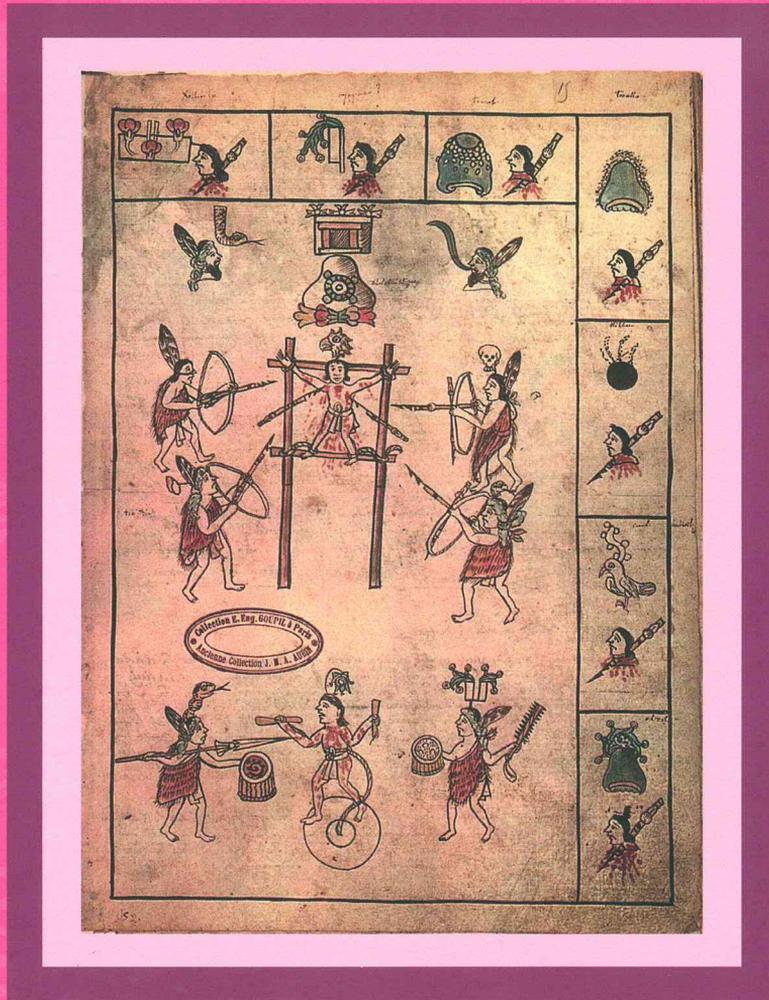


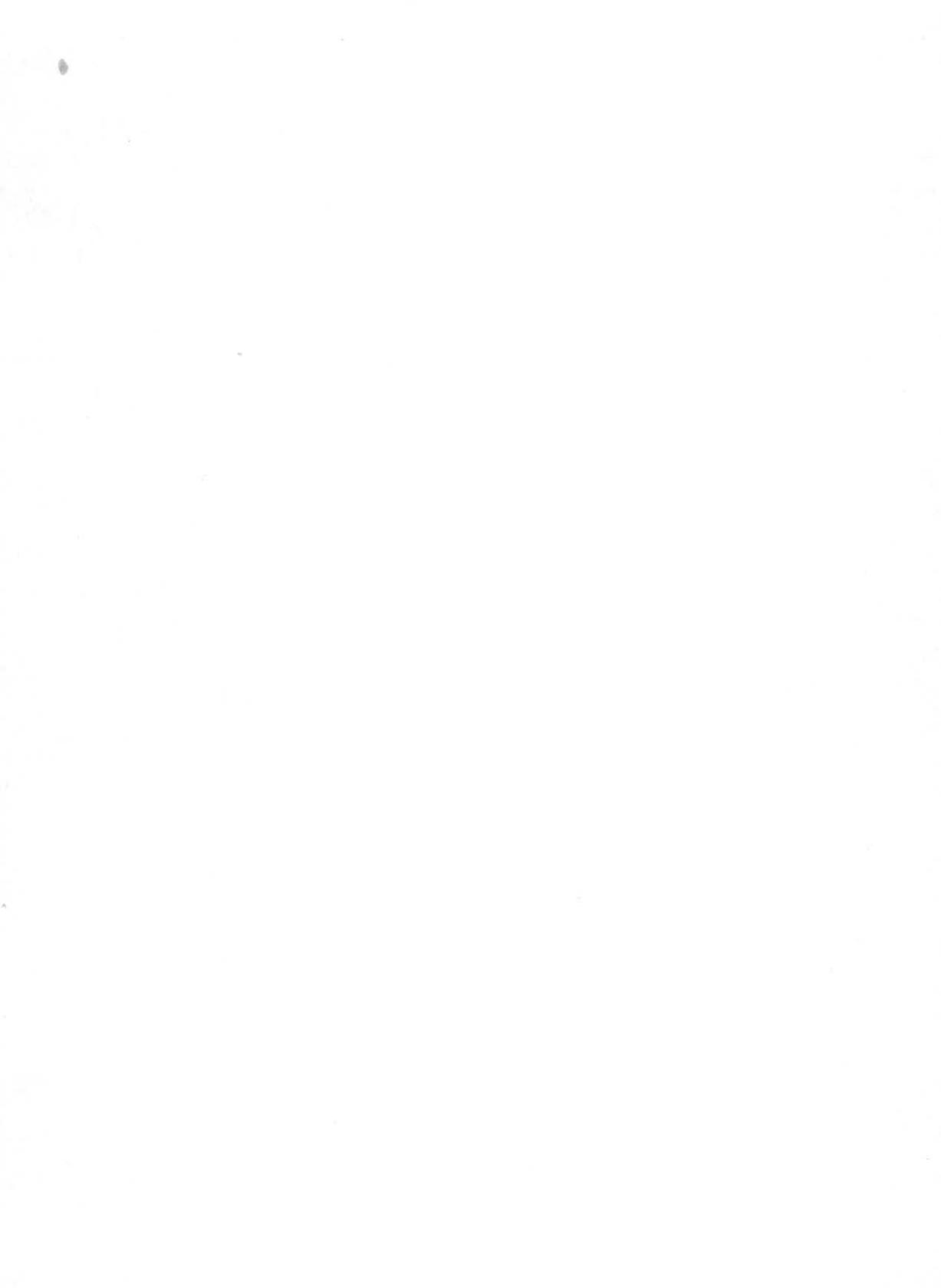
HISTORIA, REGIÓN Y SOCIEDAD



Andrés Fábregas Puig • Mario Alberto Nájera Espinoza • María Isabel Mora Ledesma
– Coordinadores –

Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca

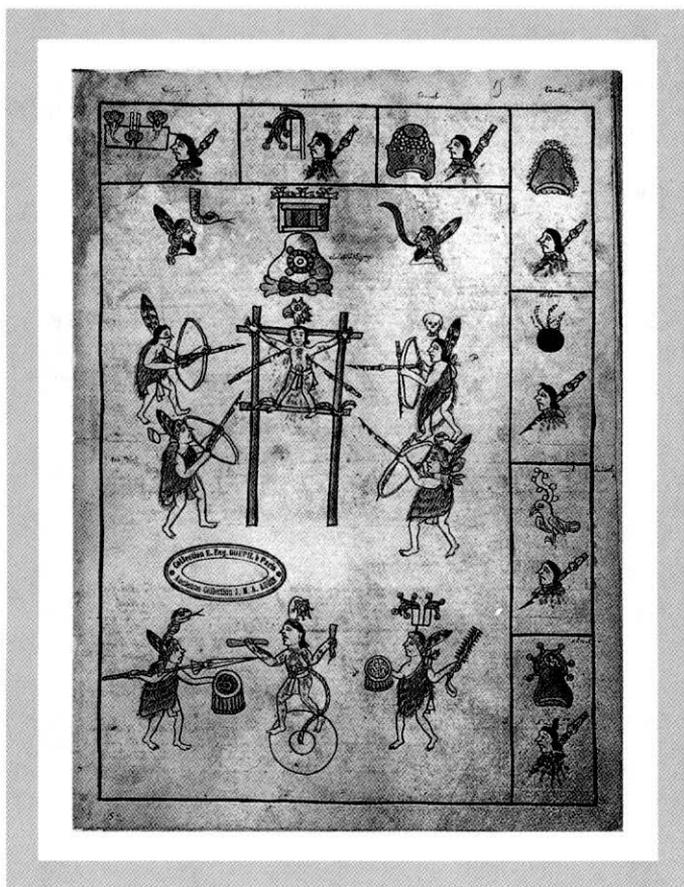
El Colegio de Jalisco - El Colegio de San Luis - El Colegio de Michoacán
Universidad Autónoma de Aguascalientes - Universidad Autónoma de Zacatecas
Universidad Autónoma de Coahuila - CIESAS, Occidente
Universidad de Guadalajara: CUCSH, CUAAD, CUNORTE, CUALTOS
California-México Studies Center Inc., California State University Long Beach



HISTORIA, REGIÓN Y SOCIEDAD

HISTORIA, REGIÓN Y SOCIEDAD

ANDRÉS FÁBREGAS PUIG
MARIO ALBERTO NÁJERA ESPINOZA
MARÍA ISABEL MORA LEDESMA
Coordinadores



Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca

Portada: Códice Historia Tolteca-Chichimeca
Dirección editorial: Lic. Alfonso Nuño Rodríguez
Diseño editorial: LDG Ana Lucía Gutiérrez Mendoza
Composición de la portada: LDG Ana Lucía Gutiérrez Mendoza
Impresión: Impre-Jal
Coordinación: Mario Alberto Nájera Espinoza
Apoyo Técnico: Chantal Rodríguez Saucedo
D.R.© 2015, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca
Av. De los Maestros y Alcalde, Puerta 1, Edificio G, 3er. Nivel, Centro, 44260, Guadalajara, Jalisco
D.R.© 2015, Universidad Autónoma de Coahuila
D.R.© 2015, Universidad Autónoma de Zacatecas
D.R.© 2015, Universidad Autónoma de Aguascalientes
D.R.© 2015, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Occidente
D.R.© 2015, El Colegio de San Luis
D.R.© 2015, El Colegio de Michoacán
D.R.© 2015, El Colegio de Jalisco
D.R.© 2015, Universidad Estatal de California, L. B. (California State University, L.B.)
D.R.© 2015, Universidad de Guadalajara: -Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
-Centro Universitario de Arte Arquitectura y Diseño
-Centro Universitario del Norte
-Centro Universitario de Los Altos

Impreso y hecho en México
Printed and made in México

ISBN: 978-607-8039-60-9

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con autorización de los titulares de la propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual.

Índice

Presentación

ANDRÉS FÁBREGAS PUIG • 9

Historia

ALBERTO CARRILLO CÁZARES • 15

El estudio de las fuentes: base de las investigaciones del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca

JOSÉ ROJAS GALVÁN • 29

La formación histórica de la jurisdicción civil, política y militar de El Gobierno de San Luis de Colotlán (1590-1806)

LUIS ROMÁN GUTIÉRREZ / SALVADOR MORENO BASURTO • 51

Las misiones franciscanas en la tarahumara

PEDRO TOMÉ • 63

Los Chichimecas van al teatro

Antropología

MARÍA ISABEL MORA LEDESMA • 97

De trashumantes a sedentarios

¿Autonomía o control? de la cultura pastoril en el altiplano potosino

Territorio y poder

JAVIER MAISTERRENA • 121

Territorialidad y pervivencia de las familias del Cedazo, Charcas, San Luis Potosí

MARÍA ELENA HERRERA AMAYA / LEONARDO ERNESTO MÁRQUEZ MIRELES • 141

Agua y poder en la ex hacienda de Villela, Mpio. de Santa María del Río, San Luis Potosí.



Cultura y región

NEYRA PATRICIA ALVARADO SOLÍS • 181

Diversidad cultural al centro del laberinto. El caso de Real de Catorce, San Luis Potosí.

JOSÉ LUIS ITURRIOZ LEZA / XITÁKAME JULIO RAMÍREZ DE LA CRUZ • 193

Toponimia sagrada o simbólica

MARICELA DE LA LUZ VALVERDE RAMÍREZ • 203

Dos cristos ligeros en la evangelización
de la gran chichimeca

Etnografía

JORGE ARTURO CHAMORRO ESCALANTE • 227

El espacio acústico en la cultura purhépecha: el canto inspirado en la ecología acústica de la Meseta Tarasca a partir del relato del *Korkobí*



Presentación

El Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca (SEPECH) cumple 15 años de actividades desde sus inicios habiendo logrado la regularización de sus encuentros anuales. En ese lapso se han publicado varias de las memorias de los mencionados encuentros cuyo contenido dejan ver el avance en las discusiones y la madurez en la adquisición de conocimiento sobre una gran variedad de temas que son desarrollados en el Seminario. En el volumen que el lector tiene ante sus ojos titulado *Historia, Región y Sociedad*, se dan a conocer once textos escritos por miembros del Seminario, abordando una amplia temática. Los trabajos son presentados en secciones que abarcan Historia, Antropología, Territorio y Poder, Cultura y Región y Etnografía, algunos de los marcos disciplinarios reunidos por los miembros del SEPECH. De allí el título dado al volumen.

La discusión de aspectos históricos abre las páginas de este libro. Las plumas y el talento de Alberto Carrillo Cázares, José Rojas Galván, Luís Román Gutiérrez, Salvador Moreno y Pedro Tomé, se alternan para ofrecernos un variado conjunto de problemáticas históricas que están siendo discutidas al interior del Seminario. Los textos van desde la discusión de las fuentes de información sobre los Chihimecas y su importancia hasta las formas en que se percibe a estos pueblos, pasando por aspectos de la administración colonial y las peculiaridades de la evangelización. Son problemas que configuran un marco de discusión en el que los enlaces entre pasado y presente provocan un análisis interdisciplinario, tal y como es la composición del SEPECH.

El texto publicado bajo el apartado de Antropología está escrito por una antropóloga de amplia experiencia en el estudio de la trashumancia actual en México y en América Latina, como es el caso de Isabel Mora. Es un texto original, lleno de vitalidad analítica, escrito para discutir la compleja problemática enfrentada por los grupos humanos que en nuestro país practican la trashumancia. Es una forma



de vida no sólo mal estudiada sino agravada por la incomprensión y el sello consiguiente de su concepción como “formas de vida atrasada”, estorbos a la modernidad, en un paralelo sugerente con la manera en que se concibió a los chichimecas en general desde los tiempos coloniales.

Dos textos hacen la sección Territorio y Poder escritos, uno, por Javier Maistrena y el segundo por Leonardo Ernesto Márquez y María Elena Herrera. Ambos trabajos se sitúan en el estado de San Luís Potosí, cuyo actual territorio fue en parte habitado por pueblos chichimecas. Ambos muestran el conflicto entre intereses particulares y los más amplios de las comunidades. Son textos que recuerdan lo asediados que están los recursos de los pueblos en esta época en que el capitalismo pretende una expansión total. Los textos son actuales en señalar problemas por los que atraviesan amplios sectores de la población mexicana que deben resistirse a decisiones tomadas desde el interés económico enlazado con propósitos políticos, como justo sucede con la nueva Ley sobre el uso del agua, que de aprobarse pasará a legalizar el despojo de un recurso vital del pueblo mexicano.

Neyra Patricia Alvarado Solís, Maricela de la Luz Valverde Ramírez y José Luis Iturrioz junto con Xitákame Ramírez escriben los textos que se publican en la sección de Cultura y Región. De alguna manera, se refieren a la diversidad cultural ligada a aspectos básicos para entender su configuración profunda en una parte de la Gran Chichimeca como son la ritualidad y el simbolismo. Factores que marcaron rasgos regionales por la peculiaridad que alcanzaron. Además, leídos desde una perspectiva contemporánea, en estos textos encontramos el tratamiento de formas de articulación de los espacios regionales con procesos diversos y complejos

El texto que cierra este volumen publicado en la sección de Etnografía se debe a la pluma del conocido etnomusicólogo Arturo Chamorro Escalante. Es un texto que amplía los horizontes analíticos de la cultura purhépecha que tuvo enlaces intensos con la Gran Chichimeca, y llama la atención sobre la importancia de analizar las concepciones musicales que pasaron por reinterpretaciones para resistir a las imposiciones coloniales.

