbrada. [18]

La renta de mulas para el transporte de carga era común en Saltillo y debió ser un negocio redituable, sobre todo si consideramos la vocación comercial de los pueblos gemelos, su famosa feria, la producción agrícola y la cría de caballos, así como su estratégica situación geográfica respecto a las rutas de distribución de bienes y servicios. Miguel Ramos Arizpe indicaba en 1811 que en Coahuila había más de 3,000 mulas de carga aparejadas para el transporte de mercaderías. Todo parece indicar que el arrendamiento, por parte de las cofradías criollas, de animales de carga y mulas de silla con sus aparejos debió ser práctica común cuándo menos desde mediados del siglo XVII, pues ya en la penúltima década del siglo lo hacían las cofradías de Nuestra Señora del Rosario y del Santísimo Sacramento, apareciendo también en el negocio la de las Benditas Ánimas del Purgatorio a principios del siguiente siglo. [19]

18 AMS, PM, c.3, e.20, d 6, 1f (11 de agosto de 1668) y AMS, PM, c 4, e 46, d 2, 2 f. (16 de mayo de 1668).

19 AMS, PM, c. 3, e. 37, d. 9 (22 de enero de 1680); AMS, PM, c 4, e 46, d 2, 2 f (16 de mayo de 1668) y AMS, PM, c.7/1, e.81, d.33; AMS, PM, c 7/1, e 81, d 33, 2 f (4 de noviembre de 1711). Enríquez y Rodríguez, 1989.

Al parecer, al menos desde finales del siglo XVII, el Cabildo de San Esteban mantenía una caballada disponible para uso de las escuadras reales para la defensa del territorio. Dicha caballada se encontraba en las afueras del pueblo, hacia el poniente, cerca de un cerrito llamado "del Situado", donde con el tiempo se erigiría la ermita dedicada a la Virgen de Guadalupana, hoy santuario. Es poco o nada lo que sabemos respecto al manejo tecnológico del ganado y pastizales, o respecto a los jinetes y vaqueros tlaxcaltecas.

Además de contar con el fiel apoyo de las cofradías para el sustento de la fábrica y obras pías, desde mediados del siglo XVII se hacían donaciones testamentarias por parte de vecinos tlaxcaltecas y para la siguiente centuria el hospital parecía ser el propietario de tierras y ganado como fuentes de ingreso. En 1777, el hospital fue visitado por un enviado del Obispo de Guadalajara, quien en 1784 solicitaba se sembrara "un día de agua" de trigo y maíz para que su producto fuera invertido en lo necesario para el ornato y decencia del hospital. Poco después la Cofradía del Rosario declaró en su inventario poseer un fierro para herrar.

Los parroquianos tlaxcaltecas no acostumbraban salir a prestar servicios personales fuera del pueblo, según se indica en 1740, únicamente a las trasquilas, como la de la hacienda de Patos, enviados por sus autoridades. En 1784 la hermandad india del Santísimo Sacramento recibió como limosna nueve pesos en plata que se juntaron en las trasquilas de Patos y del Potosí, aprovechando el comercio que se hacía en las haciendas con la lana destinada a los telares. Otros ingresos provenían de donaciones tes-

tamentarias indias y de vecinos santiago-saltillenses, así como limosnas recolectadas durante las fiestas populares, e incluso rifas, como se apunta en un documento de 1760. [20]

Era frecuente que muchas limosnas, voluntarias o comprometidas, se entregaran en especie, recolectando, según la época del año, varios almudes de maíz y trigo, así como cantidades menores de chile, jabón, sal, huevo y velas. [21]

Así, fue creciendo el peso económico de las hermandades en la vida del pueblo hasta tomar funciones bancarias y crediticias en una sociedad donde el circulante en efectivo era sumamente reducido. La hermandad tlaxcalteca de las Benditas Ánimas del Purgatorio se había fundado en 1760 y para el siguiente año disponía del suficiente caudal en efectivo como para otorgar préstamos. Al siguiente año, su mayordomo hace constar que cien pesos de los excedentes estaban en poder de don Juan Francisco Rodríguez Márquez, vecino de la villa del Saltillo, quien los había tomado pagando un rédito del 5% anual, habiéndole prestado también doscientos pesos a don Domingo Guajardo. A Francisco Rodríguez se le prestaron cincuenta al siguiente año, probablemente habiendo liquidado la mitad del capital anterior, haciendo para ello una escritura ante el alcalde ordinario donde hipotecaba un rancho con 30 horas de agua y un molino ubicado al norte de la población. Para 1763 se otorgaron préstamos de cincuenta pesos a don Esteban de los Santos, gobernador

20 APSE, 1782: 1; Zavala, 1990: 49.

21 APSE, 1760: 33, 37; 1782: 3-4; Gibson 1984: 126; Solís, 1991; Valdés y Dávila, 1991: 180. La Redención de los Cautivos era una donación forzosa destinada a la liberación de los cristianos capturados por piratas musulmanes, que permanecían como prisioneros o esclavos en las ciudades costeras del Mediterráneo.

del pueblo y a doña Ángela González, y el mayordomo les pidió escrituras para afianzar los dineros en su poder, costumbre que continuaba a finales del siglo. [22]

Con préstamos las cofradías se ayudaban mutuamente en el patrocinio que ejercían sobre la producción de arquitectura religiosa. Así, en 1796 la cofradía tlaxcalteca del Santísimo prestó cincuenta pesos a la del Rosario para ser abonados en cuenta de la construcción de un cuarto en los anexos de la capilla llamada del Hospital. También en la villa del Saltillo ocurrían empréstitos entre las hermandades y en 1791, por instrucciones de obispo del Nuevo Reino de León, Gaspar González de Cándamo, el mayordomo de la Cofradía del Santo Cristo de la Capilla adelantó 1803 pesos y cinco y medio reales al de la fábrica de la iglesia parroquial, a fin de continuar con la construcción de la ahora catedral, como ya había sucedido en 1752. [23]

Otro medio de asegurar recursos para las hermandades durante el siglo XVIII era la renta de casas propias o hipotecadas. La Cofradía del Divinísimo Sacramento, además de contar con la mitad de los anexos de la capilla que llamaban del Hospital y de la plazoleta del Divinísimo, rentaba algunas casas en 1821. Para 1828 se cita teniendo 1,300 pesos a réditos afianzados con una casa junto a la plaza de la villa y una finca perdida, por no haberse encontrado el testamento respectivo. [24]

22 APSE, 1760: 4-11; 1732; Offutt, 1993: 65-66.

23 APSE, 1760: 4-11, 78; Ollervides, 1988: 51.

24 APSE, 1782:96; AMS, T, c26, e94, 1f v (20 de enero de 1828).

Se registraron donaciones de objetos de platería, telas finas, vestidos y valiosas alhajas para las imágenes de la parroquia de San Esteban por parte de destacadas damas santiago-saltillenses, teniendo preferencia por Nuestra Señora del Rosario y la Virgen de los Dolores, aunque también por la de las Ánimas y los Cinco Señores. Para el momento de la secularización del templo muchas joyas de las cofradías tlaxcaltecas eran custodiadas por estos vecinos de la villa, lo que da una idea de la participación de criollos y españoles en las finanzas de sus cofradías. [25]

Las confraternidades también patrocinaron la fabricación de retablos y la adquisición de pinturas, esculturas y mobiliario como tapices, bancos, sillas, pedestales para los cirios y demás ornamentos. En la capilla de las cofradías y sus anexos, guardaban una serie de muebles como confesionarios, una silla presbiteral, tabernáculos, baúles y mesas, además de relicarios, imágenes con sus vestidos y alhajas, andas, lienzos con pinturas de caballete y palios para las procesiones. [26]

En las poblaciones gemelas, como en el virreinato en general, las procesiones contaban con la rigurosa presencia de las cofradías, prominentes generadoras de ritos y normas de comportamiento social, y eran encabezadas por las autoridades religiosas, civiles y militares. Destacaba la procesión del Santísimo Cuerpo de Cristo, o de Corpus Christi, formada por clérigos y nobles portando luces encendidas, escoltando la custodia bajo un palio, incensándolo constantemente, debiendo acompañarle hasta la iglesia de donde salió. El orden de los participantes y el ceremonial estaban meticulosamente diseñados para dar la mayor gala al rito. En 1789 la parroquia de San Esteban contaba con un coche (o cupé) pintado en colores azul y oro, con terciopelo carmesí en su interior, además de guarniciones y un tronco de mulas golondrinas para sacar en procesión al Señor Sacramentado en una custodia. [27]

Pero he aquí que ocurre la secularización de la parroquia franciscana de San Esteban en 1768. Tal debió ser la magnitud del descontento por el despojo perpetrado y la persistencia de los vecinos criollos, que para finales del siglo los frailes de la seráfica orden habían retornado a la localidad, estableciéndose esta vez en la villa de Santiago del Saltillo. Ahí erigieron un templo conocido de manera generalizada como de San Francisco, aunque parece haber sido dedicado al Señor San José, al igual que la escuela anexa fundada a la vuelta del siglo y conocida como Colegio Josefino.

La colecta para construir el nuevo templo franciscano se inició en 1778 y para 1787 aún no se iniciaba la obra material. Ese año, el Cabildo de la villa, conformado, entre otros, por don Juan Landín, un destacado cofrade de la extinta Tercera Orden de Penitencia del pueblo, dio posesión del terreno a los frailes, procediendo a notificar al Gobernador de la Provincia de Coahuila de la fundación del convento para su superior autorización. Curiosamente el templo y el convento ya se mencionan en el año de 1791, pero, dos años después, el templo es llamado Capilla de los Terceros, al norte de la cual se había formado una calle que continuaba hasta la

25 Valdés y Dávila, 1991: 178-183.

26 APSE, 1785: 1; Valdés y Dávila, 1991: 176-183.

27 AMS, PM, c 3, e 30, 1 f (15 de junio de 1680); Ramón, 1990: t.1, 318-9; Sarmiento, 1985: 61; Valdés y Dávila, 1991: 182; Venegas, 1783: 180.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

plaza. Tal localización coincide con la del actual templo de San Francisco. [28]

Es muy probable que el templo principal no haya podido ser concluido en el corto plazo comprendido entre 1787 y 1791, levantándose mientras tanto una capilla terciaria que existió hasta mediados del siglo XX con el nombre de San Francisco. La capilla pudo haber sido financiada por las familias saltillenses que antes habían pertenecido a la Tercera Orden de la parroquia tlaxcalteca, cofradía suprimida entre 1768 y 1777.[29]

Otras cofradías tlaxcaltecas se fundaron bajo la administración secular del templo de San Esteban. La de San José, en 1790, con permiso del Ilustre Ayuntamiento del pueblo y del cura bachiller Pedro Fuentes, quien cinco años después se desempeñaría como párroco del Saltillo. En sus constituciones se obligaban los cofrades a ofrecer misa y rosario la víspera de la celebración del santo varón, así como los días 19 de cada mes. La Hermandad de Nuestra Señora de la Soledad fue fundada en 1793 bajo el auspicio del mismo cura párroco. Aparentemente en ese mismo año comenzó a colectar limosnas la hermandad de Nuestra Señora de los Dolores, contando con Indulgencias Plenarias para los que se confesasen y comulgasen los viernes de Dolores, transfiriéndose en la parroquia de San Esteban el privilegio al día sábado para que el viernes se celebrase en la villa. [30]

28 Portillo, 1994: 304. Ver los documentos AMS, PM, c 31/1, e 56, 5 f (18 de noviembre de 1778), relación y cuentas de los vecinos que con-tribuyeron a la construcción del convento de San Francisco. AMS, PM, c 39/1, e 72, 7 f (13 de enero de 1787), el capellán Pedro José Quintín de Arizpe informa al ayuntamiento de la villa del Saltillo sobre las ne-gociaciones que se hacen para la fundación del convento de San Juan Nepomuceno. AMS, P, c11, L2, e8, f 16 v (8 de febrero de 1791). AMS, P, c 12, L 7, e 40, f 88 (15 de noviembre de 1796.)

29 Morfi, 1935.

30 AMS, T, c 26, e 95, 1 f; AMS, T, c 26, e 96, 1 f (ambos del 20 de enero de 1828). AMS, PM, c 95, e 3, 16 f (4 de junio de 1851), Victo-

Para finales del período virreinal, todas las cofradías tlaxcaltecas tenían sus contrapartes en la parroquia de Santiago del Saltillo, y se nota una tendencia del clero secular por lograr una convergencia en las devociones y lógicas de culto de ambas poblaciones.

Si bien durante el siglo XVIII y principios del XIX las hermandades se congregaron al son de campanas para rendir cuentas y elegir nuevos mayordomos en presencia de las autoridades civiles y del Juez Eclesiástico, después de 1821 lo hicieron ante el presidente de los respectivos Ayuntamientos.

En 1827, la autoridad civil del pueblo de San Esteban declaró a las cofradías del Rosario, Dolores y Divinísimo nulas por no acreditar su fundación ni autorización eclesiástica y civil, corriendo igual suerte las de San José, las Ánimas y de la Soledad. Sus caudales, tanto muebles como inmuebles, debieron pasar al Fondo de Propios y Arbitrios municipales del Pueblo, donde las cofradías tuvieron que presentar la documentación correspondiente en un término de un año para acreditar su legalidad y restituir sus derechos. Si bien dos años después, el párroco continuaba presentando los expedientes correspondientes, las cofradías tlaxcaltecas del Santísimo Sacramento y de Nuestra Señora del Rosario hicieron entrega al Ayuntamiento de alhajas y el edificio del hospital. En 1834, cuando de dos se formó un solo pueblo, el cabildo declaró ilegales las hermandades y los fundos piadosos por no haber sido constituidos conforme a las leyes. [31]

riano Cepeda y Serapio Fragoso solicitan al Ayuntamiento se les venda una finca que perteneció a las casas consistoriales del pueblo de Villalongín. APSE, 1711: 134.