La Historia, la Región y la Sociedad forman un conjunto enlazado que debe abordarse de forma interdisciplinaria. En el caso de la Antropología que se hace en México, es larga su experiencia con el enfoque regional desde los trabajos pioneros de Manuel Gamio. Pero igual, los historiadores en México han enfatizado el valor de la historia regional para comprender los procesos que han ido configurando al país. En efecto, Historia y Región aluden a experiencias comunes sucedidas en ámbitos concretos de geografías y de territorios. Esas experiencias comunes fueron labrando



la diversidad característica del México actual hasta su conjunción en la Sociedad Mexicana Contemporánea. Cada proceso se enlazó con otros en un devenir histórico colectivo forjador de una diversidad abarcadora de la cultura, la política, la religión, la economía, en una palabra, de la Sociedad. El contexto de la Gran Chichimeca –variado en sí mismo- forma parte de esos procesos forjadores de la nación y sobre los que se basó el Estado Nacional para solidificar sus bases. Los trabajos presentados en este volumen admiten ser revisados desde esa perspectiva, contribuyendo a desvelar esa complejidad que se reúne en el término México. Nada más alejado de la realidad que concebir a un país homogéneo. Además, en estos trabajos también se encontrarán vetas analíticas para distinguir las peculiaridades de los procesos que llevaron a la construcción de la nación como una comunidad política en medio de la diversidad y los que sustentaron y sustentan al Estado, como el ámbito articulador de los conflictos que atraviesan a la Sociedad.

Hacemos votos porque los textos publicados en este volumen, resultado de las actividades del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, sean discutidos en las aulas universitarias y sirvan a las generaciones de estudiantes y estudiosos como un referente para sus propios proyectos. Ha sido un propósito sostenido del SEPECH tener un diálogo con quienes constituyen las nuevas generaciones de estudiantes de ciencias sociales y contribuir a su formación académica. Confiamos en que la publicación de estos trabajos sirva a esos propósitos.

Ajijic, Chapala, Jalisco, mayo de 2015

ANDRÉS FÁBREGAS PUIG

Historia





El estudio de las fuentes: base de las investigaciones del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca

Alberto Carrillo Cázares
Centro de Estudios de las Tradiciones
El Colegio de Michoacán

El estudio de las fuentes sobre la Gran Chichimeca, adquiere actualidad y pertinencia en la medida en que se emprenda como paso fundamental hacia la realización de trabajos valiosos de investigación que arrojen nueva luz sobre el pasado, ayuden a comprender el presente y en alguna forma a identificar las aportaciones que una región nuclear como ésta del Noroccidente de México, puede ofrecer a nuestro país ante los desafíos de la modernidad y la globalización.

En este sentido podemos reconocer el estudio de las fuentes como un factor elemental para un replanteamiento de la manera de hacer la historia nacional, y un principio rector –si bien lo examinamos– del *Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca*.

Don Luis González, el inventor de los Colegios como el de Michoacán o el de San Luis, gustaba de advertir:

Fuera de Europa, en la mayor parte del globo, predomina el contorno nacional, sobre todo en Asia y América, los dos continentes más poblados del mundo. El marco estado-nación sigue siendo el consentido de la industria historiográfica actual. ... La gran mayoría de nuestras investigaciones son de puro asunto patrio. Según un dicho popular ‘Como México no hay dos’.... Según la mayoría rectora de México, éste es uno e indivisible. En todo caso, con fines puramente administrativos se admite el reparto de la nación en nueve regiones y 32 estados...32 virreinos. Por regla general, la historia de cada uno de ellos muestra lo que tienen de común con el Distrito Federal. “Lo que se ha querido hacer pasar por el México disímbolo son cachos del común denominador de la patria, son partes de un todo y de ninguna manera todos aparte”. Sin embargo la realidad es otra.¹

Pues bien, esta otredad no es posible descubrirla si no es a base de un estudio honrado, inteligente y crítico de las fuentes

1 González, Luis. *El Oficio de Historiar*, 3ª ed. Zamora Mich. El Colegio de Michoacán, 2009, p. 156



tes primarias sobre la existencia histórica y las particularidades que caracterizan la región que llamamos la Gran Chichimeca.

La aguja en el pajar

Buscar tales características históricas de la Gran chichimeca, generalmente puede parecer algo así como buscar una aguja en un pajar. Efectivamente, esto nos lleva a enfatizar la importancia del estudio de las fuentes primarias. Puesto que para hallar la aguja —en dicho del mismo Don Luis González— lo primero que hay que saber es dónde está el pajar.

Y resulta que el pajar está relativamente a la mano, si consideramos la abundancia de vestigios y documentos a que podemos acceder en nuestro entorno.

Las agujas en la mano

Las llamadas descripciones geográficas del siglo XVI tocantes a los obispados de Michoacán y de la Nueva Galicia, ofrecen referencias valiosas a las *naciones* chichimecas, sus costumbres y lugares de habitación.²

Las relaciones de frailes de las órdenes religiosas y de preladados de los obispados con presencia chichimeca constituyen también otra fuente importante de documentación de primera mano. Entre éstas insistiré en destacar como fuentes primarias las siguientes:

1575. Fray Guillermo de Santa María, OSA. *Guerra de los chichimecas (México 1575 - Zirosto 1580)*.³ Es la primera y más completa descripción contemporánea que se conoce de la naturaleza, costumbres y manera de vivir de los chichimecas, escrita por un misionero agustino que vivió entre ellos durante 22 años.

1583c. Diego Muñoz OFM, en las descripción que se le mando hacer para el Ministro General de la orden Seráfica de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España, al referirse a los chichimecas hace una breve y puntual descripción de estos naturales que habitan en partes de su Provincia. Esta descripción será reproducida a la letra por Gerónimo Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*, y por Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana*.

1585. Relación del obispo de Michuacán, Juan de Medina Rincón, que su Majestad manda se envíe a su Real Consejo. AGI Audiencia de México. Legajo 374. El obispo al referirse “a la parte del Norte [donde] tiene este obispado otras cua-

2 Ver Bibliografía básica al final del texto.

3 Sobre ésta y las siguientes obras citadas véase la referencia completa en la Bibliografía Razonada al final.



tro villas de españoles, pobladas entre los yndios bravos chichimecas” describe “su modo bárbaro de vivir” el daño que hacen, el estilo ineficaz que se ha tenido para conquistarlos y propone la manera de lograr su pacificación.

1585. *Manuscritos del Concilio III Provincial Mexicano (1585)*. Segundo tomo. Contiene la Tercera consulta del Concilio sobre la guerra de los Chichimecas. Petición de la ciudad de México al Concilio solicitando se decrete lícita la guerra a sangre y fuego contra los chichimecas. Versión oficial del oidor Hernando de Robles sobre dicha guerra. Auto del Concilio, en que vista dicha Relación y dudas propuestas se decretó que los consultores teólogos y canonistas las resuelvan y firmen para el lunes 29 de abril. Parecer de la Orden de Sancto Domingo. Parecer de la Orden de San Agustín. Parecer de la Compañía de Jesús. Parecer del doctor Salcedo como consultor. Tratado y parecer del doctor Ortiz de Hinojosa. Tratado y Parecer del doctor Fulgencio Vique. Parecer de los doctores Sedeño, Céspedes y Cárcamo sobre lo de chichimecas. Decreto, resolución y respuesta del Concilio. Que vista la relación y pareceres de las Religiones y Consultores de él, siente lo mismo que las Religiones de Santo Domingo, San Francisco, la Compañía y Doctor Juan Salcedo; y que así se escriba a S. M. en la Carta, que este Santo Concilio ha de escribir.

1619. Relación del obispado de Michoacán dirigida al rey por el obispo Baltasar de Covarrubias, y fechada el 20 de septiembre de 1619⁴, atribuye a inescrutable designio divino la extinción de los chichimecas.

1599. La información sobre el Río Verde dada por el guardián de Sichú, fray Francisco Martínez de Jesús en 1597, da cuenta de la población chichimeca que sobrevive en los pueblos atendidos por los franciscanos en esta parte de su provincia.

Los pajares disponibles

En archivos españoles hay mucho donde hurgar. A manera de ejemplo cabe mencionar unas referencias que José Francisco Román Gutiérrez ha anotado como fuentes primarias importantes sobre los chichimecas en la Colección Juan Bautista Muñoz de la Real Academia de Historia (Madrid), como los siguientes:

Tomo I- 728. Papeles referentes a la Nueva Galicia. Año de 1530, f. 263. Extracto. No 1 Carta a s.m. de Nuño de Guzmán, Omitlán 8 de julio/conquista de los Teules Chichimecas (copiada íntegra/m en el 745 de esta misma col). No. 2, Parecer de los dominicos de MEX/guerra que hacía NdeG.

⁴ Se ha publicado una versión incompleta de esta relación por Ernesto Lemoine Villicaña, Valladolid - Morelia 450 años. Documentos para su historia (1537 -1828), Morelia, Morevallado, 1993.



El estudio de las fuentes: base de las investigaciones del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca.

745. Relación de la Nuño de Guzmán, Omitlán, 8 de julio de 1530, fols 309-332. Campaña contra los teules chichimecas hasta llegar a Omitlán. Contiene también sus proyectos. (Simancas, Desc y pob, leg. 1) 746. Relación que dio Pedro de Carranza de la jornada de Nuño de Guzmán, fol 333-347. Prisión del Cazonci y campaña contra chichimecas (en Simancas, Descripciones y poblaciones, leg 5)

Tomo II. 1036. Cartas y papeles diversos de Indias, referentes a Nueva España y Nueva Galicia. Año de 1539, f. 284. No. 3 Carta al emperador de Francisco Vázquez de Coronado. COM, 15 de julio. Alzamiento del indio AYAPIN. Expedición de Fray Marcos de Niza; y otros puntos.

Los acervos documentales de los grandes Archivos como el Archivo General de la Nación (AGN) y el Archivo General de Indias (AGI) siguen siendo fuentes inagotables, con tal que haya voluntad y posibilidad de definir el objetivo de la indagación.

Actualidad de la investigación sobre lo chichimeca

A este respecto, es pertinente señalar que las investigaciones sobre temas de sustrato chichimeca a partir de fuentes primarias siguen teniendo actualidad. Es el caso, por ejemplo, del trabajo de José Ignacio Urquiola Permisán, editado por el Colegio de San Luis: *Documentos sobre el Capitán y Justicia Mayor Gabriel Ortiz de Fuenmayor*.⁵ En el sustancioso Estudio Introductorio de su trabajo Urquiola contrasta la imagen del Capitán Miguel Caldera diseñada por Philip Powell con la de Ortiz de Fuenmayor, que se descubre en la documentación no agotada por el célebre historiador de la Guerra Chichimeca.

Otro ejemplo, basado ya no en fuentes primarias, sino secundarias, pero acertadamente escogidas, es el de Jesús Gómez Serrano que investiga *La guerra chichimeca, la fundación de Aguascalientes y el exterminio de la población aborigen (1548-1620)* en un breve y, a la vez, comprensivo ensayo, publicado con el patrocinio conjunto de El Colegio de Jalisco y el Ayuntamiento de Aguascalientes.⁶

5 Urquiola Permisán, José Ignacio *Documentos sobre el Capitán y Justicia Mayor Gabriel Ortiz de Fuenmayor*, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2004, 180 pp.

6 Gómez Serrano, Jesús *La guerra chichimeca, la fundación de Aguascalientes y el exterminio de la población aborigen (1548-1620)*, El Colegio de Jalisco. Ayuntamiento de Aguascalientes, Aguascalientes, 2001, 130 pp. en 4º.



Algunas sugerencias sobre posibles investigaciones

Hay otro pajar repleto de fuentes primarias, y muy a la mano, sobre el que es indispensable volver. Me refiero en particular al valiosísimo fondo documental donado por Philip Powell a la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

En manos de los estudiosos del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca debería estar siempre el catálogo de este riquísimo fondo documental. Su consulta sugeriría un amplio espectro de posibles temas de investigación.

De cualquier manera y a partir precisamente del estudio de fuentes primarias, se ve la posibilidad real de mantener la mira puesta en cuestiones importantes sobre el universo chichimeca, como las siguientes:

¿Qué métodos de evangelización adoptaron los misioneros de chichimecas?

¿Quiénes llevaron a cabo realmente la pacificación de las naciones chichimecas?

¿Qué pasó con los poblamientos de chichimecas diseñados para su conservación a finales del siglo XVI?

¿Se mezclaron, se dispersaron, se remontaron, se extinguieron?

¿Qué efectos reales tuvo la dotación de ropa, mantenimientos e instrumentos de labranza para la integración de los chichimecas a la vida sedentaria?

¿Qué tan eficaz fue el papel desempeñado por los religiosos en la incorporación de los chichimecas a la vida cristiana?

¿Qué usos y costumbres chichimecas han pervivido en la vida cotidiana de la población actual de lo que fue la Gran Chichimeca?

¿Y que quedó de sus saberes y habilidades en el aprovechamiento de recursos naturales para el sustento, de sus “viñas y olivares”, es decir de sus tunales, mezquites y otras plantas silvestres? ¿Y qué de sus ingeniosos artilugios de pesca y caza?

¿Qué vestigios han quedado de las lenguas chichimecas?

¿Hay evidencias de mestizaje chichimeca con otros grupos étnicos?

¿Qué factores contribuyeron a que ciertos asentamientos de chichimecas se convirtieran en poblaciones que hoy subsisten en el antiguo territorio de su habitación? Etcétera, un largo etcétera.

Como complemento de estas reflexiones me atrevo a presentar un conjunto, hasta cierto punto fundamental, de fuentes manuscritas e impresas sobre la Gran Chichimeca.



Fuentes naturales

Finalmente, no podemos dejar de lado las abundosas fuentes que la naturaleza nos ofrece para descubrir la recóndita presencia chichimeca en el paisaje, la flora, la fauna de los llanos y barrancas, sierras y montañas de la Gran Chichimeca. No podemos echar al olvido la amigable convivencia de las naciones chichimecas con su entorno ecológico. Ni desconocer la fortaleza corporal y anímica de una raza hecha a la intemperie de climas, rusticidad de moradas, sobriedad de mantenimientos, y espíritu indómito

Condición esencial del estudio de fuentes

Hasta aquí hemos hablado de las fuentes como objeto de investigación. Restaría considerar su estudio como acto del investigador.

A manera de corolario, me permito indicar algunas condiciones que considero esenciales en la actitud del estudioso de las fuentes. Y la primordial sería el estudiar los documentos con atención de alumno. El significado del concepto *documento*, en realidad tiene su origen etimológico en el de *docere*, *docente*. Pide, por tanto, la correspondiente actitud de un discípulo inteligente. La capacidad de entender, de dialogar, de preguntar, de interpretar. Las facilidades actuales de la informática tientan al estudiante bisoño con la artimaña mecánica de copiar y pegar. Tal chapuza lleva en el pecado la penitencia bíblica de mirar sin ver, y de oír sin entender. El honrado oficio del historiador, requiere oficiales, profesionales, que estudien las fuentes con verdadero afecto, casi con amor. Con aquel amor que hace del trabajo un gozo esperanzado. Algo que de algún modo nos mantiene la ilusión de un encuentro entrañable, de un hallazgo luminoso. Un afán, finalmente que tiene su ascética y su mística. Un afán que naturalmente cobra su precio, pero que afortunadamente lleva es sí su recompensa profundamente humana.

Esta sería, a mi leal saber y entender, la mejor conclusión que podría poner a este esbozo de acercamiento al estudio de las fuentes.

Como colofón propongo el siguiente elenco de Bibliografía...



Bibliografía básica con breves anotaciones, para el estudio de la gran chichimeca:

Manuscritos

Archivo General de Indias

Audiencia de México, leg. 374. "El Obispo de Michoacán al Consejo de Indias, 17 de febrero de 1561. "Tracta de los españoles que captivan los chichimecas que se vienen a bautizar y los echan a las minas; pide se remedie para adelante" Quiroga denuncia a quienes son los verdaderos agresores en la guerra de los chichimecas

Audiencia de México, leg. 374: Carta del obispo de Michoacán Medina Rincón al rey el 24 de marzo de 1582. Publicada por J. Benedict Warren en *Michoacán en la década de 1580*, UMSNH, Morelia, México, 2000. El obispo, conocedor de la situación de los chichimecas en su jurisdicción, denuncia la ineficacia de los oidores que han sido enviados a la pacificación, y la solución pacífica de estos naturales por medio de poblamiento.