31 AMS, AC, L 11, a 525, f 129 (6 de marzo de 1834), el cabildo acuerda ordenarle al depositario de propios que fue en el año de 1827,

En conclusión, las cofradías indias fueron un importante elemento de cohesión social, aunque su dimensión no ha sido debidamente estudiada, particularmente su peso en la economía local y regional, así como su papel en la cría de caballos y el manejo de pastizales y acequias.

reforme las cuentas que rindió del fondo de propios por el año de 1826 y las remita para su aprobación. AMS, AC, L 11, a 535, f 130 v (20 de marzo de 1834), el cabildo aprueba el dictamen que presenta la comisión respectiva, manifestando son ilegales las cofradías que se señala, igual¬mente lo son las 83 cláusulas de fondos piadosos manifestados por el cura párroco, disponiendo ingresen sus productos por uno y otro ramo al fondo de propios, ya sea en efectivo o las escrituras de las fincas. AMS, PM, c 95, e 3, 16 f (4 de junio de 1851).

Bibliografía

FUENTES ARCHIVÍSTICAS

Archivo Municipal de Saltillo (AMS). Saltillo, Coah.

Fondos:

Actas de Cabildo

Presidencia Municipal

Protocolos

-Archivo Parroquial de la Catedral de Santiago APC). Saltillo, Coah.

1743 Libro 1 de la Cofradía de Señor de la Capilla.

Fotocopia en el Archivo Municipal de Saltillo, Fondo de Donaciones y Adquisiciones.

Archivo Parroquial de San Esteban (APSE). Saltillo, Coah.

1711 Libro de Gobierno, No. 1 (1711-1820)

1760 Libro de la Cofradía de las Benditas Animas del Purgatorio (1760-1889)

1782 Libro de Fábrica de la Cofradía del Santísimo Sacramento, Libro No. 7 (1782-1839)

1785 Libro de la Cofradía del Rosario (1785-1833)

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- DÁVILA del Bosque, Ildefonso (2000), Los cabildos tlaxcaltecas, ayuntamientos de San Esteban de la Nueva Tlaxcala desde su establecimiento hasta su fusión

- ENRÍQUEZ Terrazas, Eduardo y Martha Rodríguez García (1989), Coahuila, textos de su historia. Gobierno del Estado de Coahuila, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. México.

- GIBSON, Charles (1984), Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810. Siglo XXI. México

- GIBSON, Charles (1984), Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810. Siglo XXI. México

- MURIEL, Josefina (1990), Hospitales de la Nueva España, t. 1, Univer¬sidad Nacional Autónoma de México, Cruz Roja Mexicana.

- PORTILLO, Esteban L. (1994), Anuario coahuilense para 1886. Conse¬jo Nacional para la Cultura y las Artes, Gobierno del Estado

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

de Coahuila. México.

- RICARD, Robert (1991), La conquista espiritual de México. Fondo de Cul¬tura Económica. México.

- SANTOSCOY Flores, María Elena (1997), La vida cotidiana de don Juan Landín y otros inmigrantes gallegos en Saltillo, a fines del siglo XVIII. Tesis de Maestría en Historia. Mecanuscrito. Universidad Ibe¬roamericana. México.

- SOLÍS, Eustaquio Celestino (1991), El Señorío de San Esteban del Saltillo. Voz y escritura nahuas, siglos XVII y XVIII. Archivo Municipal de Saltillo.

- SOLÍS, Eustaquio Celestino, Armando Valencia y Constantino Medina Lima (1985), Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567. Archivo Ge¬neral de la Nación. México.

- SARMIENTO Donate, Alberto (recopilador) (1985), De las leyes de las In¬dias (Antología de la Recopilación de 1681). Secretaría de Educación Pública. México.

- VALDÉS, Carlos Manuel, Ildefonso Dávila (1991), San Esteban de la Nueva Tlaxcala, docu¬mentos para su historia. Gobierno del Estado de Coahuila. Saltillo.

- VENEGAS, Miguel (1783), Manual de párrocos para administrar los Santos Sacramentos. Imprenta de los Herederos del Lic. D. Joseph de Jáuregui. México.

Arq. Arturo E. Villarreal Reyes

Arquitecto con Maestría en Restauración Arquitectónica.
Subdirector de Patrimonio Cultural de la Secretaría de Cultura del Estado de Coahuila.
Departamento de Patrimonio Arquitectónico.
Catedrático en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Autónoma de Coahuila.

El señor de Tlaxcala, Jesucristo crucificado y tlaxcaltecas en Bustamante, N.L.

José Antonio Portillo Valadez

Los Tlaxcaltecas en el noreste

La imagen de un Cristo crucificado que se venera en la Parroquia San Miguel Arcángel, en el Municipio de Bustamante, Nuevo León, México, es conocida como El Señor de Tlaxcala. El nombre proviene de los fundadores del lugar, los cuales eran de origen tlaxcalteca. Sus antepasados habían salido en 1591 de la República de Tlaxcala rumbo al noreste novohispano, de acuerdo a un convenio con las autoridades, con la finalidad de extender y defender la frontera. Se avecindaron y fundaron diferentes pueblos a lo largo de una cordillera de nuevos pueblos. El pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, Saltillo (hoy Saltillo, Coah.) fue temporalmente la última de esas primeras fundaciones, como aparece en el mapa anterior.

En Saltillo los tlaxcaltecas fundaron el Pueblo de San Esteban en 1591, junto a la Villa de españoles dedicada al apóstol Santiago. De esa manera aumentó no sólo la población tlaxcalteca en la frontera, sino que ésta se extendió aún más.

Tlaxcaltecas y Franciscanos de la provincia de Zacatecas

Además del pueblo de san Esteban, los franciscanos que los acompañaban, fundaron su convento, perteneciente a la Provincia franciscana del Santo Evangelio y a partir de 1603 a la Provincia de Zacatecas, antes Custodia.

Tlaxcaltecas y Franciscanos del Colegio de Querétaro

En los recorridos que los Tlaxcaltecas hacían por el territorio norestense encontraron, en el lugar conocido como Boca de Leones, un espacio de su agrado para fundar un pueblo. En ese sitio comenzaron a sembrar.

En ese tiempo, los misioneros del Colegio de Propaganda Fide de Querétaro, fundado en 1683, quienes se encontraban misionando en la Coagüila, entraron en contacto con los tlaxcaltecas. Como los misioneros querían fundar una misión, y los tlaxcaltecas un pueblo se unieron y solicitaron a las autoridades permiso para llevar a cabo entrambos pueblo y misión

Fundación de San Miguel de Aguayo y misión Alazapa

Ambos proyectos se conjugaron y se lograron. Los franciscanos fundaron su misión con los Alazapas, y los tlaxcaltecas su pueblo, al que llamaron San Miguel de Aguayo, en honor al Gobernador del Nuevo Reino de León, Agustín de Echevers y Suviza, Marques de San Miguel de Aguayo. Como el Capitán Diego de Villarreal y familia tenían interés en esas tierras no se llevó a cabo la fundación.

Le tocaría al Gobernador siguiente, Francisco Cuervo Valdés, quien volvió a autorizar al Capitán Diego de Villarreal para darles posesión, misma que se efectuó el 16 de septiembre de 1687. Como testigo cualificado asistió el Br. José Guajardo, Cura en Monterrey.

La administración tlaxcalteca quedó formada con su Gobernador y su Cabildo.

Tlaxcaltecas y el Señor de Tlaxcala

Orígenes de la imagen del Señor de Tlaxcala

Esta imagen de Cristo crucificado perteneció al Bachiller Nicolás de Zaldívar, Cura Párroco en el Real de Ramos Salinas, S. L. P., en lo que parece haber sido una parroquia del Obispado de Guadalajara (siglos XVII-XVIII).

Lugar actualmente ubicado en los límites entre San Luis Potosí y Zacatecas. Hoy existe un templo enorme, pero como parroquia es posterior a las fechas manejadas en esta presentación, finales del siglo XVIII.

Santo Cristo en el Real de Ramos

En el Real de Ramos vivía un matrimonio formado por Bernabé García y Ana María, indios ladinos y feligreses de esa comunidad. Como ellos frecuentaban al Br. Nicolás de Zaldívar, y viendo que el bachiller tenía una imagen de Cristo Crucificado, que se encontraba muy deteriorada, se la pidieron.

En 1688 el Br. Zaldívar aceptó cederla, con la condición de que la restauraran y la festejaran cada Semana Santa, el Domingo de Ramos.

Quedando como festividad del Señor Crucificado el Domingo de Ramos, por lo que el lugar fue bautizado como Ramos, y por ser mineral se le agregó el de Real de Ramos.

En cuanto a la pareja, todo lo hicieron puntualmente como habían convenido con el Br. Nicolás Zaldívar.

Traslado a Sabinas y auto de protección episcopal

Con motivo de la fundación del Real de las Sabinas, hoy Sabinas Hidalgo, N. L., la pareja se trasladó a dicho lugar, por lo que solicitaron y obtuvieron licencia del Br. Zaldívar, para llevar consigo la imagen.

Al poco tiempo de haber llegado a su destino, Ana María enviudó, y temerosa de ser despojada de la imagen, solicitó al Obispo de Guadalajara, fray Felipe Galindo, que se encontraba en Visita Pastoral, un Auto de protección sobre la imagen, mismo que firmó el prelado el 31 de diciembre de 1700. Con ello Ana María quedaba protegida, de alguna manera, para que nadie la despojara de la bendita imagen.

El Señor de Tlaxcala en Bustamante

Dada la pobreza de Ana María decidió tratar con los Tlaxcaltecas de San Miguel de Aguayo.

El trato era cederles, para su capilla, la imagen, a condición de que le entregaran 18 (dieciocho) fanegas de maíz cada año, para su manutención.

Posteriormente, el trato verbal entre Ana María y los Tlaxcaltecas se formalizó ante las autoridades virreinales, con licencia del Lic. Francisco Barbadillo, en un documento firmado el 19 de diciembre de 1715. Fecha de la reciente celebración del tricentenario.

Inseguridad y autoridades

La presencia de Lic. Barbadillo en la región, obedecía a la inseguridad que prevalecía en todo el Noreste Novohispano, lugar lleno de violencias y asesinatos.

Posteriormente, Ana María pasó a vivir entre los tlaxcaltecas, muriendo en este terruño.

El 6 de Agosto

Este día se celebra litúrgicamente la fiesta de la Transfiguración del Señor. El día en que Cristo Jesús, el Unigénito amado del Eterno Padre, manifestó su gloria ante sus apóstoles Pedro, Santiago y Juan con el testimonio de la ley y los profetas, representados por Moisés y Elías.

Con ello mostró la transformación a la que está llamada nuestra humanidad, asumida y redimida (salvada) por Él.

Las Novenas, una forma de devoción popular

La novena más antigua que se conoce, fue publicada por el Pbro. Francisco Antonio González de Paredes, en 1800. Otras reimpresiones de ella se hicieron en 1849, 1912, 1966 y 1980.

Una novena más, escrita por un servidor en 1985, de la que se han hecho varias ediciones y reimpresiones: 2009, 2013 y 2018.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

Iconografía

El Señor de Tlaxcala nos muestra el Amor de Dios por la humanidad creada a su imagen y semejanza en la imagen de su Hijo crucificado.

Su rostro deteriorado a causa de la violencia y la injusticia, es el rostro del ser humano, desfigurado por el pecado.

En estas fotografías del Señor de Tlaxcala notamos algunos cambios que ha sufrido a los largo del tiempo, por ejemplo, en tiempos recientes el cambio del su color de piel, más oscura. Lo cual también es una manera de desfigurar la original; tal vez sin quererlo.

Sin embargo, la imagen de Dios Padre que el mismo Jesús nos reveló, no podemos hacerla a nuestro gusto, sino como Él la ha manifestado.

Otros iconos Cristológicos en el Noreste Novohispano-Mexicano

El Señor de la Capilla en Saltillo, Coahuila.

El Nombre de Jesús, de Peyotes, en Coahuila.

El Señor de la Expiración en Guadalupe, Nuevo León.

El Señor de la Misericordia en Linares, Nuevo León.

Santo Cristo en García, Nuevo León. y

La Santa Cruz en Villaldama, Nuevo León, Nuevo León.

Bibliografía

-Archivo General del Arzobispado de Monterrey

-Escritura de la Iglesia de San Miguel, Escritura de donación del Señor de Tlaxcala y Expediente de 1718. Ver, Fondo Villaldama y Fondo Bustamante.

-ADAMS David B. (1991). Las Colonias Tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España, Archivo Municipal de Saltillo, Saltillo.

-ESPINOSA Isidro Félix de. (1964). Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España, (México 1746) ed. Lino Gómez Canedo, Madrid.

-FLORES Jasso Marco Antonio. (2018). La Iglesia Tlaxcalteca de San Miguel de Aguayo de la Nueva Tlaxcala a través de los siglos. (Hoy Parroquia de San Miguel Arcángel de Bustamante, N.L. México, Monterrey.

-LEÓN Alonso de. (1975). Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tejas y Nuevo México, en Documentos inéditos o muy raros para la historia de México, Editor Genaro García, México.

-PORTILLO Valadez José Antonio. (2011). Diccionario de Clérigos y Misioneros Norestenses, Monterrey.

-Id. Huellas Franciscanas en el Noreste Novo Hispano, Monterrey 2007.

-Títulos y fundación de el Pueblo de San Miguel de Aguayo, y N. Señora de los Dolores, jurisdicción del Nuevo Reyno de León, en Actas XVII, ed. UANL, Monterrey 1982.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

Pbro. José Antonio Portillo Valadez

Sacerdote católico con ministerio en Brasil y la Pontificia Universidad Gregoriana.

Cuenta con diversas publicaciones de carácter histórico.

Párroco de la Parroquia San Juan María Bautista Vianey. Monterrey, Nuevo León.

Página opuesta: Construcción del templo de San Esteban en Saltillo. Detalle del Mural de Elena Huerta en el Centro Cultural Vito Alessio Robles. Saltillo, Coah.

Santa Fe y San Antonio: Bifurcaciones históricas y culturales en los Caminos Reales de Tierra Adentro (1598) y Tierra Afuera (1718).