Audiencia de México, leg. 2547. "Pareceres de algunos teólogos de México sobre la justicia de la guerra contra los indios chichimecas". 1569. Contiene resultados de las juntas teológicas convocadas por el virrey Enríquez de Almansa sobre la licitud de la guerra a los chichimecas. Estos pareceres se pueden ver en la presentación y estudio que ha hecho de ellos el que esto escribe: Carrillo Cázares, Alberto, "Las juntas teológicas de México sobre la guerra chichimeca (1569-1575)", rev. RELACIONES, Vol. XVIII, No. 70, pp. 105-127, México 1997. ID "Parecer de algunos teólogos de México sobre la justicia de la guerra contra los indios chichimecas", Documento: rev. RELACIONES, No. 70, pp. 209-216. México 1997.

Patronato 181 R 14 "Petición ante el virrey de los criadores de ganado, vecinos y moradores de la frontera chichimeca" en "Información sobre lo de la guerra con los chichimecas" 1582. El documento se puede ver en A. Carrillo Cázares *El debate sobre la Guerra Chichimeca*, Documento 35, pp. 645-668.

Patronato, N^o 83, N^o 4. ramo 2. año 1604: "Información de los buenos servicios del capitán Gabriel Ortiz de Fuenmaior que hizo la paz de los indios chichimecas" El documento ha sido presentado y estudiado por José Ignacio Urquiola Permisán, en la obra arriba citada.

Biblioteca de la Universidad de Texas: Relación de Tiripitío y Carta de fray Guillermo de Santa María, en la Nettie Lee Benson Latin American Collection de la Universidad de Texas, bajo la signatura JGI, XXV-7. La carta de fray Guillermo se ha publicado y estudiado en SANTA MARÍA, OSA, Fray Guillermo de. *Guerra de los chichimecas (México 1575 - Zirosto 1580)*, obra citada aquí mismo más adelante.

Biblioteca del Real Palacio. Madrid

Relación del Obispado de Mechoacán dirigida al Rey por el Obispo Fr. Baltasar, y fechada el 20 de septiembre de 1619. Consta de 24 folios, numerados del 1 al 24, y al final lleva la rúbrica de su autor: "Fray Balthasar, Obispo de Mechoacán." Manuscrito original: Ms. 2579 y Ms 2824, fs. 232-233. Se ha publicado una edición incompleta de esta relación por Ernesto Lemoine Villicaña,



El estudio de las fuentes: base de las investigaciones del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca.

Valladolid - Morelia 450 años. *Documentos para su historia (1537 -1828)*, Selección, introducción paleografía, notas y apéndices de..., Morelia, Morevallado, 1993.

FUENTES IMPRESAS

ACUÑA, René., ed. *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*. México, Unam, 1987. ----- *Relaciones geográficas del siglo XVI: Nueva Galicia*, UNAM IHH, Etnohistoria, Serie Antropológica 65, México, 1985. (Las referencias a los chichimecas se pueden ver anotadas en el Índice de Nombres y Topónimos de la misma obra)

ARLEGUI, Joseph, *Chronica de la provincia de NSP San Francisco de Zacatecas*, México, Joseph Bernardo de Hogal, 1737. Es interesante la descripción que hace de los chichimecas, especialmente de sus ingeniosos artificios para pescar y cazar.

ARREGUI, Domingo Lázaro, *Descripción de la Nueva Galicia*. Ed. de Francois Chevalier, Sevilla, EEHA, 1946. Contiene información sobre la difícil de evangelización de los naturales dispersos.

BATAILLON, Gilles, Gilles Bienvenu, Ambrosio Velasco Gómez *Las teoría de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*. UNAM, CIDE, CEMCA, México, 2008.: Contiene, entre otros estudios, uno tocante a «Tratados novohispanos sobre la guerra justa » por Alberto Carrillo Cázares, pp. 47-91.

CABRERA, Cristóbal de, *De sollicitanda infidelium conversione iuxta illud Evangelium Lucae XIII, Compelle intrare. Christophori Cabrerae Presbyteri Theologi Tractatus, Ad amicum quaerentem eiusdem Evangelii verbi expositionem ac sensum*, Ms. en la Bibliote-

ca Vaticana, Colección Barberini, Códice Misceláneo Vat. lat. 5026, fol 29r-50v. 25- I- 1582, ed. por fr. Leopoldo Campos, ofm, apud *Vasco de Quiroga y Arzobispado de Morelia*, México, JUS, 1965, p. 107-155. Contiene un testimonio inédito del que fuera secretario de Quiroga sobre la simpatía y admiración con que el primero obispo de Michoacán recibía a los chichimecas que acudían a bautizarse en el Pueblo-Hospital de Santa Fe.

CALVO, Thomas, *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*, El Colegio de Jalisco-CEMCA, México, 1989. ----- *Los Albores de un Nuevo Mundo: siglos XVI y XVII*, Universidad de Guadalajara-Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, México 1990 Merece atención la serie documental que presenta sobre la conquista de Nuño de Guzmán.

CASTAÑEDA Delgado, Paulino. *Memoriales del Padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos*, Madrid, 1968. ----- "Un capítulo de ética indiana española: Los trabajos forzados en las minas", *Anuario de Estudios Americanos*, tomo XXVII, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1970. Se trata de los famosos memoriales que el franciscano Juan de Silva envió a los Reyes de España sobre graves problemas indianos, "tratan de los métodos y prácticas ya en uso o que podían ser adoptadas en próximas exploraciones, conquistas y evangelización." Sus propuestas atañen, consiguientemente, a los chichimecas.

CARRASCO Pizano, Pedro *Los Otomíes: Cultura e historia prehispánicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. (Publicaciones del Instituto de Historia, num. 5, México, 1950). El estudio de los Otomíes permite conocer su actitud hacia sus vecinos indómitos, los chichimecas.

CARRILLO Cázares, Alberto. *Michoacán en el otoño del siglo XVII. (Iglesia y sociedad en el*



período del obispo Aguiar y Seijas). Apéndice documental. El Colegio de Michoacán; Gobierno del Estado de Michoacán. 2 vols. 520 p., México 1993.: Cap. XX. EL RÍO VERDE: ÚLTIMA CONQUISTA ESPIRITUAL DE MICHOCÁN. ID. "Michoacán reivindica su jurisdicción sobre el Río Verde. La información dada por el guardián de Sichú, fray Francisco Martínez de Jesús en 1597" *Estudios Michoacanos VIII*, 1999, pp.159-200. Contiene una información de primera mano sobre el poblamiento de chichimecas en el extremo norte del obispado de Michoacán atendido por los franciscanos

Carrillo Cázares Alberto *El debate sobre la guerra chichimeca: 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España*. El Colegio de Michoacán / El Colegio de San Luis, México, 2000, vols. 2, pp.763. En el primero de los dos volúmenes estudia el proceso de concientización sobre la injusticia de la guerra a los chichimecas, y la resolución del Concilio III Provincial mexicano de rechazar la guerra a sangre y a fuego, apoyando la solución pacífica. En el segundo volumen ofrece una serie de 35 documentos sobre el tema estudiado.

CIUDAD REAL, Antonio de. *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España*, Madrid, 1875. 2ª Ed. UNAM, México, 1993. Contiene testimonios de primera mano sobre la vida y costumbres de los chichimecas, y sobre la percepción que de ellos tenían los tarascos y representaban en las farsas festivas con que en Michoacán recibieron al Comisario General, fray Alonso Ponce (1585).

DESCRIPCIONES geográficas del obispado de Michoacán en el siglo XVII / introducción y paleografía Carlos Paredes Martínez. México:

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2005. Las referencias a los chichimecas que se pueden ver en los índices que acompañan la obra.

GALAVIZ de Capdevielle, María Elena. *Rebeliones indígenas en el norte del Reino de Nueva España. Siglos XVI, XVII*. México, 1967. Comprende, como el título lo anuncia, la rebelión chichimeca.

GARCIA-ABASOLO, Antonio F., *Martín Enríquez y la Reforma de 1568 en Nueva España*, Sevilla., Diputación Provincial, 1983. Se incluye la preocupación y las medidas tomadas por el virrey ante la guerra de los chichimecas y la posibilidad de su pacificación.

GRIJALVA, Juan de. *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España.*, México 1624. Ed. Porrúa, México, 1985.

HANKE, Lewis. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia, 1949. Estudio clásico de la lucha de los teólogos y juristas, principalmente de la Escuela de Salamanca sobre por la justicia en el proceso de dominio del Nuevo Mundo por la monarquía católica.

ISASSY, Francisco A. de: "Demarcación y Descripción de El Obispado de Mechoacán y Fundación de su Iglesia Cathedral, Número de Prebendas, Curatos, Doctrinas y Feligreses que tiene, y Obispos que ha tenido desde que se fundó." Valladolid, 25 de abril de 1649. Edición y notas de Diego Rivero, en *Bibliotheca Americana*, Vol. I, N. 1, September, 1982. Coral Gables, Florida, pp. 60-209. Sobre los chichimecas, trata principalmente en p. 90.



El estudio de las fuentes: base de las investigaciones del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca.

JIMÉNEZ Moreno, Wigberto. *Brevísimo resumen de historia antigua de Guanajuato*, León, Gto. 1933. ----- *Colonización y Evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*. León, Gto. 1980. ----- *Estudios de Historia Colonial*, I.N.A.H. Serie Historia 1. México, Edimex, 1958. Aunque sin mencionar su fuentes, los compendiosos escritos del sabio historiador de Guanajuato contienen informaciones importantes sobre los chichimecas que no se pueden soslayar.

LEÓN PORTILLA, Miguel, *La flecha en el blanco*, ed. Diana, México, 1995. El gran conocedor de la historia de los vencidos, presenta magistralmente el proceso del caudillo de la rebelión del Mitzón, ante el Supremo Consejo de las indias, aconsejado por fray Bartolomé de las Casas, don Francisco Tenamaztle.

Manuscritos del Concilio III Provincial Mexicano (1585). Estudio Introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos por Alberto Carrillo Cázares. Segundo tomo. Volumen I y volumen II. Zamora, Michoacán. El Colegio de Michoacán / Universidad Pontificia de México, 2007, 962 pp. En este volumen de los manuscritos originales del Concilio II Provincial mexicano, se encuentra una serie de documentos, en su mayoría inéditos, referentes a la justicia o injusticia de la guerra contra los chichimecas, entre ellos la versión oficial de la audiencia de México sobre dicha guerra. La consulta que el concilio hace a sus expertos teólogos y juristas sobre la pretensión aprobar la guerra a fuego y a sangre contra los rebeldes. Contiene la respuesta de los consultores en forma de breves tratados sobre la guerra justa, y su parecer en contra del recurso a las armas y a favor de la solución pacífica. Son fuentes

que requieren nuevos estudios sobre el conflicto chichimeca.

MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la, *Descripción Geográfica de los Reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, Pedro Robredo, 1940. Como visitador de su diócesis de la Nueva Galicia el autor, el obispo de la Mota y Escobar, pacificó a los indios rebeldes de Topía. Sus testimonios sobre la población indígena, incluidos los chichimecas, son una fuente que merece nuevos estudios.

MUÑOZ, Diego, ofm, "Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán" en Atanasio López, ofm, "Misiones o Doctrinas de Michoacán y Jalisco (Méjico) en el s. XVI, 1525-1585", *Archivo Ibero-Americano*, Tomo XVIII, pp. 341-425. Madrid, 1922. Su breve descripción de los chichimecas reproducida por los cronistas de su misma orden constituyen un cliché largamente indiscutido de la figura de los chichimecas.

OCHOA S., Álvaro - Sánchez D., Gerardo, ed. *Relaciones y Memorias de la Provincia de Michoacán. 1579-1581*. Morelia, 1985. A estos investigadores se debe el hallazgo de la "carta" del agustino fray Guillermo de Santa Marfá a su Provincial, añadida a la Descripción de Tripetío, que nos dio la clave para identificar a este casi desconocido misionero de chichimecas, como el autor del tratado de la Guerra de los Chichimecas, de donde Philip W. Powell sacó la mayor parte de sus noticias sobre la vida y costumbres de las naciones chichimecas. + + +

PAREDES MARTÍNEZ, Carlos (ed.) *Y por mí visto... Mandamientos, ordenanzas, licencias y otras disposiciones virreinales sobre Michoacán en el siglo XVI*. México, SEP, CIESAS, UMSNH, 1994.



- PARRY, John H. *La Audiencia de la Nueva Galicia en el siglo XVI*. Versión española de Rafael Diego Fernández y Eduardo Williams. Colmich. Zamora, 1993.
- PEÑA, Juan de la: *Tractatus de bello contra insulanos. Testigos y fuentes*. T. IX de Corpus Hispanorum de Pace, C.S.I.C. Madrid, 1982. ----- *Tractatus de bello contra insulanos. Posición de la Corona*. T. X de Corpus Hispanorum de Pace, Madrid, 1982.
- POWELL, Philip W. *War and Peace on The North Mexican Frontier: A documentary record*. Collected and arranged by Philip Wayne Powell. Paleographic Transcriptions by Maria L. Powell. Ediciones José Porrúa Turanzas. Madrid, 1971. ----- *Soldiers, Indians and Silver: The Northward Advance of New Spain, 1550-1600*. University of California Press, 1952 y 1969. Reimpreso por el Centro de Estudios Latinoamericanos, Arizona State University, Tempe, 1974. y por el FCE con el título de *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*. México, FCE, 1977. ----- *Capitán Mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*. México, FCE, 1980.
- RECARTE, fray Gaspar de. "Parecer de fr. Gaspar de Recarte sobre si sería lícito que los misioneros entrasen a tierras de infieles acompañados por gente de armas (México, 24 de noviembre de 1584). En versión de Fr. Pedro Oroz. *The Oroz Codex*, fols. 384-378, Tulane University, New Orleans Latin American Library. (Publicado por Lino Gómez Canedo. *Evangelización y Conquista*, p. 266-288.
- "Relación de la Villa y Monesterio de S. Felipe" en *Relación de los Obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI. Documentos Históricos de Méjico, tomo II*, de la colección de Joaquín García Icazbalceta publicados por su Hijo Luis García Pimentel, en "Cartas de religiosos", p.122-124.
- RODRIGUEZ LOUBET, François. *Les Chichimeques. Archéologie et Ethnohistoire des Chasseurs-Collecteurs du San Luis Potosí, Mexique*. Etudes Mesoamericaines, Vol. XII, Centre d'Etudes Mexicanines et Centroamericaines. México, 1985.
- ROMAN Gutiérrez, José Francisco, *Sociedad y Evangelización en la Nueva Galicia durante el siglo XVI*, Guadalajara, Jalisco, México, El Colegio de Jalisco, INAH, Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993.----- --- "Los chichimecas: notas sobre cacería y nomadismo" en Agustín Jacinto Zavala / Álvaro Ochoa Serrano, coord., *Tradición e identidad en la cultura mexicana*, Zamora, El Colegio de Michoacán- Conacyt, 1995, pp. 89-112.
- RUIZ GUADALAJARA, Juan Carlos. *Dolores antes de la independencia*. 2vols. Zamora, El Colegio de Michoacán, 2004.
- SANTA MARÍA, Fray Guillermo de. *Guerra de los chichimecas (México 1575 - Zirosto 1580)*. Edición crítica, paleografía, introducción y notas de Alberto Carrillo Cázares, El Colegio de Michoacán - Universidad de Guanajuato, Zamora, 2000. 2ª ed. El Colegio de Michoacán. Universidad de Guadalajara. El Colegio de San Luis, 2003. Este tratado, erróneamente atribuido a Gonzalo de las Casas, constituye la fuente primordial sobre las costumbres y modo de vivir y de guerrear de las naciones chichimecas, rechaza con argumentos jurídicos que se pueda considerar guerra justa la que se hace contra estas naciones, que se han levantado en defensa legítima ante la agresión de los españoles y propone como único reme-



El estudio de las fuentes: base de las investigaciones del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca.