Enrique R. Lamadrid

La proximidad de Nuevo México y Texas[1] no explica las notables diferencias regionales entre las culturas de las colonias más norteñas del Septentrión Novohispano y próximamente, los estados vecinos y rivales de la unión norteamericana. Con sus desiertos, bolsones y sierras, es una inmensa geografía, vinculada por dos Caminos Reales, el de Tierra Adentro y el de Tierra Afuera y sus dos términos, Santa Fe y San Antonio. La escasez de agua define y limita las poblaciones humanas a los valles de sus ríos principales. A partir del siglo dieciséis, hasta la invasión de los Estados Unidos en 1846, hasta la actualidad, este breve inventario cultural, a base de ejemplos de la poesía popular, incluye las manifestaciones de dos capas de mestizaje: la indohispana y la anglohispana. De la zona fronteriza nace una nueva definición de resistencia cultural que ha sobrevivido conquistas y reconquistas.

Página opuesta: Morada en Abiquiú, Nuevo México. Imagen de Geraint Smith.

1 Nota ortográfica: En este ensayo, Tejas, el topónimo original, con la letra "j" y el etnónimo "tejano" indican sus orígenes mexicanos. Texas con "x" y los etnónimos "Texians" y "Texanos" señalan los referentes angloamericanos, con mayúsculas según la ortografía del inglés.

Saliendo de Zacatecas y acompañados por sus aliados de la diáspora tlaxcalteca, los primeros pobladores de Nuevo México siguen e inauguran el Camino Real de Tierra Adentro y llegan al valle del Río Grande del Norte en la primavera de 1598, atraídos por la evidente pero elusiva riqueza mineral de la zona. La villa real de Santa Fe se funde en 1609. La población indígena se compone de gente "de república," reunida en pueblos y sostenida por una rica agricultura de riego. Aunque hasta la fecha hablan más de cinco lenguas, comparten una misma visión cósmica y práctica espiritual. La provincia se rodeaba en ese entonces de grupos de nómadas - apaches por el sur y el este y apaches de navajo por el oeste. Cuando era evidente que no iban a encontrar ninguna Nueva México con las riquezas de Tenochtitlan, la zona se convirtió en una famosa provincia misionera de los hermanos de San Francisco. Para el año 1630 contaron con cincuenta misioneros y veinte y cinco misiones sirviendo una población de sesenta mil neófitos, según las enumeraciones exageradas de los memoriales y crónicas.

También saliendo de Zacatecas, los pobladores de Saltillo logran su fundación en 1577, acompañados más tarde por los mismos aliados tlaxcaltecas que funden San Esteban de la Nueva Tlaxcala en 1591. Después de las interminables guerras chichimecas y las grandes insurgencias indígenas de 1680, las reformas borbónicas del próximo siglo incluyeron un ambicioso sistema de defensa, con la construcción de presidios en los lugares más estratégicos. Los pobladores de San Antonio Béjar y su presidio se establecen definitivamente en 1718.

Donde todavía no llegaban los padres misioneros, Sor María de Jesús de Ágreda hacía sus visitas milagrosas desde su convento en España a las tribus más lejanas de Tejas y Nuevo México, para comenzar el proceso de conversión y adoctrinamiento. Como clarita descalza, sirve como proto-misionera y anuncia la eventual llegada de los hermanos franciscanos en persona. La humilde monja de Soria es consejera del Rey Felipe IV y se convierte en la escritora religiosa más leída del siglo diecisiete, hasta en las colonias más remotas de Asia, famosa por sus bilocaciones milagrosas. Para 1620, la noticia de su aparición a los indios jumanos de Tejas llega a Nuevo México. Después de muerta, su presencia milagrosa entre los coahuiltecos se reporta en 1755 cuando se funden las misiones de San Antonio de Béjar. Su imagen se encuentra en todas las fachadas de las catedrales del norte de México. El Colegio de Misioneros de Propaganda Fide en Querétaro donde estudian los franciscanos dedica una cátedra a sus escritos.

Los indígenas de Anáhuac, con su notable talento de dramatizar y poner en escena los mismos cambios culturales que vivían, estrenaron su propia Danza de la conquista, un complejo ritual llamado Matachines (o Matlachines), con tres ramas que se extienden al norte por los mismos caminos reales. En la Sierra Tarahumara y el norte de Nuevo México se celebra la "Danza de la palma," nombrada por un tridente que llevan los doce danzantes para representar la Santísima Trinidad. En el centro aparecen tres personajes alegóricos, el Monarca, también llamado Moctezuma; la niña Malinche, su hija o esposa espiritual; y el Torito, el animal tótem que representa los males de la conquista española. Alrededor hay

varios Abuelos, los guardianes ancestrales. La función de estos es cazar, matar y capar el Torito. De la zona de El Paso del Norte y todo el valle del Río Bravo y al sur hasta Zacatecas es la región de la "Danza de la flecha." Toma su nombre de un instrumento de percusión, un arco que llevan los danzantes, que hacen sonar las flechas que no salen del arco. Los acompañan múltiples Malinches, acosadas por los Viejos de la danza. En algunas zonas se celebra la "Danza de la pluma" con coreografías parecidas. Estas devociones se dedican a los santos principales de los caminos reales: Guadalupe; su hijo el Santo Niño de Atocha; los cristos, notablemente el Señor de Mapimí; los arcángeles, notablemente San Miguel; San Lorenzo; y los santos franciscanos.

En cuanto al comercio económico y cultural, los antiguos y modernos caminos de México se han comparado a los rayos de una rueda, con la Ciudad de México como eje central. Los caminos predominantes corren entre norte y sur y los secundarios entre este y oeste. Para Nuevo México y Texas, nos sirve también la imagen de dos ríos paralelos que corren por el gran desierto sin confluencias hasta el Seno Mexicano, el Golfo de México. Santa Fe y San Antonio son incomunicados por tierra hasta 1787, cuando la corona comisiona al explorador francés Pedro Vial para abrir una ruta. Conocedor de las linguas francas indígenas de los llanos, no la abre por fuerza de armas sino por negociación cultural.

En el mismo siglo nace una nueva red de comercio e influencia política con la emergencia del llamado imperio de los namaná, conocidos por sus enemigos como los comanches. Llegaron a Nuevo México a pie a

comienzos del siglo para conseguir caballos de sus primos los yutas y de los españoles mexicanos. Dentro de dos o tres décadas, gracias a su emergente cultura ecuestre, se convierten en temibles centauros, los dueños de las grandes llanuras de Norteamérica. Su economía se basaba en la crianza de caballos, la caza de los cíbolos, la venta de esclavos a las minas de plata y el mercado de pieles finas y gamuzas que llegaban a los cortes de toda Europa. Sus dominios se extendían entre Santa Fe y San Antonio y hasta Durango y Zacatecas en el sur.

El mismo Pedro Vial negoció un tratado de paz en 1785 con los comanches en Tejas que duró apenas treinta y cinco años. Con la llegada de los Texians, los angloamericanos, se rompe la paz. En 1836, el año después de su independencia de México, organizaron una supuesta junta de paz en la Casa de Concilio de San Antonio. De buena fe, llegaron los jefes comanches de toda la región, las puertas fueras trancadas y fueron exterminados. De allí siguió una cruenta guerra sin cuartel hasta 1875 que no permitió las relaciones culturales que nacieron en Nuevo México.

Por esos rumbos, la paz que negoció por diplomacia el gobernador Juan Bautista de Anza, duró hasta los tiempos modernos. Llega a Nuevo México en 1778, dos años después que funde la ciudad de San Francisco en Alta California. Nativo de Arizpe, Sonora, para 1774, ya es capitán en el presidio de Tubac. Lleva su famosa caballería volante a Nuevo México y en 1779 derrota al poderoso jefe de guerra Cuerno Verde en Colorado. Su arenga antes de la batalla final pide el poder de las cuatro direcciones y se recita en los versos de "Los Comanches" (1780), el espectacular auto

ecuestre que todavía se celebra en la plaza de Alcalde, Nuevo México. [2]

Desde el oriente al poniente,
desde el sur al norte frío,
suenen brillantes clarines
y brilla el acero mío.

Son tan numerosos y bien armados los comanches, que era imposible una decisiva victoria militar. Después de probarse como militar, Anza vence como diplomático en un tratado de paz, realizado en Cicuye, el pueblo de Pecos, donde literalmente "entierra la guerra" con el gran jefe comanche Ecueracapa en 1786. Comienza una alianza militar duradera. La Pax Comanche se celebra hasta la fecha en todos los pueblos indígenas y placitas nuevomexicanas del Río Grande del Norte con bailes rituales, teatro popular, autos navideños, cantos y coplas improvisadas, todos con personajes "comanches":

Cuerno Verde con su guerra
nunca pudo conquistar
o que Anza y Ecueracapa
consiguieron con la paz,
comanches y mexicanos
bailando su amistad.

2 En el habla popular de Nuevo México, los indios viven en sus pueblos y los nuevomexicanos en sus placitas.

Epa yaya, epa yo,
yo jeyana ajeyó...
-Ranchos de Taos, NM

Para finales del siglo dieciocho, nace una nueva etnia en Nuevo México, los genízaros. Se compone de las víctimas de múltiples generaciones de guerra. Son niños y mujeres indígenas, "rescatados," es decir vendidos y comprados para ser criados y adoctrinados en familias de pobladores. Recibían su libertad después de servir quince años, o ganarse el precio del rescate de su dueño, o casarse. Hacían trabajo doméstico, trabajaban de pastores, tejedores de obraje y milicianos. El producto principal de la tierra era lana y tejidos corrientes. En 1807 el gobierno manda los hermanos Ricardo y Juan Bazán de Saltillo para mejorar la calidad de los tejidos. Inauguran el estilo del Río Grande, adaptando los mismos diseños del sur con sus coloridos diamantes y "ojos de Dios."

Después de la venta de Luisiana a los Estados Unidos en 1803, los espías de Madrid en Washington supieron de la expedición de Louis y Clark por el Río Missouri en 1806. Pedro Vial fue mandado de Santa Fe al norte para detener su paso al Pacífico. Llegó varias semanas tarde y no pudo interceptarlos, ni postergar el nacimiento del ambicioso sueño americano, su llamado "Destino Manifiesto" de controlar y poblar todo el continente.

Después de la victoria pírrica de Santa Anna sobre los independentistas en 1835 y la pérdida de Tejas después, aquel sueño se nutre del

nacimiento de la República de Texas en 1836. El mismo Sam Houston refrena la ambición de los Texians de fijar su frontera occidental en el océano Pacífico. En los mapas de la época, el límite se establece en el Río Grande del Norte, tomando la mitad de Nuevo México bajo el nombre de "Santa Fe County." En 1841, sale un ejército con el nombre inocuo del "Texas-Santa Fe Expedition" para tomar posesión. Por toda la ruta fueron hostigados por los fieles aliados de Nuevo México, los comanches. Estaban tan molidos al llegar que el gobernador General Manuel Armijo, captura a todos sin un solo disparo. Los manda en cadenas a la Ciudad de México y la victoria se celebra con un auto popular de victoria "Los Texanos," y una serie de décimas, entre ellas "Texanos vencidos":

Pero Armijo no entregó
lo que ellos venían cobrando
pelotazos les fue dando
a todos esos señores,
vengan otros cobradores,
que aquí está Armijo pagando.
Leyes y Constitución
traían para sistemar,
y la esclavitud plantar
era toda su intención,
ellos reclaman unión...
-recordado por el Capitán Rafael Chacón, 1880

En 1846, Texas se hace estado de la unión americana. Con la toma de Santa Fe comienza la ocupación militar de Nuevo México, la cual ha durado hasta el presente.

El tema perene de las múltiples invasiones de Texanos sigue con la invasión de 1862 de la Guerra de Secesión Norteamericana. Nuevo México como territorio se dedicó a la causa de los yanquis abolicionistas a preservar la unión de Estados Unidos. Se unificó la defensa de los rebeldes esclavistas con el grito de "los Texanos no pasarán." La meta de los Confederados era capturar las minas y placeres de Colorado para financiar su aventura. Después de las batallas de Valverde y Glorieta, volvieron vencidos a Texas. Entre sus filas se encontraban uno que otro tejano mexicano, convencido que valía la pena defender su tierra de los malditos "yanques." En esta canción de un "Guerrero enamorado," un tejano mexicano se despide de su mujer antes de desertar.

Adiós, Aurelia querida,
ya se acerca el enemigo,
del clarín oigo el tañido,
dame la mano, adiós.

Soy soldadito tejano
que he emprestado mi opinión,
ir a pelear con los yanques,
muera la constitución.
-Anton Chico, NM

Después de la victoria del presidente Lincoln, los soldados nuevomexicanos siguen sirviendo de soldados en las últimas guerras con los apaches y los navajoses que dejan el paso abierto a la entrada del ferrocarril. En los trenes llega la próxima invasión de cientos y miles de filibusteros Texanos, ricos y pobres, más peligrosos que sus antepasados porque no respondían a ninguna autoridad. Los ricos establecieron sus ranchos con el servicio de escuadrones de jóvenes pistoleros, ex-soldados, vagabundos y matones. Aterrorizaron las comunidades mexicanas, quemando los pastizales, corriendo a la gente de sus tierras con balas y llamas en una guerra entre borregueros y ganaderos. Los ranchos de los gringos crecían desmesuradamente y se encerraban con alambre de púas. Nació el dicho: "cuando vino el alambre vino el hambre."

El género intermedio entre la décima y el corrido se llama la "indita," con una sensibilidad reflexiva con narración en primera persona, con coros y refranes. Esta se llama "La quemazón" y registra la trágica experiencia de la gente en las guerras para controlar los llanos y sus inmensos pastizales:

¡Ay, indita y eso no!
En el Rincón Colorado
la quemazón me rodeó.
(coro)
Y nos querían quemar
hicieron una emboscada,
pues con sacos de guangoche
allí andaba la gringada.

Y nos prenden a los montes
a las montañas y llanos,
otros querían echar
afuera a los mexicanos.

Mientras tanto en Texas, de las mismas guerrillas de los llanos, emerge una tradición paralela, pero muy distinta de espíritu - el corrido, con su estridente voz masculina. Cuando el tren llega a Kansas en 1861 y con el encierro de miles de apaches y navajoses vencidos en Bosque Redondo en 1863, se abren grandísimos mercados para los ganaderos Texanos. Se encaminan las novilladas más grandes que jamás se habían visto. ¿Quiénes eran los vaqueros más diestros para cuidarlos? No los cowboys sino los vaqueros mexicanos, por supuesto. El corrido de "Kiansas" que celebra su valentía y bravura y se canta hasta la fecha:

Llegaron diez mexicanos
y al punto los embarcaron,
y los treinta americanos
se quedaron azorados.

El gran folklorista tejano, don Américo Paredes afirma un nuevo sentido de heroísmo, orgullo y desafío que caracteriza el espíritu de resistencia de los tejanos. Pero da por alto de una paralela tradición de resistencia

en Nuevo México de otra perspectiva, la cual se ha identificado como un "sentimiento trágico de la vida" y su trascendencia del sufrimiento y sacrificio. Por estas tierras, se canta el mismo corrido como una indita o un alabado - en todos menores, como un lamento. Sobresale la imagen de una madre llorando la muerte de su hijo. El narrador le canta:

-Señora yo le dijere
pero ha de querer llorar,
su hijo lo mató un novillo
en las trancas de un corral.

Muy claramente han emergido dos distintos paradigmas regionales de resistencia cultural - el heroísmo de los tejanos y la resignación casi existencial de los nuevomexicanos.

Posteriormente, Paredes codifica su teoría en su celebrado estudio del corrido de Gregorio Cortez, Con su pistola en la mano. En defensa propia, el héroe mata el cherife que mató a sangre fría a su hermano y en su intento de huir a México, es perseguido de un ejército de Texas Rangers - "tantos rinches cobardes / para un solo mexicano."

Decía Gregorio Cortez
con su pistola en la mano,
-No siento haberlo matado,
al que siento es a mi hermano.

Decía Gregorio Cortez,
con su alma muy encendida,
-No siento haberlo matado,
la defensa es permitida.

En 1884 en el condado de Socorro, Nuevo México, surge con sus diecinueve años, un diputado de cherife, Elfego Baca, el "Azote de los Texanos." En una cantina de la remota Plaza de San Francisco de la sierra Gila, interviene en un alboroto de cowboys ebrios que están torturando a un borreguero mexicano. El joven desarma y arresta su jefe. Sigue un tremendo tiroteo de treinta y tres horas entre el joven y ochenta pistoleros que le disparan más de cuatro mil balas. Se refugia con sus dos pistolas en un jacalito y milagrosamente, emerge ileso cuando llega la ley. Curiosamente, no le dedican ningún corrido sobre la hazaña más que los de las campañas de su larga carrera política.

En Nuevo México obviamente nunca ha faltado el heroísmo, pero con dos siglos más de vida en el "valle de lágrimas" que era el valle del Río Grande del Norte, se desarrollan otras perspectivas y estrategias culturales. Para comienzos del siglo veinte comienza la carrera del ilustre folklorista y lingüista nuevomexicano, don Aurelio Espinosa. En las muchas décadas que tardó la causa de la estadidad (1848-1912), los mismos políticos angloamericanos iniciaron una nueva narrativa de orígenes de sus vecinos nuevomexicanos para facilitar el proceso. Querían ofuscar

la obvia mexicanidad de sus vecinos, insistiendo que eran "hijos de los conquistadores de España," etc. Buscar raíces culturales españoles en Latinoamérica no es tarea difícil. Un hombre de su época, en su trabajo de campo, Espinosa encontró que el romancero popular por estos lares era tan completo como el que descubrió su colega don Ramón Menéndez Pidal en España.

A fin de cuentas, después de una larga querella académica que consume una buena parte del siglo veinte, la acusación de don Américo a don Aurelio de ser hispanófilo y antimexicano creó un legado complicado para los investigadores de siguientes generaciones. Hay que recordar que Paredes nunca realizó trabajo de campo en Nuevo México. Otra vez, vale acudir al simbolismo de los dos caminos reales y los dos ríos paralelos en el mismo desierto. No hay confluencias.

Para acabar con el tema de las invasiones de Texas, concluimos con el fenómeno masivo del turismo, la segunda industria de Nuevo México después del petróleo. Los temidos filibusteros Texanos se convierten en turistas, tan fascinados como perdidos, sujetos de un género no tan generoso de chistes bilingües. En el invierno, por todas partes aparecen afiches en las defensas de los carros: "Ski Texas" y "Texano, NO" con el nuevo dicho que dice "Si Dios quisiera que los Texanos esquiaran, hubiera puesto montañas en Texas." Los conflictos de hoy son las guerrillas culturales.

La única incursión de los valles del sur del Río Bravo que no ha provocado protesta es la de los tejanos mexicanos, a través de su música popular. La conquista del Río Arriba se consolidó con la invasión de Little Joe y la Familia, Flaco Jiménez y muchísimos grupos y artistas fronterizos que se escuchan todos los días en la radio. Los primos hermanos se reconocen y comparten su cultura.

En el siglo actual los conflictos legales entre Nuevo México y Texas siguen sin tregua. La guerra sobre los derechos al agua del Río Grande / Bravo y el Río Pecos no tiene fin. El caso más reciente llegará en 2021 a la Corte Suprema de la nación. Es una disputa sobre el agua de la tormenta tropical Odile en 2014. Saturó todo el oeste de Texas y las aguas sobrantes se guardaron de emergencia en una presa del Río Pecos cerca de Carlsbad, NM. Cuando el gobierno federal soltó el agua el año siguiente, ya se habían evaporado casi siete mil millones de galones a la atmósfera. En su demanda, Texas reclama a Nuevo México todos esos vapores. Los folkloristas registran la latrinalia de los servicios públicos como registro escatológico de las opiniones populares. Se ha notado un grafito popular que dice "descarga dos veces el inodoro, Texas necesita el agua."

Hartos de estas distracciones y guerrillas culturales, ya es tiempo de considerar las confluencias culturales por otras vías que los de ríos y los caminos para unirnos y enfrentar los gravísimos peligros que nos amenazan en nuestra amplia zona fronteriza. De todo el grafitti que se ve desde el histórico Puente de Santa Fe que une El Paso con Ciudad Juárez, uno sobrevivió más de treinta años - "Si el muro de Berlín cayó, ¿por qué este no?" -PAX-

Dr. Enrique R. Lamadrid

Reconocido investigador sobre el folclore latinoamericano, historia cultural y literatura chicana en el suroeste de los EEUU.
Profesor Emérito en la University of New Mexico, Albuquerque.

Página opuesta: Altar en la Morada de Abiquiú. Fotografía de Richard E.Ahlborn.

Una aproximación a los tejidos navajo y el sarape saltillense.

Ana Isabel Pérez Gavilán Ávila

Introducción

El arte textil de pueblos originarios americanos sintetiza cosmogonías ancestrales, pero también es producto del mestizaje de una historia colonial común. Prendas como el jorongo, el gabán o el poncho se han confeccionado con fina lana desde fines del siglo XVI en Saltillo, debido a la introducción de ganado bovino.

La cultura española de la cual provienen dichos atuendos es común también a la región de Nuevo México, aunque sus gentes y tradiciones sean diferentes. A quienes con el tiempo se llegaron a conocer como navajo fueron cazadores y recolectores nómadas asentados en una amplia región que incluye la fundación española de Santa Fe. Según algunos investigadores, al entrar en contacto con los indios Pueblo, aprendieron las técnicas del cultivo y del telar (Toelken, B. 2009: 31). Migraron desde Alaska y Canadá y se asentaron en la región ahora conocida como Four Corners. Los contactos interculturales con los Hopi y Zuni, entre otros

Página opuesta: Sarape estilo Río Grande. Fotografía tomada de internet.

indios Pueblo, generó en los navajos un gran cambio de una cultura centrada en lo masculino a una cultura matriarcal (Toelken, B. ídem). Esto se verá reflejado en sus mitos originarios.

El presente texto teje las herencias culturales comunes, los imaginarios, materiales y formas de los tejidos navajo y el sarape saltillense, cuya conexión geográfica fue el Camino Real de Tierra Afuera, es decir de Saltillo hacia Texas al norte, y luego al oeste hacia los actuales estados de Arizona, Nuevo México, Utah y Colorado que forman la región de Four Corners.

Las mantas navajo responden a la tradición de esa nación nativa norteamericana, cuyo origen mítico se remonta a una mujer araña que les enseñó a tejer y que refleja el cambio hacia el matriarcado al que nos referimos líneas arriba. En su cosmovisión sagrada, buscan crear belleza y plasmar el espíritu en estos tejidos, aunque a lo largo de la historia han ido evolucionando, como también le ha sucedido al sarape.

Por el contrario, el sarape se concibe desde un universo masculino, ya que era confeccionado para hombres; no obstante, por su elevado costo se convirtió en un objeto de lujo. Cobija o poncho, el sarape se fabricó en muchos centros textiles en México, incluidos San Miguel de Allende y Tlaxcala. Aunque en el mundo prehispánico se utilizaba el algodón para la confección de prendas en telar de cintura, el sarape se fabricaba en lana en telares horizontales para resistir climas más fríos o extremosos. El sarape de Saltillo se fue distinguiendo por el uso de un diamante al centro, cuyos sofisticados diseños en fractales lo han hecho famoso, y ya para el siglo XIX tuvieron una visible influencia en los tejidos navajo.

A partir de la década de 1940, el sarape se posicionó como un elemento icónico de identidad nacional, tipificando su forma con el diamante al centro, cenefas o bandas anchas de colores degradados y otros elementos distintivos como el pabellón -un cintillo delgado con los colores de la bandera mexicana verde, blanco y rojo- y las flores de la manita o claveles que simbolizan su origen español. Así, el sarape se afirma como un objeto mestizo que recoge herencias tlaxcalteca, española y nacionalista mexicana.

Los navajos y su concepto de belleza Hózhó

Según otros relatos, el Hombre Araña enseñó a los navajos a crear el telar y la Mujer Araña les enseñó a usarlo:

> Los postes cruzados estaban hechos de cuerdas de cielo y tierra, los palos de urdimbre de los rayos del sol, las mallas de cristal de roca y las láminas de rayos. El batidor era un halo de sol, una concha blanca hacía el peine. Había cuatro ejes: uno era un palo de relámpago en zigzag con un verticilo de carbón mate; otro era un palo de relámpago con un verticilo de turquesa; un tercero tenía un palo de relámpago con un verticilo de abulón; una serpentina de lluvia formaba el palo del cuarto, y su verticilo era de concha blanca (Reichard, 1934, citado por M'Closkey, K. s/f).

Históricamente, se presume que los indios Pueblo cercanos introdujeron el telar vertical y las técnicas de tejido, y que los tejedores navajos

desarrollaron entonces sus propios estilos y técnicas, utilizando lana en lugar de algodón, experimentando con diferentes tintes y, en última instancia, creando los audaces patrones que caracterizan a las clásicas mantas de estilo Jefe o de los jefes compuestas por anchas bandas bícromas (Kircner, M. K. y Sarhangi, Reza, 2012: 24). Estas primeras mantas navajo no sólo se utilizaban para la ropa de cama, sino también para los revestimientos de los suelos, la ropa e incluso como mantas para sillas de montar.

Se creía que sólo las mujeres tejían entre los navajo, mientras entre los indios Pueblo lo hacían los hombres. Pero se ha demostrado que ambos géneros participaban en su factura. No obstante, como ya hemos señalado, entre los primeros existía un cierto grado de matriarcado, ya que las mujeres solían ser dueñas de las casas y la tierra, y eran los hombres quienes se mudaban a sus casas al casarse. Si se divorciaban, el marido era quien tenía que irse (Toelken, B. 2009: 33). Los hombres estaban a cargo de la guerra, la agricultura, el gobierno y las sociedades ceremoniales.

Kathy M'Closkey, quien ha sido tejedora por un largo tiempo, en su libro Swept under the rug (Barrido bajo la alfombra) se propone deconstruir los tejidos navajos históricos y actuales, dar a conocer cómo los tejedores de la tribu perciben su propio trabajo y hace una crítica al mundo del arte poblado por comerciantes, coleccionistas y curadores. Ella explica el concepto de belleza/ armonía/ orden o 'hózhó' (se pronuncia juzhú), que se encuentra en el corazón del tejido navajo.

En primer lugar, ella señala que no hay una traducción específica para esta palabra, pero es un equivalente de belleza, armonía con el entorno, balance y bienestar, de encontrar paz. Los tejedores mantienen su "hózhó" en su tejido y en actividades relacionadas con su cosmología. Hózhó es el camino de estar consciente y en sintonía con la esencia de la belleza, no con sus formas particulares. Así, cultiva la intención, la comunidad, la práctica espiritual y la ceremonia en armonía con lo divino.

Los cantos en las ceremonias navajo invocan a un panteón basto de seres sobrenaturales para restaurar el orden y la armonía. Suelen ser representados con dos triángulos que se unen al centro en sus puntas, y sosteniendo cactus a manera de candelabros hacia arriba (Blomberg, 1990). También se creía que los vientos causaban enfermedades, por lo tanto era necesario realizar ceremonias del Cántico del viento. Éstas curaban asimismo picaduras de víbora, infecciones por espinas de cactus, de los ojos o del estómago, así como infecciones por nubes o por rayos (Wyman and Kluckhohn, 1938: 27).

El diamante y el tríangulo, elementos básicos de este tipo de tejidos, son dos de los primeros elementos que aparecen, incorporados en cobijas que se portaban y ahora las vemos en los tapetes o alfombras. Estas formas geométricas son comunes a los patrones geométricos del sarape. En ambos, su estética se basa en la simetría bilateral y en colores contrastantes. Otras figuras distintivas son el rayo, que le da poder a la manta; los triángulos, cuadrados, rectángulos y líneas en zigzag. Y la típica gama de colores negro, blanco, gris, azul y rojo, pero que va a variar según la época como veremos más adelante.