- dio la pacificación por poblamiento en sus propias tierras..
- SARABIA Viejo, M^a Justina. *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, 1550-1564*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1978. ----- “Visita de Lebrón de Quiñones. 1554” en *Documentos para la historia del Estado de Colima, siglos XVI-XVII*, Ed. Novaro, Col. Peña Colorada, México, 1979. ----- “Congregaciones indígenas y órdenes religiosas en Nueva España a mediados del siglo XVI”, en *Iglesia, religión y sociedad en la historia latinoamericana, 1492-1945, actas del Congreso VIII de Asociación de Historiadores latinoamericanistas de Europa*, Universidad “Jozsef Attila” Centro de Estudios Históricos de América Latina, Szeged, Hungría, 1989.
- SARABIA Viejo, M^a Justina et al. *Cartografía histórica de la Nueva Galicia*, Universidad de Guadalajara, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, México, 1984.
- SOLIS DE LA TORRE, S. *Bárbaros y ermitaños. Chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda. Siglos XVI, XVII y XVII*. Querétaro, 1983.
- TELLO, Antonio, *Crónica Miscelánea de la Santa Provincia de Xalisco por, IJAH-INAH*, UNIV. DE GUAD. Libro segundo, vol I, México, 1968. Libro Segundo Vol. II, México, 1973, Libro tercero Ed. Font. Guadalajara, 1942. Libro Cuarto, ed. Font, Guadalajara, 1945.
- Vasco de Quiroga y Obispado de Michoacán*. Arzobispado de Morelia. Morelia, Fimax, 1986.
- VELAZQUEZ, Primo Feliciano. *Historia de San Luis Potosí*, 4 vols. México, 1946-1948.
- WARREN, J. Benedict. *Vasco de Quiroga y sus Hospitales-Pueblo de Santa Fe*, Morelia, UMSNH, 1977; ----- *La conquista de Michoacán 1521-1530*. Morelia Fimax, 1977.
- WRIGHT, David. *Conquistadores otomíes en la Guerra Chichimeca.: dos documentos en el archivo general de la nación*. Querétaro, SCBS-GEQ, 1988. ----- *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*. Querétaro, 1989. ----- *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*. San Miguel de Allende, 1992.
- ZAVALA, Silvio. *Aspectos religiosos de la historia colonial americana*. Guadalajara, 1959.----- “Los Esclavos Indios en el Norte de México en el siglo XVI” en *El Norte de México y el Sur de los Estados Unidos*, Tercera reunión de Mesa Redonda sobre Problemas Antropológicos de México y Centro América. 25 de agosto a 2 de Septiembre de 1943. Sociedad Mexicana de antropología. México, 1943. pp. 83-118. ----- *Los esclavos indios en Nueva España*. México, El Colegio Nacional, 1967 (Cap. III: Cautiverio en las fronteras. Sobre los chichimecas). ----- *Servidumbre Natural y Libertad Cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. Bs. Aires, 1944., 2^a ed. México, 1975.
- ZORITA (Zurita), Alonso de. *Historia de la Nueva España*. en “Colección de libros y documentos referentes a la Historia de América”. Madrid, 1909. Tomo IX. p. 417-431 en que se contiene “Zorita a Felipe II, México 20 de julio de 1561 (propuesta de pacificación de los chichimecas). Se halla también en J.G.Icazbalceta, *Colección de Documentos para la Historia de México*, México, 1866, T.II, pp. 333-342.



Artículos en Revistas

- BEHAR, Ruth, "A window on the Subjugation of Mexico's Hunter-Gatherers", en *Etnohistory*, 34, 2, 1987, pp. 115-138.
- BURRUS, Ernest J. "Cristobal Cabrera on the missionary methods of Vasco de Quiroga" en *Manuscripta* 5 (1961), 17-27.
- FOIN, Ch. «La crise de l'apostolat franciscain en Nouvelle Galice (Mexique), 1570-1580» *Mélanges de la Casa de Velázquez* 13, París, 1977. pp. 219-234.
- GARCIA-ABASOLO, Antonio F., "Resultados de una visita a Nueva Galicia en 1576" en *Anuario de Estudios Americanos*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, separata del tomo XXXVI, Sevilla, 1979, pp 16-24.
- JIMENEZ Moreno, Wigberto. "El bachiller Espino y la guerra contra los chichimecas" *Reina y Madre*, II, números 14-17, (Sept-Dic., 1932), León, Gto. ----- "Notas de historia eclesiástica leonesa del siglo XVI", *Reina y Madre*, II, números 21 y 23, (abril y junio, 1933), León, Gto. ----- *Estudios de Historia Colonial*, México, 1958.
- KIERAN, R. Mc Carthy. "Los franciscanos en la frontera chichimeca" *Historia Mexicana*, vol. XI, Ene-marzo 1962, p. 321-360
- LOPEZ, Atanasio. "Los indios coras, tepahuanes, cheles y guaimotas (Méjico)" [Relación de 1607]: *Archivo Ibero-Americano* 34, Madrid 1931, pp. 340-370. ----- "Misiones o doctrinas de Jalisco (Méjico) en el siglo XVII" ib. 18, (1931), pp. 485-507.
- MEADE, Joaquín. "Minero y Apaciguador de Nómadas" en *Historia Mexicana*, Vol. X, no. 39, Enero- marzo, 1962, no. 3, pp. 461-469.
- MORALES, Francisco. "Los franciscanos en la frontera chichimeca" en *Historia Mexicana*, 11, México, 1962., pp. 321-360.
- POOLE, Stafford. "War by Fire and Blood. The church and Chichimecas, 1585": *Ibid.* 22, 1965-1966, pp. 113-137.
- POWELL, Philip W. "The Chichimecas: Scourge of the Silver Frontier in Sixteen-Century México." *Hispanic American Historical Review*, XXV (1945 (315-338. ----- "Franciscan on the Silver Frontier of Old Mexico. *The Americas*, III (1947), 295-310. ----- "Presidios and Towns on the Silver Frontier of New Spain, 1550-1580. *Hispanic American Historical Review*, XXIV (1944), 179-200. ----- "Spanish Warfare Against the Chichimecas in the 1570's" *HAHR*, XXIV (1944), 580-604. ----- "Caldera of New Spain: Frontier Justice and Mestizo symbol", *The Americas*, XVII, n. 4 (abril de 1951), pp. 325-342. ----- "Portrait of an american Viceroy" *The Americas*, vol. XIV, julio 1957, n. 1, pp. 25-35. ----- "Peacemaking on North America's Firs Frontier", *The Americas* XVI, núm. 3, (enero de 1960) : 221-250.
- ROMÁN Gutiérrez, José Francisco, "Sobre la conquista y colonización de la Nueva Galicia", *Cuadernos de Investigación Histórica*, 13, 1990, Madrid, pp. 237-267. ----- "La transformación del concepto 'chichimeca' durante el siglo XVI" *IX Congreso Internacional de Historia de América. Europa e Iberoamérica: Cinco siglos de Intercambios*. Sevilla, 1992, Vol. III, pp. 39-54.



SARABIA Viejo, M^a Justina y José Francisco Román Gutiérrez, "Nueva España a mediados del siglo XVI. Colonización y expansión" en *Congreso de historia del descubrimiento*. Sevilla, 1992, Tomo II, pp. 607-664.

ZAVALA, Silvio. "En busca del tratado de Vasco de Quiroga, *De debellandis Indis*" *Historia Mexicana* -----pp. 485-515. -----
"En torno del tratado *De debellandis Indis* de Vasco de Quiroga" *Historia Mexicana*, pp. 623 y ss. Id. s *esclavos indios en Nueva España*, El Colegio Nacional, México, 1967.----- "Intentos de pacificación en las fronteras de Nueva España", *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, N. 4, Jul-Dic. de 1970, México, pp. 405-408.

ZUBILLAGA, Félix, S.J. "Urbanización y labor misional entre los pueblos de indios nómadas del norte de México": *Revista de Indias* 32, (Madrid, 1972), pp. 269-290.



La formación histórica de la jurisdicción civil, política y militar de El Gobierno de San Luis de Colotlán (1590-1806)

José Rojas Galván
Universidad de Guadalajara

El contexto

El establecimiento de una paz relativa en la región norte de Nueva Galicia a finales del siglo XVI, trajo consigo un reacomodo de fuerzas en la zona chichimeca. El virrey Luis de Velasco hijo decidió comisionar al capitán Miguel Caldera como justicia mayor de una gran parte del territorio chichimeca, en el año de 1590, ante tal decisión la Audiencia de Guadalajara entabló una serie de disputas de carácter jurisdiccional en contra de las autoridades de la capital del virreinato. Su presidente, Pedro Altamirano,¹ con justicia sintió que su jurisdicción había sido invadida, ya que era de su competencia nombrar a las autoridades en el territorio norteño.² Pero de nada sirvieron las denuncias que presentó ante el virrey para recuperar sus derechos en la región fronteriza, en 1595, Velasco ordenó categóricamente a la Audiencia que no interfiriese en asuntos de gobierno o justicia.

El virrey sostenía que las nuevas congregaciones de tlaxcaltecas e indios chichimecas pacificados, que se habían establecido en el recién fundado pueblo de Colotlán con la intención de servir como colonizadores y protectores de la frontera, debían de permanecer bajo su control para asegurarles protección y autonomía.³

Las desavenencias no culminaron con la decisión del virrey, puesto que los representantes de la Audiencia no se resignaron a perder el poder en la región fronteriza, por lo que continuaron pugnando ante la Corona durante mucho tiempo para recuperar el poder perdido. El empeño que pusieron en tal empresa la Audiencia y sus integrantes -como se verá más adelante-, daría resultados a su favor a finales del siglo XVIII.

1 David P. Henige. *Colonial Governors from the Fifteenth Century to the Present*. Michigan: The University of Wisconsin Press Madison, Milwaukee, and London, 1970, p. 314.

2 Philip Powell Wayne. *La Guerra Chichimeca 1550-1600*. Trad. de Juan José Ultrilla. México: FCE, 1996, pp. 195 y 201.

3 Peter Gerhard. *La frontera norte de la Nueva España*. México: UNAM, 1996, p. 99.



El avance del cristianismo y el poder español hacia el norte, durante el siglo XVII, trajo como consecuencia disputas hegemónicas entre las autoridades de la ciudad de México y las de Guadalajara, esencialmente en cuestión de determinar a quién correspondía la máxima autoridad militar,⁴ aunque tampoco dejaron de presentarse, a lo largo de todo el período colonial, discusiones y confusiones en materia civil y política.

El origen de los problemas de competencia jurisdiccional que se presentaron entre las diferentes autoridades de la Nueva España, se localiza en la misma legislación de la Corona española, la cual delegaba facultades administrativas y responsabilidades iguales tanto al virrey como a otras autoridades.⁵ Esto trajo como consecuencia un estado de tensión latente entre las más altas autoridades del virreinato, ya que cada una de éstas cuidaba de manera celosa que nadie se inmiscuyera o infringiera su jurisdicción.⁶

El estado de tensión que prevaleció entre los diferentes funcionarios de la Corona, sin duda fue el resultado de una estrategia del gobierno español para mantener el control interno en territorios tan alejados, ya que al suscitarse conflictos entre

las autoridades coloniales, la Corona era la que fungía como intermediario manteniendo el orden y limitando el poder de sus súbditos, pues era la que tomaba la última decisión.

Esta estrategia de la Corona, responde a la antigua expresión medieval *Arcana imperi*, que se aplicaba a los grandes señores —en este caso la Corona española— que urdían planes y tramaban acciones fuera de la vista y el alcance de sus súbditos,⁷ para mantenerlos bajo un férreo control.

De lo anteriormente señalado se puede decir que, durante el período colonial, la jurisdicción estuvo concentrada en el rey como jefe supremo de Estado, quien la ejercía ya de manera personal en la denominada jurisdicción retenida,⁸ ya por medio de órganos adecuados que él mismo nombraba y que, por actuar por su de-

4 *Ibid.*, p. 25.

5 Si bien el *Diccionario Jurídico Mexicano* define la jurisdicción como el campo o esfera de acción o de eficacia de los actos de una autoridad. Para efectos de este trabajo, he decidido tomar en cuenta cómo se conceptualizaba el término de jurisdicción en el siglo XVIII. El diccionario de la Real Academia Española del año de 1732, en su edición facsimilar de 1990, da las siguientes acepciones: Jurisdicción, facultad o poder que se concede para el gobierno, en la decisión de las causas; se toma también por lo mismo que coto o término de un lugar a otro, o de una Provincia a otra, en que se circunscribe el mando de alguno; vale también autoridad, poder o dominio sobre otro y se extiende a todo aquello que domina sobre alguna cosa; aparece también el concepto de jurisdicción delegada, que es la que ejerce cualquier sujeto por comisión que se le da, en causa determinada y por tiempo.

6 Pietschmann Horst. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España, Un estudio político administrativo*, México: FCE, 1996, p. 73.

7 Cesar Gilabert. *El imperio de los arcana o los poderes invisibles del Estado moderno*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2002, p. 13.

8 Instituto de Investigaciones Jurídicas. *Diccionario Jurídico Mexicano*, Tomo III, México: Porrúa-UNAM, 1991, pp. 1884 y 1888.



legación y en su nombre, desempeñaban la ya citada jurisdicción delegada. De ahí la identificación entre Estado, persona y soberanía del monarca, hasta el punto en que el Estado, en su dimensión territorial y en su población, era considerado como dominio del rey.⁹

La formación histórica de la jurisdicción política, civil y militar del gobierno de Colotlán

Al mediar el siglo XVIII, las desavenencias jurisdiccionales entre la Audiencia de Guadalajara y las autoridades de la capital del virreinato se complicaron más aún, debido a que a partir de 1747, el real de Bolaños, localizado en el corazón del gobierno de Colotlán, comenzó un período de auge argentífero, que despertó el interés de la Corona y de la capital del virreinato. La elevación de dicho real a Corregimiento, en el año de 1754, es una clara muestra de ello.

El presidente y oidores de la Audiencia de Guadalajara demostraron que no estaban dispuestos a que Bolaños fuera segregado de su autoridad, en detrimento de sus ingresos económicos.

Sin embargo, y pese a los reclamos de las autoridades novogalaicas, las minas de Bolaños fueron anexadas a la Nueva España y en adelante, correspondió al virrey nombrar al corregidor de Bolaños, por lo que la autoridad del presidente de Nueva Galicia se vio limitada de nueva cuenta.¹⁰

Tiempo después, cuando España llevaba cuatro años envuelta en un conflicto de nivel internacional contra Inglaterra, en el año de 1780, debido al apoyo que el gobierno español dio a las colonias inglesas de América para alcanzar su independencia,¹¹ el entonces virrey de Nueva España, Martín de Mayorga, tomó la decisión de otorgar a Antonio Vivanco, principal minero de Bolaños, el cargo de coronel de las milicias de Bolaños y jurisdicciones inmediatas: Jerez, Fresnillo,¹² y Aguascalientes.¹³

La decisión del virrey fue una medida preventiva para dar protección a los centros mineros, pues estaba latente un posible ataque por parte de Inglaterra a las costas de *la Mar del Sur*. Ante esto, el presidente de la audiencia tapatía Eusebio Sánchez Pareja, manifestó que su autori-

9 Gonzalo Anes. *El Antiguo Régimen: los borbones*. Madrid: Alianza Universidad, 1975, Col. Historia de España Alfaguara vol. IV, p.297.

10 Gerhard, *op.cit.*, p. 64.

11 Anes, *op. cit.*, p. 385.

12 Luis Perez Verdía. *Historia particular del estado de Jalisco. Desde los primeros tiempos que hay noticia, hasta nuestros días*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1988, vol. I, Col. Facsimilar p. 376.

13 Archivo General de Simancas en adelante (AGS). Secretaría de Guerra, leg.7016, exp. 4, cuaderno 3, f. 5 vta y 6 fte.



dad había sido pasada por alto, ya que el coronel Vivanco nunca se presentó ante él para darle el visto bueno a su nombramiento.¹⁴

Por tal motivo, Sánchez Pareja se adjudicó el derecho de suspender de su empleo al coronel Vivanco, lo que propició el inicio de una serie de querellas entre las autoridades de la capital del virreinato, Antonio Vivanco y la Audiencia de Guadalajara.

Existía la idea equivocada, por parte de Sánchez Pareja, de que su cargo de regente comprendía el título de capitán general de la Nueva Galicia,¹⁵ razón por la cual se sentía con el derecho de dar el visto bueno a todos los asuntos militares que se presentaran en el territorio neogallego. Sin embargo, tal título no le fue reconocido por el virrey Mayorga.

El virrey no estuvo dispuesto a reconocerle a Pareja sus aspiraciones de Capitán General, porque ello hubiese significado perder su influencia. Es decir, el centro perdería su fuerza, que estaba apoyada en la existencia del ejército¹⁶ y el control del mismo.