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

Otro elemento simbólico es el *spirit line* o línea de los espíritus, también conocido como "camino del tejedor" que parecería un hilo por el cuál la Mujer Araña, no queriendo que su espíritu quede atrapado en el tejido, pueda salir hasta el borde de la manta o alfombra. Aunque no se encuentra en todas las mantas, generalmente se ubica en la esquina superior derecha que se extiende desde el centro de la alfombra hasta el mismo borde. De manera semejante, permite que el espíritu o la creatividad de un tejedor quede aprisionado dentro de la alfombra (Navajo Rug Appraisal, 2020).

Para facilitar la identificación, las mantas principales se dividen en cuatro fases, aunque los patrones se superponen en el tiempo y continuaron en uso durante los últimos siglos XIX y XX. Estas etapas históricas se distinguen por los estilos y materiales, y pueden tener subdivisiones. Veamos las más significativas:

Período clásico (anterior a 1868): los navajos tejían prendas de vestir utilitarias (mantas y otros artículos) para su propio uso y para el comercio con los españoles y los indios de las llanuras. Estos artículos se tejían con la lana de las ovejas churro españolas introducidas por Coronado en 1540 y de nuevo en 1598 por Don Juan Ornate (Navajo Rug Appraisal, History, 2020). Es el período donde se localizan las primeras Manta de los jefes: Un estilo distintivo de manta de hombro navajo y algunas alfombras que se hacen más anchas que largas. Está compuesta de dos zonas de bandas anchas blancas y negras separadas por una serie de bandas más estrechas azules, negras y/o rojas a lo largo de los extremos y a través del centro de la manta, a menudo con rombos, rectángulos u otros motivos geométricos colocados en tres filas de tres motivos cada una. Las hay también con figuras y tapetes ceremoniales a partir de dibujos rituales en la arena.

Las mantas de los jefes tienen a su vez tres fases: El diseño de la primera fase (1800-1850) de la ***Manta de los jefes*** consiste en trama simples horizontales en blanco y negro que alternan con zonas de azul oscuro y a veces un poco de rojo. Las mantas de la segunda fase (1850-1870) que aparecieron a mediados del siglo XIX, incluían motivos rectangulares dentro de las bandas horizontales, los cuáles fueron creciendo en tamaño creando efectos de cuadrícula. Esta época se caracterizó por una gran persecución de los navajo nómadas por el ejército norteamericano para controlarlos, reduciéndolos en Bosque Redondo en 1863 (Bloomberg, N. 1990, 371). Las mantas de la tercera fase (1865-1875) tienen rectángulos modificados en nueve elementos de diseño que crean un motivo en forma de diamante en el centro y triángulos aterrazados o dentados en los lados y las esquinas. Estos dan paso en épocas posteriores a las formas de diamantes explotados que dominan el patrón.

Bloomberg señala una cuarta fase en las mantas de los jefes (1870-1900), mientras otros las señalan como variantes de tercera fase donde los diseños son cada vez más elaborados del Período de Transición (ver abajo). A veces los diamantes en tales piezas son tan grandes que las bandas blancas y negras que alguna vez fueron dominantes se convierten en el fondo. Los patrones de serrucho reemplazan a los clásicos diseños de

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

terrazas. Elaboraciones como motivos pictóricos o motivos continuos (de borde a borde) se tejen a veces en estas mantas.

Período de transición (1868 a 1900-10): Los navajos se adaptan para tejer alfombras y venderlas a los anglosajones. El mercado pasa de comerciar directamente con los españoles y los indios de las llanuras a hacerlo en el puesto de comercio. El inicio de este período lo marca el regreso de su reclusión en Bosque Redondo en 1868. Mientras estaban encerrados, los navajos se habían acostumbrado a fabricar ropa y nuevos materiales. Como la mayoría de los rebaños de ovejas se habían perdido, comenzaron a utilizar hilo de lana hilado comercialmente y cordel de algodón hilado a máquina utilizado para la urdimbre junto con la lana de las ovejas recién introducidas que eran razas de cruce merino (14,000 ovejas en 1869), (Navajo Rug Appraisal, History, 2020). Los materiales comerciales, incluidos los tintes sintéticos, fueron proporcionados por los nuevos locales comerciales autorizados.

Las alfombras/mantas de transición producidas durante este período estaban tejidas toscamente y la mayoría eran de colores muy brillantes. Son fácilmente reconocibles por las tramas gruesas y difusas que se han tejido con la lana de las ovejas disponibles. También se produjeron durante este tiempo alfombras Navajo "Germantown" tejidas con hilo de lana hilado a máquina de tres o cuatro cabos, generalmente en urdimbre de algodón hilado a máquina. El nombre "Germantown" viene de la zona cerca de Filadelfia en el estado de Pensilvania, donde gran parte del hilo era fabricado. Estas alfombras Germantown tenían un estilo intrincado y eran muy coloridas. Algunas eran de colores y formas tan salvajes que se llaman "Eyedazzlers". Este término lo podríamos traducir como "deslumbrar al ojo" por sus patrones geométricos romboides que multiplican el diamante deslizando las formas diagonalmente en un juego vibrante de colores contrastantes y degradados, para crear un efecto muy atractivo. (Navajo Rug Appraisal, 2020).

Período de alfombras (1900 a 1930): Los comerciantes desempeñaron un papel importante en el desarrollo de la alfombra navajo. Los tejedores fueron transformando gradualmente el tejido de las mantas en textiles adecuados para los suelos de las casas anglosajonas, más pesadas y resistentes, de acuerdo con su gusto también. Los tejidos navajos de esta época eran la idea de un comerciante de la percepción de los anglosajones de cómo debían ser las alfombras indias (Navajo Rug Appraisal, 2020). Las alfombras tenían que tener un borde para ser aceptadas y, de hecho, muchos diseños de alfombras navajo eran copias muy cercanas de los diseños de alfombras orientales.

Período de resurgimiento (1930 a 1950): La disminución de las ventas de alfombras en este período se ha atribuido a la disminución de la calidad y a la introducción de la oveja francesa Rambouillet. Además, no hay que pasar por alto los efectos de la Gran Depresión (Navajo Rug Appraisal, History, 2020). En el período de resurgimiento se promovió el desarrollo de nuevos tintes vegetales en diseños clásicos estilizados sin bordes. Debido a que los colores y diseños encajaban en la moda de muchos interiores americanos, y porque el país se estaba recuperando económicamen-

te, estas alfombras fueron un gran éxito. Los estilos de Crystal Revival, Chinle y Wide Ruins ya no tienen borde oscuro y suelen ser de colores brillantes con un tinte más comercial que tradicional.

Período moderno (después de la II Guerra Mundial): Se puede decir que la transformación de las alfombras navajo ha obedecido en gran medida a la demanda después de la época clásica. En el siglo XX se observa la necesidad de artesanía india de alta calidad, pero de precio moderado y de curiosidades baratas compradas por los turistas en sus viajes al oeste (Navajo Rug Appraisal, History, 2020). Los errores propios de un tejido artesanal y la coloración, fueron despreciados frente a la demanda de mayor calidad técnica, exactitud y "perfección". Los tamaños crecieron a 2 x 3 metros, para adaptarse a las recién adquiridas casas suburbanas. Entre los muchos estilos que se encuentran en las alfombras contemporáneas, algunos de los cuales semejan alfombras orientales, surgieron Ganado, Two Grey Hills, Storm Pattern.

Para concluir, podemos decir que hacia mediados del siglo XIX se incrementa el contacto de los navajos con habitantes del norte de México y del Río Grande, de ahí deriva una marcada influencia de los textiles de estas zonas en las mantas navajo como son el formato vertical, el diamante central, bordes finales, las mayores dimensiones y la apertura central para el cuello que veremos en el sarape.

En cuanto al tejido, la tejedora Barbara Teller Ornelas opina que "es como sentarse dentro de un rompecabezas. La alfombra es simétrica horizontal y verticalmente. Es como un caleidoscopio, solo necesitas diseñar un cuarto de la alfombra y luego duplicas el patrón" (University of Arizona, 2012).

Recordemos que los navajos usan telares verticales fijos en postes de madera. El artesano se sienta en el piso y va doblando lo que va tejiendo abajo del telar. La base de un diseño puede ser un paralelogramo, es decir, un rectángulo inclinado. Esta forma romboide se repite en una vertical, y luego hacia abajo, pero desplazada medio punto, de manera que crea una fuga musical, donde la nota se desplaza, pero repite la misma forma que el primer acorde. Cuando se usan cuadrados pueden crear un efecto de tablero de ajedrez. Este mismo principio se observa en el sarape mexicano.

Sarape de Saltillo

El sarape, entre ellos el de Saltillo, se teje en telar horizontal con el tejedor parado con sus pies sobre pedales para abrir el camino a la lanzadera entre los hilos de la urdimbre. Si nos remontamos a la época virreinal, se cuenta que con la llegada de los españoles a la región llegó el telar, la lana de borrego y los tintes. Los indios tlaxcaltecas avecindados en la localidad y acostumbrados al telar de cintura e hilo de algodón, comenzaron a trabajar el sarape en Saltillo. Se dice que representaban lo que veían en su nuevo entorno árido y desértico, aunque los primeros ejemplares que sobreviven son del siglo XVIII.

El sarape es una prenda de uso masculino, de orígenes interculturales. Paso a convertirse en emblema nacional similar al rebozo femenino junto con la época de oro del cine nacional. Pudo haber evolucionado a

partir de la capa o capote español, un gran abrigo con un frente abierto y a menudo una capucha. Alternativamente, se reconoce otro posible origen en la tilma azteca, una prenda parecida a un poncho atada al hombro, representada en códices virreinales. La noción de un origen nativo se apoya en el hecho de que el sarape se desarrolló no en la Ciudad de México, sino en regiones periféricas, como Guanajuato y Tlaxcala, donde las tradiciones nativas eran más poderosas. Pero la prenda era usada por caballeros ricos, terratenientes y jinetes, la mayoría de los cuales pertenecían a una casta social totalmente diferente y se enorgullecían de su pura ascendencia española (Adams, 2011).

Su uso estaba estrechamente asociado con las enormes haciendas que se desarrollaron en el siglo XVIII y eran particularmente poderosas en los alrededores de Saltillo. Notablemente, el latifundio de la familia Sánchez Navarro, con sus raíces en los Saltillos, fue la mayor propiedad de una familia en el Nuevo Mundo, cubriendo unos 17.1 millones de acres, casi 7,000 millas cuadradas. El principal producto de la hacienda era la lana de oveja de Marino, la lana con la que se tejían los sarapes (Adams, 2011).

El «sarape clásico de Saltillo» surge entre 1750 y 1860; debido a su alta finura en hilado y tejido se considera uno de los tejidos más refinados del mundo. Contrario a las mantas navajo que eran más burdas y ligeras, el sarape era al tacto suave y sus delgados hilos requerían de un tejido sumamente compacto logrado con muchos meses de trabajo. Sus medidas podían ser más extendidas que las mantas navajo clásicas que se tejían en telares verticales de medidas muy reducidos. Así, en el sarape se podían lograr lienzos arriba de un metro de largo. Uno se constituía de 4 piezas unidas con un orificio al centro para meter la cabeza. Su simplicidad hizo que la prenda fuera versátil. Se podía llevar sobre la cabeza como un impermeable, sobre los hombros como una capa, alrededor del cuello como un chal o bufanda, o extendido como una manta. Cuando se enrollaba detrás de una silla de montar, proporcionaba un adorno llamativo, mismo uso que para los navajos.

Se dice comúnmente que el diamante central representa riqueza, pero no hay evidencia de ello, sobre todo cuando pensamos que los diamantes fueron una gema explotada apenas después de la mitad del siglo XIX, cuando ya eran bien conocidos los diseños romboides de esta prenda. Al parecer es una más de las narrativas que se repiten constantemente de boca en boca y que resultan válidas a los ojos de los incrédulos que no verifican las fuentes.

No obstante, todavía falta mucho para reconstruir la historia del sarape saltillense sin reclamos localistas y observarlo como un objeto de cruces interculturales fascinantes que nos sigue encantando por su belleza y trabajo. Los primeros ejemplares con los que se cuenta en museos como el Smithsonian o el Museo del Sarape y Trajes Regionales en el propio Saltillo, son del siglo XVIII. Solían tener un fondo sólido con el diamante alrededor del cuello, cuyo diseño se complementaba en los bordes inferior y superior, o incluso alrededor. Siglos después aparecen las franjas que, también de acuerdo a la sabiduría popular, apuntan a los amaneceres y atardeceres en el noreste de México y a la intensidad de las flores del desierto.

Al igual que los tejidos navajo, los sarapes pasaron por etapas eclécticas debido a las demandas de los compradores y al acceso de materiales novedosos. En el decenio de 1920, cuando se producían sarapes para el deleite de los turistas estadounidenses, a menudo se encontraban "motivos impresionantemente incongruentes y extraños, como el retrato de Charles Lindbergh en una franja de rojo, blanco y azul estadounidense" (Adams, 2011). La fabricación de sarapes tejidos a mano parece haber desaparecido paulatinamente a partir de la década de 1930. De hecho, en Saltillo la tradición tuvo que ser rescatada ya que estuvo a punto de perderse, para lo cual se creó la Escuela del Sarape "La Favorita" en 2014, con una carrera técnica de dos años.

Históricamente, se pueden identificar tres estilos de sarape:

Temprano: anterior a 1850, de lana cardada a mano y tintes naturales incluyendo la grana cochinilla. Ya contenía un diamante sencillo, con elementos lineales y geométricos. Podría ser relacionado con la herencia tlaxcalteca.

Maximiliano, 1864-1867: el repertorio se amplía durante el imperio de Maximiliano, donde se introducen colores y motivos afrancesados. Estos sarapes se conocen como "maximilianos". Contienen flores, animales, motivos de la arquitectura clásica, retratos y elementos que se combinan a veces de maneras extrañas con los motivos geométricos tradicionales. Usan seda, hilos metálicos, y algodón (Adams, H. 2011).

Posterior a 1850: se incorpora estambre elaborado a máquina, a veces importado de Europa, así como tintas anilinas hechas con alquitrán mineral.

Hay un cuarto tipo, que nosotros añadimos a la clasificación de Adams y es

Sarape fantasía: Aunque en Tlaxcala y en otras regiones se tejían sarapes mucho antes que en Saltillo, el saltillense ha logrado ser el más reconocido en el mundo. Pero no cualquier estilo. Se trata de uno en particular con efectos coloridos que deslumbran, particularmente en el medallón central o diamante, con sus degradados característicos, mientras que el fondo lo forman las bandas de colores, también degradadas, el pabellón con la bandera de México se encuentra entre estas cenefas, como un toque nacionalista que caracteriza a este estilo. Finalmente, la flor de la manita de color rojo nada tiene que ver con el desierto pues sólo crece cuando hay agua. Y sin embargo la narrativa la identifica con la perseverancia de la gente del norte. También puede ser sustituida por un clavel, como ya explicamos anteriormente.

En conclusión, si los telares y el algodón llegaron al sur de Arizona desde Mesoamérica (Kent) y fueron adoptados por los indios Pueblo, este camino siguió rindiendo frutos por siglos en intercambio cultural, de materiales, técnicas y estilos. Se encuentran tejidos con influencia de Saltillo, desde Guatemala hasta el Rio Grande, y sin duda impactó también las facturas espléndidas e imaginativas de los indios navajo en el territorio de Four Corners al oeste de Texas.

Bibliografía

NAVAJO/PUEBLO

- BLOMBERG, Nancy J. (1988). Navajo textiles : the William Randolph Hearst Collection. n.p.: Tucson, AZ : University of Arizona Press, ©1988., 1988. ENMU Golden Library Catalog, EBSCOhost (accessed January 25, 2018).

-- (1990). "Sacred Figures in Navajo Blankets: A Re-Evaluation of Timeframe and Its Implications for Cultural Change." Kiva 55, no. 4 (357-72. http://www.jstor.org/stable/30247248.

- EVANS, Will y Peterson, Charles S. (2005). "Daily Life and Customs of the Navajo People", Along Navajo Trails: Recollections of a Trader 1898-1948, ed. Woods Susan E. and McPherson Robert S. PP. 180-234. University Press of Colorado. doi:10.2307/j.ctt4cgp26.10.

Heald, Susan, and Kathleen E. Ash-Milby (1998). "Woven by the Grandmothers: Twenty-Four Blankets Travel to the Navajo Nation." Journal of the American Institute for Conservation 37, no. 3: 334-45. doi:10.2307/3179817.

- HEDLUND, A. L. (2004). Navajo weaving in the late twentieth century: Kin, community, and collectors. Tucson: University of Arizona Press.

- KIRCHNER, Mary Kay, and Reza Sarhangi (2014). "Using Technology to Explore the Geometry of Navajo Weavings." Ohio Journal Of School Mathematics no. 69: 24-30. Education Research Complete, EBSCOhost (accessed January 25, 2018).

- M'Kloskey, Kathy (s/f). Towards an Understanding of Navajo Aesthetics. University of Windsor, Canada. Disponible en: http://see.library.utoronto.ca/SEED/Vol4-1/M'Closkey.htm

- Navajo Rug Appraisal (2020). Disponible en: https://www.navajorugrepair.com/lexicon.htm

- PEAKE, Nancy (1997). "Through Navajo Eyes: Pictorial Weavings from Spider Woman's Loom." In Usable Pasts: Traditions and Group Expressions in North America, edited by Tuleja Tad, 24-49. University Press of Colorado. doi:10.2307/j.ctt46nrkh.6.

- REICHARD, Gladys Amanda (1974). Weaving a Navajo blanket. n.p.: New York: Dover Publications. ENMU Golden Library Catalog, EBSCOhost (accessed January 25, 2018).

- SUBLETTE, M. (2013) The gift of spider woman; Symbols and motifs in Navajo weaving. Recuperado de http://www.canyonroadarts.com/symbols-and-motifs-in-navajo-weaving/

- TOELKEN, Barre (2003). "Visual Patterns of Performance: Arts." In Anguish Of Snails: Native American Folklore in the West, 25-79. Logan, Utah: University Press of Colorado. doi:10.2307/j.ctt46nqrg.8.

SARAPE DE SALTILLO

- ADAMS, Henry (19 Oct. 2011). Latin America's Wrap for All Seasons. Smithsonian Magazine. Disponible en: https://www.smithsonianmag.com/arts-culture/latin-americas-wrap-for-all-seasons-112403979/

- Artes de México (2008). Sarape de Saltillo / [coeditada por el Museo Franz Mayer y Artes de México] México, D.F., Museo Franz Mayer: Artes de México.

- HAUGHEY, Elizabeth (Otoño 2013). A History and Conservation of the Saltillo Sarape. LOGOS: A Journal of Undergraduate Research. Vol. 6, p15-24.

- MARTÍNEZ Vera, Regina (coord.) (2010). El sarape de Saltillo. México: Grupo Azabache/ Gobierno del estado de Coahuila.

México desconocido (2010). Los orígenes del sarape de Saltillo. Recuperado de https://www.mexicodesconocido.com.mx/origenes-del-sarape-de-saltillo.html

- PONCE, Ana (2015). El sarape de Saltillo, distintivo de todo un país. Milenio. Recuperado de http://www.milenio.com/region/sarape_Saltillo-Sarape_Mexico-sarape-sarape_Coahuila-sarape_mexicano_0_632936842.html

Las Mentalidades: Territorio y sociedad en la visión indígena.

Dra. Ana Isabel Pérez Gavilán Ávila

Licenciada en Historia del Arte.
Master en Museos.
Doctora en Historia del Arte.
Investigadora del Centro de Estudios e Investigaciones Interdisciplinarios, UAdeC.

Página opuesta: Sarape estilo Río Grande.
Fotografía tomada de internet.

Mesa 5

Rutas y migraciones durante el virreinato

La imagen de los indios texas
El diario de fray Gaspar José de Solís.

Víctor Raúl Ruíz García

Este nombre viene de la palabra techi que en nuestra lengua quiere decir amigo y así indios texas es lo mismo que indios amigos... Estos indios son bien hechos y blancos... con muchas cuentas de muchos colores, con plumas también de muchos colores, no son feos; las indias son preciosas, blancas y agradables, vestidas de gamuza con flecos y bordados... el pelo rubio y tendido.

Fray Gaspar José de Solís.

Diario de visita a las misiones de Texas, 1768.

Introducción

En 1691, fray Francisco de Jesús María refiriéndose a una porción actual del estado de Texas, indicaba "que el propio nombre que tiene esta provincia es Aseney... y está compuesta por las naciones de Asinais, Nechas, Nechavi, Nacona, Nacachau, Nazadachotzi, Cachae, Nabití y Nasayaha...y una sola nación de estas nueve no es Aseney, sino junta con las ocho que quedan".[1]

1 Rafael Cervantes, Introducción, Diario del padre fray Gaspar José de Solís en su visita a las misiones de Texas 1768, México, Font, 1981, p. 7.

Después añade que en torno a éstas, hay numerosas naciones más, de variadas lenguas, peculiar estilo y muy extraños nombres pero todas eran "Texias". Enseguida fray Francisco señala precisando:

Advierto que este nombre de texias son todas las naciones amigas; este nombre es común a todas ellas, aunque la lengua sea diferente; y siendo así que este nombre es común, no es otra cosa que por la amistad antigua que tienen, y así texias quiere decir amigos.[2]

Más de 25 años tuvieron que pasar para que la provincia de los Texas sucumbiera poco a poco ante el avance ibérico. Ya para la segunda mitad del siglo XVIII una cadena de villas, ranchos, pueblos, presidios y misiones roturaban su territorio. No obstante, la visión sobre sus originarios pobladores seguía siendo nebulosa y de recurrente manera, incierta e imprecisa.

En 1768, fray Gaspar José de Solís al escribir su Diario de visita a las *Misiones de Texas*[3], tuvo el mismo problema que fray Francisco en 1691. Los numerosos grupos indígenas que poblaban la región, no se dejaban atrapar por la buena fe y tampoco sucumbían fácilmente a un cuadro de definiciones occidentales.

Lo que a continuación presentamos, es un intento de acercamiento a la imagen de los indios texas y a la racionalidad de su redactor, quien al estar frente a las noticias y presencia de estos grupos, recurrió a los vuelcos de una matizada descripción en aras de sujetar su comprensión.

2 Idem.

3 El documento original se intitula: Diario que hizo el padre fray Gaspar José de Solís en la visita que fue a hacer de las misiones de la provincia de Texas, por orden y mandato del muy reverendo padre guardián, fray Tomás Cortés, y del Santo venerable Discretorio del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe de la ciudad de Zacatecas, año de 1767, Archivo General de la Nación, ramo Historia, volumen 27, exp. 29, fs. 294 a 343 vta.

Con el afán de clarificar este asunto comenzaremos por presentar algunos rasgos biográficos de este escritor, enseguida nos remitiremos al tipo de escritura vigente en la segunda mitad del siglo XVIII y por último revisaremos la imagen testimonial donde permanecen atrapados estos indios de papel.

Gaspar Solís Robles

Comenzaremos enunciando que nuestro fraile viajero fue bautizado en Tepic un 10 de mayo de 1710. Posiblemente su infancia transcurrió en ese lugar ya que sus padres Juan de Solís y Josefa de Robles, nativos de Guadalajara, se encontraban registrados como habitantes de Tepic entre 1710 y 1730.

A los dieciocho años (en 1728) tomó el hábito en Guadalupe, Zacatecas, un año después profesó como fraile franciscano y en 1734 se ordenó sacerdote. Estos seis años, sin duda, lo introdujeron en el conocimiento de la gran responsabilidad que tenían los colegios de Propaganda Fide. Cabe recordar que estos colegios tenían como objetivo la preparación de personal misionero para afrontar la evangelización de fieles e infieles, en especial de los grupos indígenas que habitaban en los confines de la cristiandad. En función de lo anterior, ya para 1737 lo encontramos en su primera labor de predicador en Armadillo, Pozos, Peotillos, Guadalcazar y San Luis Potosí.

Al siguiente año, estaba de regreso en Guadalupe, pero ahora en carácter de docente, al hacerse cargo de la lectoría de Teología. Si bien los

años de estudio dejaron su impronta, es posible que como profesor reforzara su espíritu de manera más directa y con un grado de responsabilidad mayor. Una vez más, en 1739, lo volvemos a encontrar predicando en Puebla, Xilotepec, Veracruz, Jalapa y Perote. Empero, en 1740 volvía como lector de Vísperas al colegio de Guadalupe. Por otra parte, la prédica lo ubicó en Zacatecas, Vetagrande, Atotonilco y La Barca, marcando su tercer escalón misionero. Un año después, se encaminó al norte, Parras, San Juan de la Vaquería, Mazapil y Bonanza, que representaban trabajos de mediana magnitud.

Para 1742, fray Rafael Cervantes lo ubica en el convento de San Luis Potosí, sin embargo, no se han encontrado referencias sobre esto.[4] Pero si fuera así, indicaría que compartió horas de labor con fray José de Arlegui, quien precisamente se encontraba como *Presidente in Capite* de dicho convento.[5] Cabe señalar que este distinguido fraile, cinco años antes había sacado a la luz una de las principales crónicas del norte de México.[6] Es lícito, por lo tanto, pensar que fray Gaspar no sólo debió tener contacto con esta magna obra, sino también con su escritor, con su prosa, con su estilo, con los fundamentos y el espíritu que guiaba su pluma.

Si bien, una adecuada relación de cátedra y ejercicio de la evangelización, coronada por el contacto con un cronista lo incitaba hacia el mundo de la escritura, las etapas de 1753 a 1756 y de 1762 a 1763, le sirvieron de

4 Rafael Cervantes, Introducción, Diario, op. cit.: 18-32.

5 Rafael Morales Bocardo, El convento de San Francisco de San Luis Potosí. Casa Capitular de la Provincia de Zacatecas, México, Archivo Histórico de San Luis Potosí, 1997.

6 José de Arlegui, Crónica de Nuestro Santo Padre San Francisco de Zacatecas, México, 1737, reimpresa por Cumplido, 1851.

guía un poco más. Esta vez resalta no sólo la prosa, sino la descripción de los eventos, ya que en las dos etapas señaladas ocupó el cargo de guardián del Colegio de Guadalupe. Este cargo implicaba entre otras cosas la presentación de logros, afanes, planes y tribulaciones, a manera de informes. Si bien los eventos eran relevantes, el manejo de la cronología marcaba la pauta en el orden de los mismos.

En síntesis, prédica y cátedra, acercamiento a uno de los cronistas más influyentes y el cómputo de tiempos y eventos, fueron las tareas más importantes que nuestro escritor desempeñó antes de su viaje. Estos elementos sin duda, moldearon el temple de una peculiar pluma que debía de anudar eventos, personajes, actores, proyectos y reflexiones bajo la luz de una perspectiva amplia e incluyente pero también cargada de dirección y sentido.

Contenidos, formas e imágenes

Buscar los referentes de la práctica de la escritura franciscana en el norte de México es una labor un tanto difícil. Para abordar este complicado tema diremos que en términos generales las grandes obras llamadas crónicas, marcaron el ritmo literario de numerosos escritos novohispanos.

El origen de la crónica en la Nueva España tiene sus inicios en el siglo XVI. Este género surge tempranamente "al calor de la conquista, con un vigor y una riqueza, en cuanto a cantidad y variedad que no conoce la crónica española relativa a sucesos históricos acaecidos en la península por la misma época."[7]

7 Margarita Peña, Historia de la literatura mexicana, periodo colonial, México, Alhambra Mexicana, 1992, p. 11.

Rutas y migraciones durante el virreinato.