Los argumentos que utilizó el regente ante el virrey para avalar su derecho a ser considerado como Capitán General, los basaba en que dicho título se había añadido a la fórmula de salutación de los escritos y correspondencia que los reyes habían tenido con sus antecesores.¹⁷

La realidad es que el único capitán general de la Nueva Galicia lo era el mismo virrey de Nueva España, aunque algunas veces delegaba su mando militar en algún personaje local prominente, después de consultarlo con la Audiencia. Pero este arreglo no incluía provisión alguna para reunir tropas en caso de emergencia. A pesar de tal limitación, los presidentes de la Audiencia de Guadalajara siempre cargaron esa ansiedad de poder sobre sus hombros.¹⁸

Sin duda, fue la razón por la cual Eusebio Sánchez Pareja decidió acometer contra las autoridades de la capital y la élite fronteriza —encabezada por Vivanco y compuesta por mineros, hacendados, comerciantes y empleados de la Corona— para que se le reconociera como Capitán General de la Nueva Galicia, pero no halló respuesta alguna a sus demandas.

Ante la negativa del virrey, Sánchez Pareja comenzó a enviar misivas a Carlos

14 María del Carmen Velázquez. "La jurisdicción militar en la Nueva Galicia". *Historia Mexicana* México: El Colegio de México núm. 33, t. IX, julio - septiembre 1959, p. 20.

15 *Ibid.*, p.16.

16 René Lourau. "Análisis institucional y cuestión política". René Lourau et al. *Análisis institucional y socioanálisis*. México: Nueva Imagen, 1997, pp. 22-23.

17 Velázquez, *op.cit.*, p. 16.

18 John H. Parry. *La audiencia de Nueva Galicia en el siglo XVI*, Trad. de Rafael Diego, Fernández y Eduardo Williams, Zamora: El Colegio de Michoacán - Fideicomiso Teixidor, 1985, p. 204.



III, quejándose de que sus atribuciones eran ignoradas y también de lo perniciosas que resultaban las tropas del coronel Vivanco para la paz del territorio.¹⁹ Al enterarse el virrey Mayorga de lo que estaba pasando, se vio en la necesidad de informar al rey sobre las milicias de las fronteras y sobre las pretensiones de Sánchez Pareja; en consecuencia, el auditor de guerra, Domingo Valcárcel, dictaminó que sólo se reconocería al virrey Mayorga como único Capitán General de la Nueva España.²⁰

Al mismo tiempo, el coronel Vivanco informaba a las autoridades del centro de los atropellos que cometían Manuel Díaz de León y Miguel Gutiérrez, regidores de Aguascalientes, en contra de su jurisdicción militar, pues lo acusaban de ser “un hombre embustero y de mala fe”, que buscaba con sus milicias dañar la jurisdicción ordinaria y disminuir su autoridad de cabildantes.²¹ Vivanco señalaba que dichos regidores arremetían en su contra debido a la mala influencia que sobre ellos tenía el regente de Guadalajara.²² Para Vivanco, tal situación era un grave problema, pues había sufrido pérdidas en sus minas por 250 mil pesos por andar atendiendo los asuntos militares en Aguascalientes.²³

Los argumentos que por su cuenta presentó al virrey en el año de 1781 otro de los opositores a Vivanco, Antonio Jáuregui, Alcalde Mayor de Jerez, sobre el establecimiento de las milicias en jurisdicciones inmediatas al gobierno de Colotlán, señalaban que

el citado coronel, extendiendo su alistamiento a las largas distancias de las Villas de Xerez, Fresnillo y Tlaltenango, en las que por lo disperso de sus moradores, como se percive del mapa y cordon notable que solicita quedaría desfigurada la jurisdicción, y puesta en continuo movimiento para solo verificar el lleno del referido batallon. ²⁴

En apoyo al coronel Vivanco, el inspector Pascual de Cisneros informó al virrey Mayorga, que era necesario cortar de raíz la intromisión que de igual manera realizaba el Alcalde Mayor de Jerez en los asuntos de potestad militar de su región, por lo que era indispensable reprenderlo para que en lo sucesivo, facilitase al coronel Vivanco, los auxilios necesarios para el establecimiento de las tropas.²⁵

Probablemente el citado Alcalde Mayor pasó por alto tal reprimenda, ya que continuaron los problemas jurisdiccionales

19 AGS. Secretaría de Guerra, leg.7016, exp.4, cuaderno 3, f.7 fte.

20 Velázquez, *op.cit.*, p. 29.

21 AGS. Secretaría de Guerra, leg.7016, exp.4, cuaderno 4, fs. 3 fte. 6 fte.

22 *Ibid.*, cuaderno 1, f.25 fte.

23 *Ibid.*, cuaderno 2, f. 13.

24 Archivo General de la Nación en adelante (AGN). Indiferente de Guerra, vol. 493 A, exp.1, f. 21 vta.

25 AGS. Secretaría de Guerra, leg.7016, exp.4, cuaderno 1, f. 23 fte.



les en la región. El 14 de marzo de 1782, el auditor Domingo Valcárcel señaló que dichos justicias no debían oponerse al establecimiento de las compañías de milicias que correspondían a aquel territorio, y que, antes bien, debían respaldar las providencias que dictase el coronel.²⁶

Como una medida para solucionar los problemas, y terminar con las constantes injerencias del Alcalde Mayor de Jerez, Antonio Vivanco propuso al virrey Martín de Mayorga que, por el motivo de

que los Vesinos de rason arrendatarios de algunas tierras de los Indios Flecheros se hallan sujetos al Alcalde mayor de la villa de Xeres, considero seria tambien mui del caso que se administrara[n] bajo las ordenes del coronel, y Gefe absoluto, por los Individuos que precisamente devera poner en varios distritos con el fin de que vivan en continua vigilancia, y agan conoser a los Indios el correspondiente vasallaje al Rey.²⁷

Tanto la declaración de Vivanco como el argumento de Jáuregui permiten darnos cuenta, para el primero de los casos, que los “vecinos de razón” que habitaban en Colotlán y que arrendaban las tierras comunales de los indios flecheros se encontraban fuera de su esfera jurisdiccional; es decir, que Vivanco como gobernador de las fronteras, no tenía injerencia alguna sobre tales personas.

Por lo que, a pesar de que pareciera que en el gobierno de las fronteras se ejercía un régimen autocrático, donde el poder era ejercido por un individuo que encabezaba a un grupo sostenido por un recurso crítico²⁸ -la plata de Bolaños-, la realidad era otra, ya que la Corona no estaba dispuesta a otorgar *todo el poder* a un grupo determinado por influyente que éste fuera.

Sobre el segundo de los casos se pueden decir dos cosas: por una parte, es claro que existía temor, en el Alcalde Mayor de Jerez, de que ante la posible toma del control militar de su jurisdicción por parte de Antonio Vivanco, trajera como consecuencia que el citado alcalde perdiese poder en la región que tenía a su mando. Por otra parte, en lo referente a la opinión de Jáuregui, del riesgo de una posible desfiguración de la jurisdicción por el establecimiento de las milicias de Vivanco, queda

clara la existencia de límites territoriales que separaban al gobierno de las fronteras de Colotlán de las alcaldías que lo rodeaban, en este caso la de Jerez.

Antonio Jauregui, hace referencia a un mapa elaborado por él en 1781, en donde posiblemente expresaba los límites de su ju-

26 *Ibid.*, f. 24 fte.

27 *Ibid.*, leg.7015, exp.9, cuaderno 2, f.76 fte. y vta.

28 Gareth Morgan. “Intereses conflictos y poder: Las organizaciones como sistemas políticos”. Ramio Carles y Xavier Ballart (comps.). *Lecturas de teoría de la organización*. Madrid: Ministerio para las administraciones Públicas - INAP - Boletín Oficial del Estado, 1993, p. 126.



jurisdicción con la de Colotlán, no obstante, hasta el momento se desconoce su paradero.

Otro ejemplo que resulta ser revelador, en cuanto a la existencia de una jurisdicción territorial en el gobierno de Colotlán, es el que el teniente coronel Felix María Calleja describe en su informe que realizó sobre el gobierno de Colotlán en el año de 1790. Al ingresar Calleja al pueblo de Tlaltenago, aclaró que

el pueblo de Taltenango [está] situado en un llano rodeado de sierras por el que pasa un río que nace catorce leguas de dicho pueblo, corre de sur a norte, y viene a unirse con el de Xerez cinco leguas al norte de Colotlán junto al rancho que llaman de Cartajena, que divide las jurisdicciones de Colotlán y Taltenango, de allí corren juntos de levante a poniente hasta unirse con el de Bolaños cerca de Asqueltan.²⁹

Con la anterior información, se puede deducir que a pesar de la existencia de una delimitación territorial en el gobierno de las fronteras de Colotlán, ésta podía ser traspasada mediante el recurso que empleaba la Corona para delegar la jurisdicción civil, política y militar en alguno de sus empleados o en algún prominente personaje, en un momento y por un tiempo determinado, como podría ser el caso de una guerra contra una nación enemiga o una crisis interna, como sería una sublevación indígena. Tales situaciones no dejaron de crear serias confusiones y enfrentamientos entre los súbditos de la Corona.

La oposición al establecimiento de las milicias en las alcaldías mayores de Jerez y Aguascalientes tenía mucho que ver con los intereses de las autoridades civiles, pues lo más probable era que dichos alcaldes tuvieran en propiedad grandes extensiones de tierras cultivables y de pastoreo en sus respectivas jurisdicciones.

Es posible que, antes de la llegada de Antonio Vivanco a la región fronteriza, el grupo de poder encabezado por Sánchez Pareja no hubiese tenido conciencia de lo vulnerable que podía ser. Ante tal situación, debieron de valerse de todos los recursos -legales e ilegales- a su alcance para salir de la crisis que amenazaba los intereses de su grupo. Es decir, que debido a las circunstancias del momento, debieron de modificar sus relaciones de fuerza³⁰ para hacer frente a la embestida de la élite de las fronteras, que contaba a la sazón con el apoyo del centro.

El ejército significó una gran amenaza para los alcaldes mayores y, más tarde -al establecerse las intendencias-, para los subdelegados y para cualquier otra jurisdicción legal. Existía la posibilidad

29 AGS. Secretaría de Guerra, leg. 7050, exp. 1, fs. 178-180.

30 Michel Bernard. "Las condiciones del grupo de acción". René Lourau, *op. cit.*, p. 32.



de que el jefe del ejército de una determinada región asumiera el poder político. Por tal motivo, era necesario para los funcionarios civiles mantener el control del comercio y de los repartimientos. En pocas palabras, el control absoluto de la población que radicara en sus provincias.³¹

Hoy día, existe una controversia entre reconocidos estudiosos del tema de la jurisdicción de las fronteras de Colotlán, ya que algunos afirman que la autoridad del capitán protector se aplicaba solamente a los pueblos indígenas fronterizos y que, por lo tanto, el factor principal al definir su jurisdicción era de carácter étnico y no territorial, como lo sostiene Robert Shadow.³² Es decir, que para él existía una discontinuidad jurisdiccional en el territorio de las fronteras de Colotlán, pues sus investigaciones así se lo han demostrado.³³

Por otro lado, María del Carmen Velázquez señala que el capitán protector de las fronteras contaba con atribuciones absolutas en lo político, en lo militar, en lo judicial y en lo administrativo sobre la totalidad de los pueblos de la frontera, y sobre los vecinos de todas las castas.³⁴ José María Murià, por su parte, considera que los argumentos de Shadow no se pueden sostener, puesto que no se ha encontrado información alguna sobre si a las alcaldías estaban sujetos los escasos habitantes no indígenas de la vasta jurisdicción colotleca.³⁵

Ante tal controversia, fue necesario localizar la documentación que aclarara tal polémica, para dicho efecto, se localizó información en el Archivo General de Simancas, en España, cuyo contenido revela evidencias interesantes.

Un argumento que está presente en estos documentos, es el informe que realizó, en el mes de marzo de 1784, Rafael Amar, entonces gobernador interino de las fronteras de Colotlán, con la intención de dar a conocer al fiscal Ramón de Posada la situación de la frontera para tomar decisiones en cuanto al gobierno de dicha

región. Las decisiones que en materia de economía, política y ejército se habrían de tomar en el gobierno de las fronteras de Colotlán a finales del siglo XVIII, fueron el resultado de las reformas que los borbones aplicaron en todos sus reinos.

31 Christon I. Archer. *El ejército en el México borbónico 1760-1810*, Trad. Carlos Valdés. México: FCE, 1983, pp. 164-165.

32 Shadow Robert. "Conquista y gobierno español". José María Murià y Miguel Caldera (coords). *Lecturas históricas de Jalisco*. 2ª ed. Zapopan: El colegio de Jalisco-Universidad de Guadalajara, Campus Universitario del Norte, 2000, pp.64-65.

33 *Idem*.

34 María del Carmen Velázquez. *Colotlán doble frontera contra los bárbaros*. México: UNAM, 1961, p. 16.

35 José María, Murià. *Los límites de Jalisco*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-CONACYT-El Congreso del Estado de Jalisco, 1997, p.25.



Rafael Amar señaló que en los informes que solicitó el regente de Guadalajara, Sánchez Pareja, a los curas de las fronteras de Colotlán en el año de 1783,³⁶ incluían “crecido número de familias de razón”, pero éstas, aunque en lo espiritual dependían en su mayoría del Obispado de Guadalajara y sólo en las orillas, al oriente, de la provincia franciscana de Zacatecas y en el norte a la de Durango,³⁷ en lo demás estaban sujetas a los justicias de las jurisdicciones inmediatas, y no estaban establecidas en terreno perteneciente a las fronteras, cuya advertencia me parece precisa para desvanecer toda equivocación.³⁸

Otro dato importante que proporcionan los citados informes es el referente al número de habitantes del territorio norteño. Los informantes refieren que en promedio eran entre 19,000 y 20,000 las gentes que componían los 25 pueblos de indios fronterizos.³⁹

En cuanto a la información que pudiera aclarar a qué alcaldías podrían pertenecer las personas que habitaban en las fronteras y que no estaban sujetas a la jurisdicción del capitán protector, presento a continuación una lista que realizó Amar en el año de 1784 en la que se aprecian los pueblos de las fronteras, así como su distancia en leguas a las jurisdicciones inmediatas. También cuáles tenían su cabecera en distinta jurisdicción civil (véase cuadro 1).

36 Dichos informes a los que hace referencia Amar, forman parte de la ya citada obra de María del Carmen Velázquez titulada *Colotlán doble frontera contra los bárbaros*.

37 Dichos informes a los que hace referencia Amar, forman parte de la ya citada obra de María del Carmen Velázquez titulada *Colotlán doble frontera contra los bárbaros*.

38 AGS. Secretaría de Guerra, leg.7016, exp.4, cuaderno 2, f.7 vta.

39 Velázquez, *Colotlán doble frontera...* p. 12.

Cuadro 1

Nombres de los pueblos	Distancias a Colotlan en leguas	A las cabeceras de jurisdicción inmediata
		A Xerez
San Luis Colotlan		16
Santiago Tatiluco	1	15
Santa María de los Angeles	2	14
San Diego Tlacosagua	6	10
Huejucar	7	9
		Al Fresnillo
Mezquitic	18	35
Nostic	20	37



La formación histórica de la jurisdicción civil, política y militar de El Gobierno de San Luis de Colotlán (1590-1806)

Huejuquilla	30	32
San Nicolas	31	33
La Soledad	31	37
Tansompa	33	39
		<i>A Sombrerete</i>
San Andres del Teul	50	12
La Nueva Tascalá: es Pueblo de las Fronteras, agregado a el curato de Chalchihuites, es Real de Minas de la jurisdicción de Sombrerete, y el pueblo de la Nueva Tascalá es como barrio suyo.	55	10
		<i>A la primera mision del Nayari</i>
San Sebastian	55	22
Santa Catalina	55	22
San Andres Comiata	65	12
Estos tres pueblos forman una Mision, que esta a cargo de Fray Jossé Blanco, religioso Franciscano, y colindan con el Nayari		
		<i>A Taltenango</i>
Santiago Totatiche	8	9
Temastian	10	11
Acapulco	12	13
		<i>A Bolaños</i>
Asqueltan	20	12
Tepisoac	36	20
Mamata	40	16
Estos pueblos de la Frontera estan agregados al Curato de Chimaltitan, que pertenece a la Jurisdicción de Bolaños.		
Aposolco: Curato servido por un religioso o doctrina.	45	22
Son doctrina de Religioso Franciscano:		<i>A Hostotipaquillo</i>
Camotlan	55	12
Ostoc	55	25

Fuente: AGS. Secretaría de Guerra, leg. 7016, exp.4, cuaderno 3 f. 11 fte. y vta.



Con esta información se presume que las familias españolas que presentan los padrones de habitantes que publicó María del Carmen Velázquez y que corresponden a los pueblos de Mezquitic, Huejuquilla y Nóstic, estaban sujetos a la jurisdicción del alcalde mayor de Fresnillo.

Como suele suceder, en dichos padrones se puede apreciar de manera clara quiénes eran españoles y quiénes no lo eran, porque en las listas aparecen los españoles con nombre y apellido y los indios sólo con nombre de pila (véase cuadro 2).

Cuadro 2

Padrón de los indios y vecinos que viven en las rancherías pertenecientes al pueblo de Huejuquilla el Alto, año de mil setecientos ochenta y tres. (Hacienda de San Antonio). Capellán. José Miguel Martínez de Martaraña y Villa Señor

Dn. Ignacio Murguía	José Joaquín
Da. María Manuela Campoi	Tomás Valle
Dn. Jorge Murguía Párvulo-6 as.	Franca. Javiera
Da. Juana Cosío	Bartolo Ruiz
María Nicolasa	María Manuela
María de los Dolores	Desiderio Bartolo
María Silvestra	María Franca.
Aniceto González	María Eusebia
Juan de Mesa	María Ignacia
Dn. Diego Moreno Chacón	José Manuel
Da. María Josefa Campoi	María Nicolasa
Da. Isabel Moreno Chacón	Sabastían Hdez.
María del Carmen	Teodora García
María Clara	Rita Isidora
Francisco Nicolás González...	Felipa de Jesús..

Fuente: Velázquez. *Colotlán doble frontera...*, p.73.

Los argumentos expuestos por Rafael Amar permiten darnos cuenta cuáles eran los límites y alcances jurisdiccionales en materia civil, política y militar que poseían los gobernadores de las fronteras sobre la población indígena y no indígena durante la segunda mitad del siglo XVIII.



Ante la necesidad de dar un mayor sustento al tema de las jurisdicciones en la región estudiada, inicié la búsqueda de otras fuentes que me permitieran obtener una idea más clara sobre lo complejo que resultó ser el ámbito jurisdiccional del gobierno de Colotlán.

No habían transcurrido más que cinco lustros desde la creación del gobierno de Colotlán, cuando Juan Dávalos Toledo, visitador general y oidor de la audiencia de Guadalajara, acudió a Colotlán, en el año de 1616, con la intención de dar solución a una serie de problemas de tipo jurisdiccional que se habían desatado entre el capitán protector Gerónimo Ramiro y el alcalde mayor de Tlaltenango.⁴⁰

La discusión entre estos dos empleados de la Corona consistía en que ambos afirmaban que su respectiva jurisdicción era invadida, pues tanto uno como otro se adjudicaban el derecho de aplicar justicia sobre la totalidad de la población de las fronteras. Sin embargo, una vez que el citado visitador revisó de manera detenida el caso, dictaminó a favor del Alcalde Mayor de Tlaltenango al señalar que

el alcalde mayor que es o fuere desta jurisdiccion de Tlaltenago pueda conocer y conosca en todas las causas assi civiles como criminales que uviere en este dicho pueblo de Colotlán, entre españoles, negros, mulatos y mestizos, guardando en imponer las penas por sus sentencias las cedula de su Magestad, y limitacion de su titulo en quanto a condenar en pena de muerte, efusion de sangre y mutilacion de miembro y vender el servicio de los indios.⁴¹

El dictamen del visitador Juan Dávalos también daba cuenta de los motivos por los cuales, en asuntos de criminalidad en el gobierno de las fronteras, el alcalde de Tlaltenago podía delegar dicha jurisdicción a favor del capitán protector, porque estando ausente, era necesario contar con alguien que se encargara de detener a los delincuentes, pero sin la facultad de emitir sentencia alguna.⁴²

En ese mismo sentido, en el año de 1773, se desató de nueva cuenta una controversia entre Luis Méndez de Liébana, capitán protector de las fronteras, las autoridades del centro del virreinato y la Audiencia de Guadalajara, como resultado de una demanda que impuso en dicha audiencia Petronila Hurtado de Mendoza en contra de Juan Pascual y su compañero Lugardo, indios del pueblo de

40 Archivo Histórico de Jalisco. Tierras y Aguas, 1ª Colección, vol. I, exp. 3, f. 110 fte.

41 *Ibid.*, f. 110 vta.

42 *Ibid.*, f. 111 fte.



Totatiche, de las fronteras de Colotlán,⁴³ por el estupro violento que se decía había ejecutado el primero en María Josefa Muñíz.⁴⁴

Ante tal situación, la Audiencia de Guadalajara dio órdenes a Méndez de Liébana para que aprehendiera a los supuestos infractores y los remitiera a la cárcel de Guadalajara.⁴⁵ El capitán ciertamente apresó a los inculpados, pero los detuvo en la cárcel de Colotlán, alegando que el caso era propio de su jurisdicción militar.⁴⁶

Méndez de Liébana, con la intención de defender su derecho de aplicar justicia sobre la población indígena de su jurisdicción, hizo llegar a las manos del virrey un expediente que incluía argumentos de diferentes épocas que justificaban su actuar y la incompetencia de la Audiencia tapatía para resolver asuntos de jurisdicción en las fronteras de Colotlán. El primero de los testimonios destacaba que

Haviendose quejado en este superior gobierno por los años de mil quinientos noventa y tres, el Protector de uno de aquellos presidios fronterisos de que los Justicias Ordinarios de aquellos territorios pretendían conocer en las causas y negocios que se ofrecían entre los indios de aquella comarca; por decreto del Excelentísimo Sr. Dn. Luis de Velasco, de dies y seis de septiembre del citado año se mandó que las dichas justicias no se entrometiesen en manera alguna a conocer de las causas y negocios de los mencionados naturales y que dexasen su conocimiento al capitán y caudillo que era a quien estaba cometido.⁴⁷

Igualmente, otro testimonio que se realizó a finales del siglo XVII apuntaba un problema de índole jurisdiccional. Los representantes de la Audiencia de Guadalajara iniciaron una serie de querellas contra la disposición del gobierno central, de haber hecho suyo el asunto de ciertas tierras que los indios del pueblo de Santa María habían demandado en el año de 1697. En consecuencia, el fiscal de la Audiencia de México, dictaminó el diecinueve de octubre del mismo año, que “las causas de los indios de aquellas fronteras de Colotlán tocaba al Asentista de las Salinas del Peñol Blanco y no a la Real Audiencia de Guadalajara, ni a otro tribunal”.⁴⁸

En este punto es conveniente destacar que desde el siglo XVII, el nombramiento de Capitán Protector de las Fronteras -que era otorgado por el virrey-, en ocasiones era combinado con el de Alcalde Mayor de las salitrerías de Peñol Blanco, y en otras el título de teniente de capitán era dado al corregidor de Zacatecas o, posteriormente, al

43 AGN. Reales Cédulas Originales. v. 237, exp. 81, f. s/n.

44 *Ibid.*, Provincias Internas. v. 130, exp. 1, f. 66 fte.

45 *Ibid.*, f. 72 vta.

46 *Ibid.*, f. 73. 47 *Ibid.*, f. 67.

48 *Ibid.*, f. 67.



corregidor de Bolaños, es decir que la jurisdicción podía extenderse más allá de la frontera.⁴⁹

La Audiencia de Guadalajara, por su parte, remitió al virrey testimonios que avalaban su derecho a interferir en asuntos de jurisdicción en las fronteras tal es el caso de la citada visita de Juan Dávalos y Toledo realizada ciento cincuenta y siete años atrás.⁵⁰ Sin embargo, para Méndez de Liébana los argumentos eran débiles y por tanto no suficientes,⁵¹ puesto que la Ley de Indias declaraba que los asuntos que sobre gobierno escribían en sus informes los visitadores, para nada perjudicaban a la jurisdicción de los virreyes.⁵²

En opinión de Liébana, las pruebas que presentó la Audiencia tapatía eran pocas y sólo demostraban la desidia y negligencia que en distintos tiempos tuvieron los capitanes protectores y Alcaldes Mayores en el cumplimiento de sus obligaciones.⁵³

En respuesta a tales argumentos, el virrey Marqués de Casafuerte dictaminó que las causas civiles y criminales de las fronteras de Colotlán pertenecían al capitán protector de ellas y no a la Audiencia de Guadalajara.⁵⁴ Dicho dictamen finalmente fue confirmado con la real resolución del doce de julio de 1780.⁵⁵

Tiempo después, y pese a la anterior resolución, los conflictos y confusiones jurisdiccionales continuaban presentes en el gobierno de Colotlán, como lo demostró el teniente coronel Felix María Calleja, cuando fue comisionado por el virrey Revillagigedo para realizar una inspección a la dicha región fronteriza, en el año de 1790, con el motivo de reunir la suficiente información para llevar a cabo reformas en materia de política y militar en el gobierno de Colotlán. Calleja, dio cuenta al virrey Revillagigedo que en

49 AGN. Provincias Internas, exp. 129, fól. 159-161v. [Hackett, Charles Wilson]. *Historical documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and approaches thereto, to 1773*. collected by Adolph F.A. Bandelier and Fanny R. Bandelier, Spanish text and English Traslations. Washington Pub. 330, 1923-1937, vol. 1, pp. 168-170. Cit. por Peter Gerhard. "Colotlán" Murià y Caldera, *op. cit.*, p. 79.

50 AGN. Provincias Internas. v. 130, exp. 1, f.67 vta.

51 AGN. Provincias Internas. v. 130, exp. 1, f.67 vta.

52 AGN. Provincias Internas. v. 130, exp. 1, f.67 vta.

53 *Ibid.*, f.68 fte.

54 AGN. Reales Cédulas Originales, v. 110, exp. 163, f. 248.

55 *Ibid.*, Provincias Internas, v. 130, exp. 1, f 82.

56 AGS. Secretaría de Guerra, leg. 7050, exp. 1, fs. 167-168.

la frontera de Colotlán no hay más noticia en sus archivos que la de estar ya formado el precidio de Colotlán, en el año de mil quinientos noventa y tres, y establecidos algunos indios que de Tlaxcala vinieron a poblarla, y servir de barrera a los de la nación Chichimeca, mucha parte de ella en aquel tiempo por conquistar; el capitán Caldera por superior determinación continuó la conquista sirviendose mas de la persuasión, y el alago, que de las armas, desde dicho año... [han] mandado a estos indios capitanes protectores nombrados por los excelentísimos señores Virreyes con la jurisdiccion civil y militar, y con solo apelación a ellos [los indios].⁵⁶



En el transcurso de su visita, Calleja encontró una serie de problemas de origen jurisdiccional, siendo el caso del pueblo de Nueva Tlaxcala el que más le llamó la atención.

Nueva Tlaxcala era el pueblo del gobierno colotlense que más al norte se localizaba. Era una especie de isla, separada del resto de la jurisdicción del mencionado gobierno por haciendas de la alcaldía mayor de Sombrerete.⁵⁷ Se encontraba enclavado dentro de la demarcación de Chalchihuites, jurisdicción de la citada alcaldía. Chalchihuites estaba compuesto por tres pueblos que eran:

San Francisco, Tonalá, y la Nueva Tlaxcala, tres barrios unidos que cada uno forma un pueblo, el primero es Real de Minas, el segundo pueblo de indios, ambos sujetos a la jurisdicción de Sombrerete, y el tercero avitado de indios tlascaltecos con privilegios de nobles, dependiente del gobierno de Colotlán, todos cultiban muchísimas y hermosas huertas que producen excelentes frutas de Europa; el cura de Chalchihuites dependiente del obispado de Durango, administra otros tres pueblos, al de Nueva Tlaxcala le habitan docientas diez personas de ambos sexos, y todas edades, poseen seis leguas cuadradas de terreno, dos de pan llevar, media de riego, y tres y media de pasto; el pueblo está unido, sus calles a cordel, y sus casas de adobe regularmente conservadas, su iglesia y ornamentos decentes viven de sus frutas, siembras y de los jornales que ganan.⁵⁸

El informe de Calleja sobre Nueva Tlaxcala deja de ver de nueva cuenta lo complicado que resultaba ser el ámbito jurisdiccional en las fronteras de Colotlán. Ante dicha situación y con base a los informes de Calleja, el rey Carlos IV solicitó al virrey Branciforte en el año de 1794 que le informara sobre si era conveniente que el gobierno de Colotlán subsistiera en su estado actual o si era conveniente reformarlo.⁵⁹

En respuesta a la solicitud del rey, Branciforte informó, en noviembre del mismo año, que en lo referente al pueblo de Chalchihuites era necesario reformarlo y reunirlo con Colotlán, debido a que la existencia de diferentes jurisdicciones, en un mismo vecindario, influía que no se reconociera autoridad y que se suscitaban continuas competencias.⁶⁰

Sin embargo, la propuesta de anexar Chalchihuites a Colotlán no prosperó, ya que para 1843, Manuel López Cotilla señalaba que el pueblo Nueva Tlaxcala,

57 Gerhard. *op.cit.*, p. 100.

58 AGS. Secretaría de Guerra, leg. 7050, exp. 1, f. 199.

59 AGN. Reales Cédulas Originales, v. 159, exp. 150, f. 152.

60 AGN. Correspondencia de virreyes. Marqués de Branciforte, v. 178, exp. 117, f. 147 vta.



perteneciente al octavo distrito de Colotlán, se hallaba unido de tal manera al mineral de Chalchihuites del departamento de Zacatecas, que la división de ambos la formaba una calle que se dirige de norte a sur.⁶¹

La existencia de diferentes jurisdicciones en un mismo pueblo demuestra que tal situación era parte de una táctica por la cual la Corona mantenía un orden mediante el supuesto de divide y vencerás. Sin embargo, dicha división no dejó de crear conflictos y confusiones, aspectos a los que la Corona siempre prestó gran atención, pues corría el riesgo de caos, situación que no estaba dispuesta a permitir, por lo que empleó los mecanismos necesarios para mantener bajo control a sus súbditos.

Así lo demuestra el caso de Bolaños, al ser extraído dicho real del territorio del gobierno de Colotlán, en 1754. Los pueblos de indios que rodeaban a Bolaños eran cuatro: Huilacatitán, Chimaltitán, Pachotitán y Cocosco, y aunque estaban sujetos en lo civil y criminal a la Audiencia de Guadalajara, gozaban del fuero de fronterizos, y mantenían cada uno su compañía de flecheros.⁶²

Esto comprueba que, a pesar de que dichos indios ya no formaron parte de la jurisdicción del gobierno de Colotlán, sus privilegios de ser libres de tributo, portar armas y montar a caballo fueron respetados, ya que era una manera de tener a la mano soldados para la defensa de las minas de Bolaños. Pero, además, era la forma de evitar la sublevación de los indios, aunque como se verá en el siguiente capítulo, las sublevaciones fueron el resultado de luchas de poder y contrapoder que no dejaron de estar presentes en el gobierno de Colotlán.

El informe que Branciforte envió al rey sobre el gobierno de las fronteras de Colotlán da cuenta de los cambios que hasta entonces se habían realizado, reafirmando la viabilidad de las propuestas que había hecho Calleja cuatro años atrás. El proyecto incluía importantes asuntos: a) la reunión de Bolaños y Nayarit al gobierno de Colotlán, b) la extinción de las antiguas milicias de indios flecheros, c) el repartimiento de tierras a españoles en territorio de las fronteras, d) la formación de nueve compañías de Dragones para la defensa de la frontera colotlense y e) la agregación de pueblos distantes de Colotlán a las subdelegaciones inmediatas y la reunión de otros al mismo gobierno.⁶³

61 Manuel López Cotilla. *Noticias Geográficas y Estadísticas del Departamento de Jalisco*. 3ª ed. Guadalajara: UNED, 1983, Col. Historia Serie: Estadísticas Básicas N° 4, p. 150.