La crónica es el género que se escribe desde el primer momento en que el conquistador pisa tierras americanas:

> Respondiendo al impulso catártico de dar salida a emociones complejas por medio del vehículo de la escritura, viéndose determinadas por la extraordinaria novedad de lo que se está viviendo, al tiempo que, mediante lo narrado, se logra interesar al soberano o al personaje poderoso, en la empresa de la conquista.[8]

La Crónica de Indias, que incluye la escrita por los religiosos, respondió a motivos de tipo pragmático, obtención de apoyo, reconocimiento personal o en favor de los indios y su cultura. Por ello, se fundamentó en el impulso de volcar en una catarsis la experiencia asimilada. A estas características primarias se le sumaron como actitudes cardinales, el pasmo, el asombro y la curiosidad.

Estos elementos dotaron al género de la crónica de una tensión volitiva que se expresó en tensión narrativa, en un tono sostenido de ambición heroica, que llevó al relato de lo sucedido a equipararse con auténticas epopeyas. Regularmente suelen distinguirse cuatro grupos de cronistas: los que no vinieron a América, los conquistadores y soldados, los naturales y los cronistas religiosos. Empero, estos últimos son los que presentan las más nutridas y diversas temáticas.

Tres sistemas de escritura son visibles en las crónicas novohispanas. En un primer momento, la crónica tomó matices de simple relato de

8 Ibidem: 17.

acontecimientos expuestos en orden cronológico. Un segundo momento, aparece regido por los tiempos narrativos del estilo barroco (la paradoja, la antítesis y la hipérbole) que se extendieron desde finales del siglo XVI y llegaron vigentes hasta la segunda mitad del siglo XVIII. En un tercer momento, las ideas de la ilustración desembocan en un retorno a los ideales clásicos apoyados en la razón y en el sentido de utilidad.

Considerando lo anterior, es posible inferir que el mundo barroco envolvió la pluma de Gaspar de Solís. No obstante, nuestro escritor, como hemos visto, vivió bajo el influjo directo de un Colegio de Propagación de la Fe, esto en buena medida pensamos que condicionó su visión de mundo, posibles distensiones y continuidades.[9]

¿Es posible ver este tipo de formas e ideas, reflejadas en la narrativa franciscana considerando como crisol las crónicas de viaje del norte novohispano? Veamos qué pasa al entrar en contacto con la mencionada obra.

Construcciones y deconstrucciones de la imagen

La primera mención sobre los indios texas, la hace fray Gaspar en su paso por la misión de Nuestra Señora del Rosario, donde encontró indios cajanes, guapites, carangaguases y coopanes. Abre su cuadro caracterizando a los indios como bárbaros, dados al ocio, flojos, desidiosos, a la vez que resalta que son muy golosos y tragones, pues comen la carne casi cruda, soasada o sancochada y escurriendo sangre. Después añade que viven en

9 Víctor Ruiz, "Félix de Espinosa y Domingo Arricivita. Dos cronistas de la Santa Cruz de Querétaro. Hacia un estudio comparativo", México, Seminario de Investigación. Crónicas religiosas al norte de México, doctorado en historia, Centro Interinstitucional de Investigaciones en Humanidades y Artes, Universidad Autónoma de Zacatecas (inédito), pp. 6-8.

la playa o el monte debido a que de esa manera es posible dar rienda suelta a su libertad y ociosidad, en especial inclinando esto, hacia la lujuria, los hurtos, los latrocinios y los bailes.

Enseguida prosigue su relato, manejando un elemento por demás conspicuo a los indios del norte de la Nueva España. Así comienza indicando que estos son muy dados a los bailes, que les llaman mitotes y los caracteriza como festivos y funestos. Los cuales se distinguen por los instrumentos que tocan en uno y otro. (Festivos: concha de tortuga y un pito. Funestos con tañer del caimán.) Indica que para realizarlos, encienden una hoguera grande para bailar alrededor. Los hombres lanzan descompasados, tristes y horrorosos gritos, acompañados de gestos, vesejos y meneos extraordinarios, saltando y brincando. Esto dura tres días y tres noches. Las indias, mientras tanto, se encontraban retiradas, con los cabellos sobre los rostros, confusas, melancólicas, tristes, gritando y aullando.

Este cuadro por demás señalado en la literatura norteña, tal vez se enriquece con fray Gaspar al incluir un elemento novedoso diciendo que estos "mitotes", los dedican a un dios que llaman pichini y a un santo de su corte que se denomina mel, a quienes piden mediante sus bailes, la libertad o el triunfo sobre sus enemigos o el buen suceso de sus campañas o abundantes cosechas y provechosas cacerías. Menciona enseguida que tienen sus sacerdotes que se llaman conas y sus capitanes y jefes se llaman tamas, como indicando cierto sentido jerárquico en los ritos, la guerra y la caza. Después señala las pruebas a que son sometidos para lograr tal

categoría, e indica que los sajan desde el cogote hasta los pies con una especie de peines de espinas de pescados de mar, por lo cual derraman mucha sangre. Después son retirados a un carrizal, donde los tienen como ayunando muchos días por lo que salen macilentos, flacos y casi muertos.

Después de mostrar este conjunto tan abigarrado como revelador, donde se entremezclan figuras de orden alimentario, ritual, divino, jerárquico y de ascendencia, menciona la relación entre géneros. El sentido del matrimonio cristiano es resaltado, al poner en contraste el papel (o la situación objetual) que desempeña la mujer dentro de estos grupos.

Enseguida explica que los indios truecan y cambian a las mujeres, ya sea, por gusto o bien las usan en calidad de préstamo, pero además señala que las venden por un caballo, por pólvora, por fusiles, velas, cuentas, abalorios o por múltiples cosas. Después añade un juicio en favor de ellas, diciendo que si ellos son atroces, ellas son honestas.

Pues desde que nacen les ponen un pabigo o taparrabos el que les tapa honestamente sus carnes y que lo conservan hasta morir. Un elemento a considerar según el estado de la mujer, según observa fray Gaspar es que las casadas muestran rayas en el cuerpo, ya sean de figuras, de animales, aves o flores. A diferencia, las doncellas se distinguen por una rajilla que les corre de la frente a la barbilla, pasando por la nariz y en medio de los labios.[10]

Después fray Gaspar remite al lector al ámbito de la guerra, o más bien dicho, a los sucesos que le siguen a ésta. Comienza diciendo que los

10 Diario, op. cit.: 47.

ganadores pasan a cuchillo a todos los ancianos, en cuanto a los párvulos los usan de comida, los chicos los venden y a los jóvenes, mujeres grandes y mozas los utilizan como servidumbre, salvo algún elegido que reservan para ofrendarlo a los dioses.

Esta ofrenda, por supuesto, estaba asociada a los mitotes. Con amplia claridad fray Gaspar relata, cómo son atados a un poste y que a medida que transcurre el baile, le van cortando al cautivo pedazos de su cuerpo, los cuales asan frente a él y enseguida se los comen. Una vez que terminan, le quitan el cuero cabelludo, el cual ponen en la punta de un palo para traerlo en el baile, en señal de triunfo. En tanto, los huesos no los tiran sino que los chupan hasta que se los acaban. Después de tan detallada explicación, nuestro relator, añade dos variantes adicionales. En la segunda, indica que cuelgan al prisionero de los pies, sobre el fuego y en la medida que lo asan, lo van comiendo. La tercera alternativa, indica que para descuartizar, algunos grupos no usan cuchillos, sino que lo hacen a simples mordidas directas sobre el humano manjar.[11]

Después de recrear este escenario tan aterrador, en el que sin ambages se van elevando los niveles de asombro, recurre a evocar el sentido del olfato, diciendo que esos indios son muy inmundos, hediondos y pestíferos por lo que es su recreo el olor a zorrillo, al que incluso también se lo comen. Una vez tocada la imaginación mediante el manejo de elementos propios de las prácticas rituales, culinarias y olfativas, nuestro escritor indica a manera de rompimiento como para disminuir la tensión narrativa, que estos indios se agujeran las ternillas de las narices y las puntas de las orejas para colgarse cuentas, conchitas, caracolitos de mar y plumas de variados colores.

Más adelante reaviva la atención, sacando a colación a la nación de los Coopanes, diciendo que entre ellos abundan los hermafroditas, a los que denominan monanguia, y que tienen como labor acompañar a los indios en las campañas, para que usen de ellos, así como para que guíen las caballadas y muladas que hurtan, mientras que los guerreros hacen frente a sus enemigos.

Posteriormente recurre a varios argumentos para explicar por qué estos indios no han podido reducirse a misión y a manera de colofón nos ofrece otros elementos a considerar. Aquí parecen mezclarse elementos de orden diverso. Por el tono utilizado, transcribimos literalmente el cierre de esta primera imagen:

> Aunque son cobardes y pusilánimes, blasonan y se precian de esforzados y valientes, por lo que en los más ardientes soles están desnudos, los sufren y los pasan sin cubrirse, ni tomar sombra. En el invierno, que nieva y hiela tanto que se cuajan las aguas de los ríos y de los charcos, lagos, lagunas y arroyos, a la madrugada, salen de su ranchería y se van a bañar, quebrando con sus cuerpos el hielo y todo esto lo hacen para mostrar que son guapos, valientes y esforzados.[12]

11 Ibidem: 48.

12 Ibidem: 49.

En un primer acercamiento se podría indicar que las actitudes y los valores aludidos, parecen entremezclarse por el manejo de las posibilidades del narrador, en aras de entender ciertos elementos de un mundo tan próximo a sus ojos, pero tan lejano y distante de su cabal comprensión, poniendo tal vez las relaciones de eventos y valores donde su entendimiento fatalmente no tuvo margen para conciliar, o bien, que por ser el principio del relato, el escritor esté haciendo uso de figuras textuales que después servirán para dotar de elementos de contraste y sacar a la luz un cierto sentido que persigue su tono de argumentación.

Por si esto fuera poco, para complementar el trazo de esta primera imagen, termina diciendo que estos indios son fieros y buenos luchadores, ya que tienen conocimiento de una hierba que usan para taponar las heridas y que al contacto permite a la vez cortar las efusiones de sangre, deteniéndola y estancándola.

Este cuadro no es por cierto el único dentro del Diario de fray Gaspar, el siguiente viene algunas fojas más adelante y refiere otra imagen altamente contrastante con la anterior. Los indios de las misiones de San José y San Miguel de Aguayo, están muy bien criados en política y cristiandad, saben rezar la doctrina cristiana y los misterios de la fe. Hablan en su mayoría lengua castellana y están bautizados, tienen la habilidad de saber tocar unos la guitarra, otros el violín y el arpa otros. En las festividades cristianas, sonoras voces cantan: tiple, alto, tenor y bajo con sus instrumentos correspondientes. Todos se presentan decentemente vestidos, con dos piezas, una para los días de trabajo y otra, la mejor, para los días de fiesta.

Los indios no son feos y las indias son preciosas y agraciadas. Ocupados todos en diversas labores. Los viejos hacen flechas para los soldados, las mozas se dedican a hilar, escarmenar y cocer, las viejas en pescar para que coman los padres, los muchachos y muchachas en ir a la escuela y rezar a su tiempo. Tienen camas en alto, con frazadas grandes y buenas de lana y algodón, sus sabanitas de manta y sus cueros de cíbolo que les sirven de colchón.[13]

Este segundo cuadro por supuesto también muestra su consecuente colofón, que al igual que el anterior, decidimos trasladarlo literalmente:

> En fin, están los indios de esta misión tan en política, bien criados y cultos que tomaron los indios de tierra afuera, que están entre gente de razón y mucho tiempo reducidos y fundados, [que quieren] estar como ellos.[14]

Parece ser que aquí se cierra el círculo manejado por fray Gaspar, desde la primera imagen. Sobra decir a estas alturas que ha quedado demostrada la capacidad de cambio en el indio nómada, merced al trabajo de los misioneros y que se demuestra también que el ser humano es capaz de cambiar hábitos y costumbres y poner estos en función a un objetivo alto, culto y alcanzable.

La tercera cita, que hemos elegido es relativa a los indios de la misión de San Francisco de los Texas, de ellos dice fray Gaspar lo siguiente:

13 Ibidem: 56.

14 Ibidem: 57.

> Por el río de San Pedro, después de él, está un pueblo del mismo nombre, muy grande y muy poblado de indios texas. Este nombre viene de la palabra TECHI que en nuestra lengua quiere decir amigo y así indios texas es lo mismo que indios amigos, aunque muy ladrones y borrachos con el aguardiente y vino que les ministran los franceses de Nachitos. Estos indios son bien hechos y blancos, andan totalmente desnudos, solo con un pábigo o taparrabo que los cubre, muy embijados de bermellón y otros colores, con muchas cuentas de muchos colores, con plumas también de muchos colores, no son feos; las indias son preciosas, blancas y agradables, vestidas de gamuza con flecos y bordados de cuentas de varios colores, unos huesos lisos y largos de las orejas, el pelo rubio y tendido.[15]

Añade que viven en casas de zacate redondas muy abrigadas, pues están techadas desde el suelo, que parece cimborio, tienen sus camas en alto de varejones del monte, sus cueros de cíbolo para arriba y para abajo. Se sustentan de maíz que se cosecha dos veces al año, el cual cuecen o tuestan para comerlo, llamándolo *cormaiz*. También usan el *tuqui* de raíces de cierto árbol, el cual martajan y mezclan con manteca de oso. Tienen huertas de duraznos, melocotones, ciruelas, nísperos, higueras, castañas, fresas y otras frutas, con las que hacen quesos. Crían gallinas y guajolotes. Tienen perros que se llaman *jubines* con el hocico delgado y puntiagudo.