62 AGS. Secretaría de Guerra, leg.7050, exp. 1, fs. 194-195.

63 AGN. Correspondencia Virreyes Marques de Branciforte, v. 178, exp. 117, f. 145.



En lo referente a la unión de Bolaños y Nayarit al gobierno de Colotlán, solamente Nayarit fue incorporado a Colotlán a partir de 1791, cuando empezaron a ser gobernados por una sola persona aún subordinada al virrey.⁶⁴

Una vez que Nayarit fue incorporado al gobierno de Colotlán, el virrey Branciforte continuó dictando medidas encaminadas a consolidar dicha unión, para tal efecto, estableció “el libre comercio” entre Nayarit, Colotlán y Bolaños, en el año de 1794.⁶⁵ A partir de ese momento, los indios de tales territorios, así como los arrieros pudieron comerciar sus mercancías sin mayores trabas a través de dos caminos

uno que pasa por el pueblo de Guajuquilla transitado por muchos arrieros, y el otro que va por la Mision de Guianamota a Bolaños, mui frecuentado por los naturales que llevan a vender pescado, sal, camarones, platanos pasados y frutas de todas las especies de tierra caliente y fria, teniendo canoas en los rios de Jesus Maria y Guainamota y Bolaños para atravesar comodamente quando estan crecidos...⁶⁶

El impulso que se dio al comercio en las fronteras de Colotlán, por parte del gobierno virreinal, sin duda respondía a la política de los borbones que buscaron, con dicha medida, lograr que la región fuera más productiva y en consecuencia recabar un mayor número de alcabalas.

En cuanto a la incorporación de Bolaños, el virrey señalaba que “quedo suspendida por no dexar sin destino al actual corregidor Dn. Pedro Trellez Villa de Moros que ha servido con buen selo y recibirá un grave perjuicio si se le cesase el sueldo de dos mil pesos que goza”.⁶⁷

Villa de Moros ante la posibilidad de verse sin empleo, solicitó al virrey la intendencia de Zacatecas por estar vacante, sin embargo le fue negada y no le quedo más que esperar la decisión de la Corona sobre su destino.⁶⁸

Branciforte afirmaba que la permanencia de Pedro Trellez en Bolaños, imposibilitaba la aplicación del plan en ese lugar,⁶⁹ por lo que el rey dispuso en el año de 1799, que Villa de Moros quedara como oficial libre con goce de sueldo de 2,000 pesos anuales, hasta que hubiera oportunidad de colocarlo en otra plaza.⁷⁰ Pero además, le otorgó el grado de teniente coronel en agosto del mismo año.⁷¹

64 Muriá. *Los límites de Jalisco...*, p. 33.

65 Biblioteca Pública del Estado de Jalisco. Fondo Manuscritos Franciscanos, volumen 44, fs. 127-128.

66 *Idem*.

67 AGN. Correspondencia Virreyes Marques de Branciforte, v.178, exp. 117, f. 146 fte.

68 *Ibid.*, v. 180, exp. 210, f. 43.

69 *Ibid.*, v.178, exp. 117, f. 146 fte y vta.

70 AGN. Reales Cédulas Originales, v. 173, exp. 292, f. 405 fte.

71 AGN. Correspondencia Virreyes Marques de Branciforte, v.173, exp. 265, f. 363.



En consecuencia, antes de terminar la centuria, la incorporación de Bolaños al gobierno de Colotlán fue un hecho, dando como resultado la conformación de una sola entidad administrativa.⁷²

Sobre el asunto de las milicias, Branciforte dio cuenta de la extinción de las antiguas compañías y la formación de otras nueve, conocidas como Dragones Provinciales.⁷³

En cuanto al repartimiento de tierras a españoles, el virrey manifestaba que dicha medida permitiría que los indios de Colotlán fueran más dóciles y con mejores sentimientos de religión, así como el florecimiento del comercio y, con el paso del tiempo, la constitución de un solo pueblo útil.⁷⁴ Tal como lo demostraba el caso del pueblo de Santa María, jurisdicción de Colotlán, donde se repartieron doce terrenos sin mucho éxito para los indios, no así para los españoles, que lograron su obediencia sin reserva:

...hoy estan divididos en mas de sesenta familias se halla muy adelantado en agricultura y comercio y en la alteracion de los naturales no solo se advierte su lealtad y constancia sino que sirve de refugio a la gente arreglada...⁷⁵

Enterado el rey de la situación del gobierno de Colotlán, el 29 de julio de 1799, decidió aprobar todo lo hasta entonces realizado en las fronteras de Colotlán,⁷⁶ pero además dictó nuevas disposiciones que afectaron la hegemonía del virrey en la zona fronteriza, pero que beneficiaron a la Audiencia de Guadalajara

...en quanto al mando militar y político como en lo respectivo a la Real Hacienda debe quedar el expresado gobierno sugeto a las inmediatas ordenes del comandante general e intendente de la Nueva Galicia; en los asuntos contenciosos y de justicia a

la Real Audiencia de Guadalajara; y en los del gobierno interior economico de las milicias al sub inspector de las tropas de ese reino...⁷⁷

72 Muriá, *Los límites...*, p. 33.

73 AGN. Correspondencia Virreyes Marques de Branciforte, v.178, exp. 117, f. 147.

74 AGN. f. 148 vta.

75 AGN. fs. 148 vta y 149 fte.

76 AGN. Reales Cédulas Originales, v. 173, exp.227, f. 308.

77 *Idem*.

78 Moreno Toscazo Alejandra y Enrique Florescano. *El sector externo y la organización espacial y regional de México. 1521-1910*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1977, p. 26.

La disposición del monarca español sin duda respondió a la idea fragmentar de manera considerable el poder a los virreyes y fortalecer el real mediante la colaboración de los intendentes.⁷⁸



De esta manera, y después de un largo tiempo de conflictos, finalmente la Audiencia de Guadalajara lograba tener el control del territorio de Colotlán.

Sin embargo, y como consecuencia de los asuntos que quedaron pendientes, se continuaron recabando informes con la finalidad de ver la conveniencia de extinguir dicho gobierno y dividir sus provincias en subdelegaciones.⁷⁹

Ante la abundancia de testimonios que enviaron los diferentes subdelegados, entre los que se encontraban los de Fresnillo y Jerez, en que señalaban lo inconveniente que resultaba ser para la religión y para la hacienda, el rey Carlos IV dictaminó el primero de diciembre de 1806, la extinción del gobierno político y militar de las provincias de Colotlán y Nayarit, y su división en nueve sub delegaciones.⁸⁰ En consecuencia, el gobierno virreinal perdió todo derecho sobre el territorio fronterizo. Situación que permitió consolidar su pertenencia a la Nueva Galicia.

Asimismo, el rey de España ordenó que no se sujetara por el momento a los habitantes al pago de tributo y se conservara el empleo de gobernador con su sueldo de tres mil pesos con la única función de lo militar.⁸¹

Es probable que, ante posibles inconformidades o levantamientos por parte de los habitantes indígenas de Colotlán, el rey dispusiera que los cambios fueran paulatinos y no de forma notoria, además de que eran momentos difíciles para el monarca español, pues Napoleón Bonaparte lo tenía obligado a apoyarlo económicamente en su guerra contra Inglaterra, razón por la cual, las fronteras de Colotlán continuaron desempeñando funciones militares. Y, por la misma causa, continuaron apareciendo referencias sobre el citado gobierno durante la segunda década del siglo XIX,⁸² situación que no ha dejado de crear incertidumbre entre los estudiosos del tema sobre la posible fecha de la extinción.⁸³

Lo cierto, es, que la conclusión del gobierno de San Luis de Colotlán demuestra que la Corona perdió parte de su interés en dicha jurisdicción, pues ya no respondía a sus intereses económicos. De tal modo que en el mismo año (1806), fue extinguida la Real Caja de Bolaños, como resultado de una escasez de plata debida a las dificultades técnicas de desagüe de las minas.⁸⁴

79 AGN. Reales Cédulas Originales, v. 197, exp. 269, f 378.

80 AGN. f. 381 fte y vta.

81 AGN. f.381 vta.

82 "Plan formado para la demarcación, división y arreglada distribución de los partidos de las Provincias de Guadalajara y Zacatecas del Reyno de Nueva Galicia, 1814". Murià, *Los límites de Jalisco...*, p. 33.

83 *Idem.*; Shadow, *art. cit.* p. 69.

84 Nicolás Valdés Huerta. *Bolaños, ciudad colonial*. 3ª ed. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Campus Universitario del Norte - H. Ayuntamiento Constitucional de Bolaños, 2000, p. 161.



Consideraciones finales

Lo anteriormente expuesto me ha permitido reflexionar sobre los asuntos jurisdiccionales que se presentaron en el gobierno de las fronteras de Colotlán, puesto que, como se ha visto, el ámbito jurisdiccional estaba determinado en principio por los intereses políticos, administrativos y económicos de la Corona y después, por los grupos de poder que coexistieron en la Nueva Galicia durante las tres últimas cuartas partes del siglo XVIII, y que lucharon entre sí por conservar y ampliar.

La jurisdicción del gobierno de Colotlán, en términos generales, se puede considerar como una institución que funcionó como un sistema de apoyo al poder. Poder que la Corona española por ningún motivo estuvo dispuesta ceder en su totalidad. Tanto la élite de la frontera, como la que representaba la Audiencia de Guadalajara, emplearon todos los medios que estuvieron a su alcance para conservar y ampliar aquella parte de la jurisdicción que el rey estuvo dispuesto a delegarles, sin importar las consecuencias que pudiera traer o quien pudiera resultar afectado, siempre y cuando su grupo fuera el beneficiado.



Fuentes

Archivos

- Archivo General de Simancas. España (AGS). Secretaría de Guerra.
- Archivo General de la Nación. México (AGN).
- Archivo Histórico de Jalisco. Tierras y Aguas.
- Biblioteca Pública del Estado de Jalisco. Fondo Manuscritos Franciscanos.
- Libros**
- Anes Gonzalo. *El Antiguo Régimen: los borbones*. Madrid: Alianza Universidad, 1975, Col. Historia de España Alfaguara vol. IV.
- Carvajal López David. *El comercio y los comerciantes del Real de Bolaños 1766-1810*. Guadalajara: FOMES - Universidad de Guadalajara, 1999.
- Christon I. Archer. *El ejército en el México borbónico 1760-1810*, Trad. Carlos Valdés. México: FCE, 1983.
- Gerhard Peter. *La frontera norte de la Nueva España*. México: UNAM, 1996.
- Gilabert Cesar. *El imperio de los arcanos o los poderes invisibles del Estado moderno*. Zapopan: El Colegio de Jalisco, 2002.
- Henige David P. *Colonial Governors from the Fifteenth Century to the Present*. Michigan: The University of Wisconsin Press Madison, Milwaukee, and London, 1970.
- Horst Pietschmann. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España, Un estudio político administrativo*, México: FCE, 1996.
- Instituto de Investigaciones Jurídicas. *Diccionario Jurídico Mexicano*, Tomo III, México: Porrúa-UNAM, 1991.
- López Cotilla Manuel. *Noticias Geográficas y Estadísticas del Departamento de Jalisco*. 3ª ed. Guadalajara: UNED, 1983, Col. Historia Serie: Estadísticas Básicas N° 4.
- López Miramontes, Álvaro. "El establecimiento del Real de Minas de Bolaños". *Historia Mexicana*. México: El Colegio de México, vol. XIII, enero-marzo de 1974.
- Lourau René. "Análisis institucional y cuestión política". René Lourau *et al.* *Análisis institucional y socioanálisis*. México: Nueva Imagen, 1997.
- Moreno Toscazo Alejandra y Enrique Florescano. *El sector externo y la organización espacial y regional de México. 1521-1910*. México: Universidad Autónoma de Puebla, 1977.
- Morgan Gareth. "Intereses conflictivos y poder: Las organizaciones como sistemas políticos". Ramio Carles y Xavier Ballart (comps.). *Lecturas de teoría de la organización*. Madrid: Ministerio para las Administraciones Públicas - INAP - Boletín Oficial del Estado, 1993.
- Murià José María. *Los límites de Jalisco*. Zapopan: El Colegio de Jalisco-CONACYT-El Congreso del Estado de Jalisco, 1997.
- Valdés Huerta Nicolás. *Bolaños, ciudad colonial*. 3ª ed. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Campus Universitario del Norte - H. Ayuntamiento Constitucional de Bolaños.



La formación histórica de la jurisdicción civil, política y militar de El Gobierno de San Luis de Colotlán (1590-1806)

- Parry John H. *La audiencia de Nueva Galicia en el siglo XVI*, Trad. de Rafael Diego, Fernández y Eduardo Williams, Zamora: El Colegio de Michoacán - Fideicomiso Teixidor, 1985.
- Perez Verdía Luis. *Historia particular del estado de Jalisco. Desde los primeros tiempos que hay noticia, hasta nuestros días*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1988, vol. I, Col. Facsimilar. _
- Powell Wayne Philip. *La Guerra Chichimeca 1550-1600*. Trad. de Juan José Ultrilla. México: FCE, 1996.
- Rojas Galván José. "El Coronel Antonio Vivanco y las milicias de las fronteras de Colotlán (1776-1786)". Guadalajara: Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Historia, 2000. [tesis de licenciatura en historia]
- Shadow Robert. "Conquista y gobierno español". José María Murià y Miguel Caldera (coords). *Lecturas históricas de Jalisco*. 2ª ed. Zapopan: El colegio de Jalisco-Universidad de Guadalajara, Campus Universitario del Norte, 2000.
- Velázquez María del Carmen. "La jurisdicción militar en la Nueva Galicia". *Historia Mexicana* México: El Colegio de México núm. 33, t. IX, julio - septiembre 1959.
-
- _____. *Colotlán doble frontera contra los bárbaros*. México: UNAM, 1961.



Las misiones franciscanas en la tarahumara

Luis Román Gutiérrez (UAZ)

Universidad Autónoma de Zacatecas

Salvador Moreno Basurto (UAZ)

Universidad Autónoma de Zacatecas

*...eran afables, humildes, respetuosos de sus ministros
aunque había sus excepciones,
algunos vagaban por diferentes pueblos y reales de minas.*

(Informe sobre el estado de las misiones en la Tarahumara, (1786))

Para entrar

Cuando se habla de las misiones que se ubicaron durante el virreinato en la región Tarahumara, generalmente es en torno a la presencia de la Compañía de Jesús, ya que fueron ellos quienes las ocuparon junto con la parte noroeste de lo que hoy es nuestro país, abarcando los estados de Chihuahua, Sonora, Sinaloa y la península de Baja California. Son innegables los logros que hicieron los jesuitas en estas regiones septentrionales a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII hasta su expulsión. Sin embargo parece que es poca la producción historiográfica que se refiere a la presencia de la orden franciscana en la región sur del actual estado de Chihuahua a lo largo del resto del siglo XVIII novohispano y el siglo XIX. De ahí que el presente trabajo intentará mostrar desde otra visión la región tarahumara a partir de un informe, un diario-derrotero y una historia emanadas del colegio apostólico de Propaganda Fide de Guadalupe de Zacatecas.

Estos relatos se refieren principalmente a las dificultades que pasaron estos religiosos en los primeros veinte años de permanencia en la Sierra de Nueva Vizcaya, parajes que por su sola geografía ya resulta complicado el poder andarlos y vivir en ellos. Más difícil fue realizar la labor evangelizadora. Tanto por misioneros regulares como por padres seculares. No cualquiera se aventuraba a adentrarse en las inhóspitas regiones tarahumaras.¹

¹ En un testimonio de 1731, se informa que el misionero de Huejotitán se quejaba: "...encargué al cura hiciera alguna entrada en la sierra [Pimería Alta], lo que no ha tenido efecto" y del de San Pablo: "encargué al cura interino los visitara, y con excusas que dio, siendo reconvenido, después salió sin haber hecho entrada alguna". Guillermo Porras Muñoz, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya*, p. 203.