15 Ibidem: 64.

Vive con ellos, *zanate* aviva que quiere decir Señora Grande o Señora Principal, quien es auxiliada por los *tamas conas* que son los sacerdotes y capitanes. También vive allí un indio llamado Alcon, con tres hijos de la región de San Antonio, todos de fusil, que manejan con destreza, y hasta han olvidado el arco y flecha. La pólvora, balas, cuentas, paños y el aguardiente lo encuentran en Nachitos. El colofón de esta imagen lo transcribimos también literalmente: "Los que mueren, los entierran sentados con su fusil, pólvora, balas, carne y bastimento, con su guaje de agua y con todas sus plumas y cuentas".[16]

Hasta el ritual de muerte se hallaba permeado por la aculturación francesa. Esta tercera imagen se presenta de entrada más complicada que las dos anteriores. A los indios los encontró más civilizados pero a la vez más influenciados por los franceses. ¿Qué camino quedaba en este reducto del mundo, donde tan dañina era la barbarie, como la aculturación recibida?

Menuda imagen del indígena texano, permeada por una doble influencia, las huestes de enemigos franceses que deformaban al indio y las huestes de los dioses indígenas que también lo deformaban. Era menester que un visitador misional dejara constancia de estos sucesos.

A manera de epílogo.

En efecto, como hemos visto fray Gaspar se fundamenta en sus antecesores, recurre a argumentos y figuras textuales pasadas, las refuncionaliza

16 Ibidem: 65.

poniéndolas en vigencia dentro de un nuevo espacio y un nuevo tiempo, esto es en la conquista espiritual de los Texas que permite conocer a través de su Diario de visita. Indudablemente la imagen testimonial se ve fuertemente sujeta a la racionalidad misionera, que a costa de contrastes busca refrendar su desempeño. Un claro sentido tributario se manifiesta como el principal hilo conductor que une los diversos tramos del relato. Sin embargo, a la par con el sentido implícito que el escritor maneja con audacia y desenfado, no podemos negar que aparecen numerosas muestras de la vida y cultura indígena, ante la mirada atónita, de un fraile viajero que se encargó de plasmarlas en papel y con ello hizo posible que numerosas y diversas lecturas aparecieran una y otra vez, a través del tiempo, teniendo como base la recurrente imagen testimonial de los indios texas.

Dr. Víctor Raúl Ruíz García

Maestro en Arquitectura.
Doctor en Historia del Arte.
Investigador de la Universidad Autónoma de Coahuila

Viajar con el diablo. Las representaciones del martirio a través de las crónicas coloniales en el noreste de la Nueva España.

Juan José Casas García

El poder colonial utilizó diversos mecanismos para imaginar y representar las sociedades indígenas de América. En el noreste de la Nueva España, uno de sus objetivos fundamentales fue la construcción de un imaginario sobre el indio y sobre el espacio que habitaba, bajo la idea del infierno, siguiendo, claramente, el programa de conquista. Así, los imaginarios y las representaciones que se desarrollaron en diversos soportes trataron de edificar el septentrión de la Nueva España bajo un imaginario calcado desde la mentalidad medieval y representado en la América colonial.

Para justificar una invasión hacia el noreste se debió primero construir un imaginario sobre la región como espacio desértico dentro de las categorías conceptuales de la Edad Media, ligadas a un espacio vacío e infernal en el cual el poder colonial podía penetrar. Al mismo tiempo, fue necesario edificar una imagen del nómada bajo la representación de un salvaje que debía ser cristianizado. Finalmente, el poder colonial edificó una serie de discursos autoidentificándose como una especie de soldados

Página opuesta: La destrucción de la misión de San Sabá en la provincia de Texas y el martirio de los padres fray Alonso Giraldo de Terreros y fray José Santiesteban. Cuadro de José de Páez, siglo XVIII, Museo Nacional de Arte, México.

de Cristo que, precisamente, batallarían en el espacio desértico-infernal por medio de hazañas que rayaban en el martirio.

Desde la llegada del europeo, esta visión fue alimentada por el poder colonial y su imaginario que presentaba el desierto como un lugar conformado por el trípode de la barbarie: sin ley, sin fe, sin rey. Siguiendo este objetivo, el imaginario sobre el desierto fue descrito tanto por geógrafos, misioneros y militares. Este grupo fundamentó la base ideológica del espacio desértico del noreste de la Nueva España como infierno, ligando a sus habitantes, es decir los indios nómadas, como huestes del demonio.

Este pequeño texto representa sólo el último estadio del proceso de creación del imaginario sobre el infierno instalado en el noreste de la Nueva España, que pasó por los códigos de la autoidentificación del poder colonial como luchadores contra el demonio. De este modo, los cronistas militares mostraron una voluntad de representantes a sí mismos como soldados de Cristo contra las huestes del demonio. Por otro lado, los misioneros se representaron bajo un discurso dantesco que postulaba la entrada al paraíso a través de un viaje en el infierno imaginado en el espacio desértico del septentrión novohispano.

Estas dos visiones son complementarias pues muestran las dificultades que los cronistas vivieron para adentrarse a conquistar o evangelizar en el infierno-desierto. Así por ejemplo, el explorador Álvar Núñez Cabeza de Vaca (2009) ya se lamentaba en su viaje por el desierto en el norte de América debido al modo de vida precario en que vivía. No obstante, los sufrimientos vividos fueron ampliamente vinculados como un castigo divino, como una especie de purga por los pecados cometidos y una prueba divina. Por tal motivo, Cabeza de Vaca construye un discurso donde se martiriza a sí mismo con penas sufridas en el amplio desierto, llegando a comparar su periplo como el viacrucis de Cristo caminando hacia el monte Calvario.

El caso de Cabeza de Vaca es muy particular, pues se trató de una de las primeras exploraciones en el vasto norte de lo que sería posteriormente la Nueva España, sin embargo, se trataría de una expedición militar que terminó con el naufragio de la tropa y la muerte de la mayoría de la tripulación en el norte de América. Del mismo modo, otras expediciones militares que no tuvieron mejor suerte, trataron de edificar el mismo discurso martirizador, aunque con una connotación muy particular. El viaje de Castaño de Sosa (Temkin, 2015) que salió de la villa de Almadén, hoy Monclova, hacia la provincia del Nuevo México, a finales del siglo XVI recogía estas series de penurias que se traducían en códigos de lamentación en cuanto a la obtención de alimento y de agua, así como la presencia de fríos extremos, por lo que tanto el bastimento como el clima de la región fueron motivo de penurias descritos en los viajes hacia el norte. Ahora bien, es en este contexto de penurias que Castaño de Sosa conquista una serie de pueblos indios con el claro objetivo de ensanchar las posesiones de la Corona en América. Es decir, el discurso del militar fue construido con la lógica de obtención de favores por parte del rey, ya que Castaño era perseguido por la Inquisición por prácticas judaizantes. Finalmente, Castaño de Sosa sería atrapado y exiliado de América donde moriría posteriormente.

Uno de los conquistadores y fundadores del Nuevo Reino de León, el capitán Alonso de León (De León, Chapa y Sánchez de Zamora, 1980), por su parte, escribió una crónica sobre el norte colonial donde, entre otras cuestiones, se vislumbra dicho apelativo al martirio. El fin es parecido, aunque con un elemento de añadidura. Al igual que Castaño de Sosa, de León buscaba el favor de las autoridades, lo que lo llevó a dedicar su obra al inquisidor del Santo Oficio don Juan de Mañosca. Este tipo de actitudes no resulta descabellado, la emergencia que tomaban los autores en dedicar sus libros a autoridades importantes respondía al fin de imprimir sus textos y ganarse tanto apoyos como favores. De la misma manera, de León escribía su obra puesto que indicaba que "ver tantos y tan grandes trabajos de algunos de los españoles; de tantos como quizá con tan buen celo han perecido a manos de estos bárbaros, sepultados en las cavernas del olvido" (p. 4). Es decir, se fundaba el elemento central de la gloria, dicho de otro modo, la voluntad de vencer el olvido a través de hazañas militares que, por supuesto, eran relatadas con todo tipo de dificultades.

De la misma manera, el cronista italiano Juan Bautista Chapa (De León et al, 1980) construyó un texto codificando a su compañero Alonso de León. Para Chapa, el capitán tendría que ser considerado como uno de los conquistadores más importantes de América debido a las fatigas y penurias vividas en cuanto a la conquista del norte. La construcción de su discurso lo llevó incluso a compararlo con el mismo Cristóbal Colón. Así pues, se daba la tarea de alabar sus proezas y relatar los peligros que se vivió en dichas empresas, "atravesando tierras incógnitas, pasando por tantas y tan belicosas naciones de indios bárbaros, con menos de cien hombres, y muchos de ellos no experimentados en estas milicias, teniendo en estos descubrimientos una invencible constancia en tan inmensos trabajos y fatigas, no faltándole oposiciones; resistiendo con prudencia la ignorancia presumida de algunos y la malicia de otros, que sin experiencia alguna iban contra sus dictámenes" (p. 252). Se construyó de este modo un discurso representando al militar como un mártir que sufría sus hazañas en busca de la gloria eterna en las páginas de la historia. Se trató sin duda, de un intento de inmortalización a través de las armas por medio de los discursos elaborados.

Por su parte, el trabajo misional también fue descrito del mismo modo en códigos de martirio. Las hazañas de los misioneros eran descritas en el sentido que ganaban las almas para la gloria de Dios. El bautismo de los indios fue pues descrito con metáforas bíblicas que representaban la labor misional como intensos labores en el infierno-desierto (De León et al, 1980). Tanto los franciscano como los jesuitas elaboraron discursos con el objetivo claro de agradar a sus superiores, en este caso Dios mismo. Es de este modo que los arduos trabajos realizados en las misiones, ya fuese el bautismo del cuerpo social indígena o la construcción de misiones e iglesias, eran representados como labores de grandes fatigas, en ocasiones realizadas sin apoyo alguno. (Zuvillaga, 1976).

Del mismo modo, el contexto propio del norte del virreinato, es decir la guerra constante entre los europeos y los indios nómadas o entre los

indios mismos, generó igualmente discursos que vinculaban al misionero realizando su labor entre los constantes peligros que suponía evangelizar el norte. Chapa (De León et al, 1980) incluso mencionaba en su texto: "para que vea el lector el trabajo que han pasado los pocos españoles que han vivido en este reino y con cuántos sobresaltos" (p. 189).

En líneas generales, se trató de construir un imaginario sobre el desierto a la manera de lugar de penurias, infierno donde los misioneros mismos luchaban contra el demonio para obtener una gloria celeste, es decir, una entrada al paraíso después de la muerte.

En definitiva, el imaginario sobre el infierno fue insertado en los distintos espacios que el poder colonial no lograba controlar. Estos espacios sin domesticación por parte de Occidente no sólo fueron imaginados en el norte de América, sino que se encuentran presentes en las fronteras de la Corona española, como en Sudamérica, tomando el caso del Amazonas, por ejemplo, lugar de difícil acceso para los europeos. Es pues en este contexto en que se fundamentaba una de las tantas justificaciones que alimentaban la idea de conquista y de evangelización del territorio. Es decir, con esta serie de discursos construidos en favor del poder colonial se pretendía una posterior entrada y conquista en los territorios imaginados. De este modo, los militares y los misioneros se autoidentificaron como el grupo social que debía luchar contra el demonio y sus huestes, observados a sí mismos como verdaderos soldados de Cristo que luchaban con el objetivo de alcanzar la gloria terrena y celeste.

En conclusión, las hazañas de los militares representadas por la palabra escrita, mostraron una serie de dificultades para engrandecer los dominios de la Corona española por medio de la conquista, con el claro objetivo de buscar el favor de las autoridades coloniales. Por otro lado, las penurias representadas por los misioneros, siguieron el imaginario dantesco que permitía la entrada al paraíso por medio de su labor evangelizadora en un viaje con el diablo a través del infierno.

Bibliografía.

- CABEZA DE VACA, A. (2009). *Naufragios y comentarios*. 4ªed. México: Porrua.

- LE GOFF, J. (1985). *L'imaginaire médiéval.* Paris: Gallimard.

- LEÓN, A. de, CHAPA, J. B. y SÁNCHEZ de Zamora, F. (1980). *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México*, ed. de Cavazos Garza, I. Monterrey, México: Ayuntamiento de Monterrey.

- MINOIS, G. (1998). Le diable. París: PUF.

- Morfi, J. A. de. (1964). *Diario y derrotero* (1777-1781). ed. de del Hoyo, E. y McLean, M. D. Monterrey: Instituto de Estudios Superiores de Monterey.

- MORFI, J. A. de. (2010). *Relación geográfica e histórica de la provincia de Texas o Nueva Filipinas*, 1673-1779. ed. de Curiel Defossé, G. México: UNAM-CONACULTA.

- PORTILLO, E. L. (2019). *Apuntes para la historia india de Coahuila y Texas. Introd. y notas de Escobar Díaz de León*, R. Saltillo, México: Colegio San José.

- TEMKIN, S. (2015). *Gaspar Castaño de Sosa: Conquistador, explorador, fundador*. Saltillo, México: Universidad Autónoma de Coahuila.

- VALDÉS, C. M. (2011). "El desierto como interpretación y convivencia: Visiones de militares y religiosos de la región árida del centro norte mexicano entre los siglos XVI y XIX", en Trejo Barajas D. (coord.). *Los desiertos en la historia de América. Una mirada multidisciplinaria*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Universidad Autónoma de Coahuila.

- ZUVILLAGA, F. (1976). Monumenta Mexicana VI (1596-1599). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

- ZUVILLAGA, F. (1981). Monumenta Mexicana VII (1599-1602). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

- ZUVILLAGA, F. y RODRÍGUEZ, M. A. (1991). Monumenta Mexicana VIII (1603-1605). Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Mtro. Juan José Casas García

Licenciado en Historia con Maestría por la Universidad de la Sorbona Paris III.
Profesor de la Escuela de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Coahuila.

La obra "Memorias del Primer Conversatorio Internacional en Línea. Camino Real de Tierra Afuera. De Zacatecas a Texas" se terminó de compilar en diciembre de 2020.

Camino Real de Tierra Afuera

de Zacatecas a Texas

Primer Conversatorio Internacional en Línea

Gobierno del Estado Coahuila

Colegio de Postgraduados

Universidad Autónoma de Coahuila

INAH

SC Secretaría de Cultura

¡Fuerte, Coahuila es!

Saltillo, coahuila, 2020