¿Cuál es este territorio inhóspito? Corresponde actualmente al suroeste del estado de Chihuahua y se conoce como la Sierra Tarahumara, comprende también parte de Sinaloa y de Durango. En esa región, los problemas siempre existieron para el proceso de evangelización, ya por el sostenimiento y administración de las misiones, por el carácter de los indígenas y su dispersión geográfica, por el severo clima en lluvias, o por los crudos fríos o sequías. Sin embargo estos inconvenientes se agudizaron con la salida de los religiosos de la Compañía de Jesús al quedar sus misiones vacantes, de las cuales, diez se otorgaron interinamente al clero secular y dieciséis al Colegio Apostólico de Guadalupe Zacatecas.²

La tarahumara en un diario-derrotero

Para cuando recibió las misiones de la tarahumara, el colegio de Guadalupe contaba con sesenta años de labor evangelizadora en las misiones de Texas y en el Seno mexicano, y su fundador –fray Antonio Margil de Jesús– figuraba como uno de los principales candidatos para subir a los altares,³ lo que le daba cierto prestigio a esta institución novohispana a mediados del siglo XVIII. Fray Simón del Hierro (1700-1775) fungió como el primer cronista de este colegio, y sus escritos pueden considerarse como las primeras referencias históricas del colegio.⁴ Entre sus manuscritos, existen dos textos fundamentales y que llaman poderosamente la atención para nuestro tema: El segundo folio que se refiere a la actividad misionera ejercida durante 1736 a 1737; y *Datos estadísticos sobre las misiones de la tarahumara*.⁵

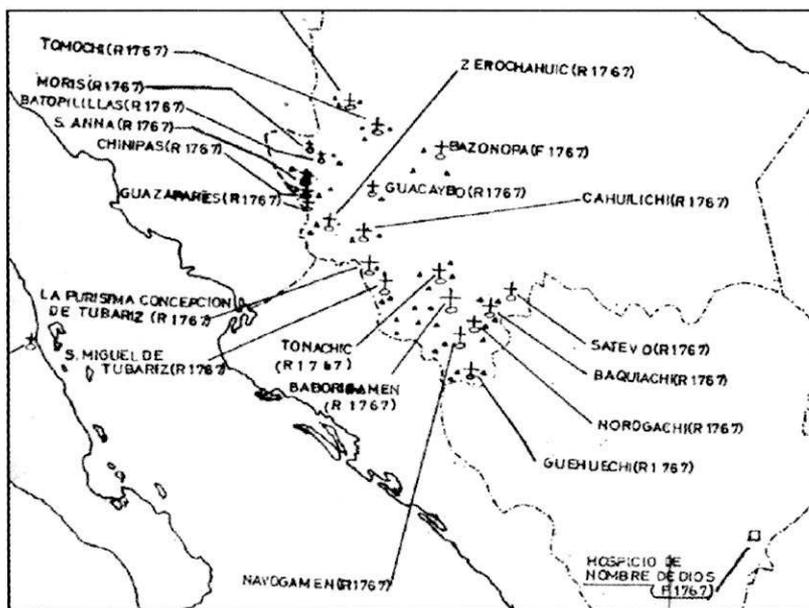
En el primero, el autor narra la caminata de varios frailes hacia el norte, en lo que hoy son los estados de Zacatecas, Durango, Chihuahua, Sonora y Sinaloa. Las acciones se relatan de acuerdo a las actividades propias de las misiones de fieles y comenta como pasaron por rancherías, poblados como Fresnillo, y hasta ciudades como la misma *Chiguagua*. En ellas realizaron lo que eran sus actividades cotidianas como officiar misas, organizar y participar en procesiones, ofrecer la aplicación de sacramentos (confesiones y matrimonios), más todo aquello que consideraban indispensable para el mantenimiento del orden social de las comunidades humanas y la moral cristiana.

2 Ibid, p. 204.

3 Antonio Rubial La Santidad Controvertida, México, FCE, col Historia, 1999

4 Rafael Cervantes A., *Fray Simón del Hierro (1700-1765)* México, UNAM, 1985, pp 57-76.

5 *Ibidem.*, pp51-76 y 255-260.



Misiones de la Tarahumara durante el siglo XVIII. (Cuahtémoc Esparza Sánchez)

Saliendo de la ciudad de Chihuahua, enfilados hacia el oeste, los frailes se internaron en las misiones pertenecientes a la jurisdicción de Cosihuiríachic para después internarse en la región de Ostimuri en la alcaldía mayor de Culiacán pertenecientes a las provincias de Sinaloa y Sonora. Hay que recordar que para aquellos tiempos las comunidades de estas regiones ya se consideraban cristianizadas desde mucho tiempo atrás, y mantenidas por un párroco o en los casos más lejanos, lo fueron por las misiones de fieles sostenidas por la Compañía de Jesús.

En Tomóchic –misión de Cosihuiríachic– los franciscanos fueron recibidos por el jesuita Herman Glandorff, importante personaje que por décadas trabajó en las misiones de la Tarahumara. La figura de este jesuita todavía no revestía la imagen hagiográfica como se podrá ver durante el último cuarto del siglo XVIII, cuando ya se había convertido en todo un baluarte para su orden, por lo que en la crónica de fray Simón del Hierro, solamente narra: “...descansaron los peregrinos en compañía del P Glandorff, muy gustosos, y él muy contento”.⁶

⁶ El Venerable padre Francisco Herman Glandorff nació en Alemania en 1688, ingresó a la Compañía de Jesús en 1708 y murió en la misión de Tomóchic en 1763. En 1771 fueron trasladados sus restos al colegio de Guadalupe y en 1774 en una urna fueron depositados en el coro de la misma iglesia conventual. Cfr. Rafael Cervantes A. *Op. cit.*, p 357; Cfr. Toribio Medina *Imprenta en México* Tomo V, p 155; Ángel de los Dolores Tiscareño *El colegio de Guadalupe*, tomo I parte segunda, México, Tip. “La prensa católica”, 1905, pp 164 ss; Peter Masten Dunne *Las antiguas misiones tarahumaras*, 2ª parte, México, Ed Jus, cap XXIII; y Rafael Cervantes A. *Op. cit.*, p 67.



Si bien ciertamente el diario-derrotero abunda en las actividades misioneras, también siente la necesidad de ubicar tales actividades, de ahí que opte por describir brevemente el espacio, pero sobre todo su ubicación en relación con las zonas ya conocidas. Así, expone las delimitaciones territoriales con el fin de rendir cuentas de sus estancias misionales en lugares tan lejanos, además de informar sobre las áreas pertenecientes a su jurisdicción franciscana o a las divisiones territoriales del virreinato, como en el caso de la Misión de Arivechi donde comienza la provincia de Sonora⁷ o de otras órdenes religiosas como las misiones jesuitas de Chihuahua, de las cuales dice:

...así por la parte de arriba del Presidio [de Conchos], como por la de abajo, que (es donde) está la Misión de San Francisco de Conchos. Por la parte de arriba, en el río [del Álamo], están las Misiones de Satevó, que es de padres de la Compañía, y Babanoyagua, que es de la Custodia del Parral y por ahí va el camino derecho para Chiguagua [sic].⁸

Los ríos son su punto de referencia y por ende resulta rico en ubicaciones y descripciones; la razón de esto es que los ríos funcionaban como camino y ruta segura para la localización de los pueblos.

En el camino de este día dejamos distantes los pueblos de Batacosa, Tepahui y Moco-yahui, estos dos últimos por la mano izquierda para la sierra y el de Batacosa quedó a la mano derecha, y todos tres pertenecen a la Misión de Conicari; están en el Arroyo de los Cedros y este arroyo viene a entrar en el Río de Conicari, cerca de la Misión.⁹

El otro escrito que dejó fray Simón del Hierro es el que el padre Cervantes intituló *Datos estadísticos sobre las misiones de la tarahumara*,¹⁰ escrito el 15 de noviembre de 1768, da cuenta de las quince misiones, los padres que cuidan cada una de ellas, el número de familias y personas que las conforman y a qué tipos de naciones de indios pertenecen. Es un manuscrito que fray Simón escribió al deajo, pero que reviste cierta importancia pues es uno de los primeros informes del colegio apostólico sobre dichas misiones y que preparó el camino para futuros informes.

7 Fray Simón del Hierro, p 68.

8 *Ibidem*, p 63.

9 *Ibidem*, pp 70 y 180.

10 Vid supra. Nota 5.



El informe de 1786

A la expulsión de los jesuitas, el virrey Márquez de Croix mandó al Guardián del Colegio Apostólico de Guadalupe, que enviara al obispado de Durango quince religiosos para un número igual de misiones a la región tarahumara. Posteriormente el comandante de Chihuahua les indicó cuales eran éstas y el padre presidente de los religiosos, hizo las asignaciones en nombre del Guardián del Colegio. Al siguiente año (1768) se integró un religioso más a otra misión.

En el *Informe del Colegio Apostólico de Guadalupe sobre el estado de las misiones en la Tarahumara al Virrey Conde de Galve*, redactado el 3 de marzo de 1786, los misioneros del colegio de Guadalupe dan razón de las dieciséis misiones tarahumaras administradas anteriormente por los sacerdotes de la Compañía de Jesús en el Reino de la Nueva Vizcaya.¹¹ De las misiones que servían de cabecera dependían 52 pueblos con 13,363 indígenas de las tribus tubares, tepehuanes, mexicanos y tarahumaras, los cuales hablaban diferente dialecto sin distinción de clases sociales: tepehuano, mexicano corrupto, pima, tubares, tarahumara y guarigio -dialecto mixto de yaqui y tarahumara- que los misioneros debían hablarlo a la perfección.

En cada una de las dieciséis misiones radicaba un ministro, cada uno de ellos adquirían un sínodo o pago de 300 ó 350 pesos anualmente del ramo de temporalidades. Para poder efectuar el cobro otorgaban poder a un particular, y por medio del Comandante recibían la certificación del Alcalde Mayor. Estos sínodos no eran un tipo de pago al religioso, debido a su voto de pobreza recibían estas cantidades para el servicio de la comunidad, pues así lo sostienen:

Estos no reciben obención alguna ni derechos, ni de los indios, ni de los pocos españoles que hay avecindados en una u otra misión, sino que para su mantención reciben de la real piedad la limosna o sínodo anual de 300 o 350 pesos... la cual se saca de las reales cajas. (...) ¹²

La manutención, edificación y reedificación de las iglesias y todo cuanto se necesitaba de gastos dependía de los misioneros; los indios principales aportaban gratificaciones económicas, mientras que el resto participaba con la mano de obra; los misioneros tenían la responsabilidad de pagar a los oficiales y materiales de construcción; además de comprar vino de

11 *Informe del Colegio Apostólico de Guadalupe sobre el estado de las misiones en la Tarahumara al Virrey Conde de Galve, 3 de marzo de 1786*, p 1. Archivo Histórico del convento de San Francisco y Santiago, Zapopan Jalisco.

12 *Informe del Colegio...* p 11.



consagrar, cera, aceite para la celebración de casamientos, entierros y otras fiestas. Además, continuamente debían hacer reparaciones a las casas donde habitaban y cuidar de su ornato. Por todo lo anterior, el subsidio que recibían anualmente por parte del rey, nunca era suficiente.¹³

Por órdenes del gobernador y comandante Lope de Cuéllar, se determinó que en cada misión los indígenas sembraran y entregaran de la cosecha al ministro de la iglesia dos fanegas de maíz, dos fanegas de trigo, una fanega de frijol, chile y otras especias para el gasto de los templos y casas de los misioneros franciscanos. Los indios se resistían aceptar las disposiciones de las autoridades y las interpretaban para su provecho, quedándose con los productos que le pertenecían a las misiones o no entregando completo lo que les obligaba. No fue sino hasta 1770 con la visita de José de Gálvez a la Villa de Chihuahua, que ordenó que a los misioneros se les entregara lo que les correspondía así como lo que les faltó de las entregas anteriores. También en esas disposiciones comisionó a francisco Antonio Carrillo para que entregara el ganado vacuno a cada misión con la obligación de responsabilizar a los nativos del cuidado de las reses para que el producto sirviera al culto divino y socorro de los misioneros. Dicha orden comenzó a aplicarse al año siguiente (1771).¹⁴

En realidad el informe del 3 de marzo de 1786 era una relación de producción de los asentamientos dirigidos por los frailes. La intención era saber si dichas misiones podían o no ser autónomas en lo que se refiere a la producción básica de su manutención sin que se aparten del dominio español. Las siembras de temporal proporcionaban utilidades a los misioneros, y con las “primicias” mantenían dicha casa con tres o cuatro muchachos y cuando ocupaban cincuenta o cien indígenas en la construcción, les proporcionaban alimento, aunque les trabajaran dos o tres horas. Racionaban a los que cuidaban las sementeras (tierras sembradas) u otros bienes, y los misioneros estaban al pendiente de las enfermedades de los nativos.

Como en todos los tiempos y en todas las sociedades, los indígenas también tenían sus diversiones; en Tomóchic, Norogachi y Gueguachi los hombres casados

13 Término para otorgar a ciertos indígenas una categoría distinta de los indios comunes *omacehuales*, por lo que tenía mucha importancia social y política en la vida de los pueblos.

14 *Informe del Colegio*, p 13. Cfr. José Antonio Alcocer, *Bosquejo de la historia del Colegio de Ntra. Sra. de Guadalupe y sus Misiones año de 1788*, México, Ed. Porrúa, 1958, p 160. Cfr. Vicente Rivapalacios [dir.], *México a través de los siglos*, tomo II, Ed. Cumbre 13a edición, 1976, p 849.

15 *Informe del Colegio*... p 17.

hacían fiestas en las sementeras y entregaban a los misioneros media fanega de maíz (primicias o limosnas).¹⁵ Las misiones que rendían menos productos del campo fueron Nobogame, Baburigame, Concepción de Tubares, Serocahui, Guazapares, Chinipas y Santa Anna. Baburigame únicamente producía treinta panochas cada



año.¹⁶ Básicamente las misiones producían maíz, trigo y frijol, además de mantener una huerta donde se procuraban hortalizas.¹⁷ Sin embargo también existían aquellas misiones que su producción anual resultaba abundante, tales como Norogachi (150 fanegas), Gueguachis (60), Baguiachi (60) y Tonachi (menos de 60). El maíz sobrante lo vendían y lo invertían en el pago de las construcciones, compra de alhajas, ornamentos, gastos de las iglesias y misioneros, pero ningún misionero lo gastaba a su libre albedrío.¹⁸

No solamente el informe se preocupaba por registrar la producción alimenticia que sostenía a las comunidades, sino también presentar el proceso de educar a los nativos en especial a los niños menores de doce años, quienes además de concurrir a misa los días festivos, todos los días por la mañana y la tarde acudían a rezar el catecismo utilizando un poco más de media hora en cada sesión. Por la mañana se enseñaba el catecismo en español y por la tarde en idioma nativo, difícilmente los niños entendían el español porque únicamente lo escuchaban de los franciscanos misioneros.

Algunos indígenas prestaban sus hijos a los misioneros con el propósito de que aprendieran a leer, con la condición de que los alimentaran y vistieran con cierta distinción; se quejaban los misioneros, que muchos de esos indígenas después de haber asistido por periodos amplios a la doctrina y haberlos enseñado, se regresaban a los montes y barrancas, mientras los que permanecían en las cabeceras se fueron civilizando inclinándose a hablar el idioma español. Para que los niños y las niñas indígenas asistieran a la doctrina el misionero los motivaba repartiéndole diariamente a cada uno, una jícara de maíz.

Este informe presenta un cuadro casi completo de la situación de las misiones tarahumaras, denotando el proceso de civilización de estas comunidad indígenas, además de fungir como un documento de rendir cuentas por parte de la orden franciscana a las autoridades tanto religiosas como reales. Parecía que el documento llenó todos los requisitos informativos a tal grado que sirvió de apoyo para la hechura de la primera historia del colegio de Guadalupe. Fray José Antonio Alcocer revistió con un nuevo lenguaje el informe de 1786.

16 *Ibidem.*, p 16.

17 *Ibidem.*, p 15.

18 *Ibidem.*, p 17.



La visión de Alcocer

Fray José Antonio Alcocer encargado de escribir por primera vez la historia del colegio de Guadalupe, redactó la situación de este en 1788. En su párrafo sexto apoyado en su mayor parte del informe de 1786, nos ofrece su visión de las misiones en la tarahumara.¹⁹ Describe la sierra fragosa y quebrada, los montes que se elevan sobre la altura de las nubes, la profundidad de las barrancas (de Huehuachi) que causan espanto en las que se encuentran vetas de plata, más que en Chinipas que da oro en abundancia. No es extraño que Alcocer relate también la existencia de ruinas de reales abandonados, así como también la mineralogía la orografía, hidrografía y hasta la flora de la región.²⁰

Rinde una lista de las misiones, con los pueblos que la conforman y los indios que las habitan, para luego reflexionar sobre los nativos. Alcocer describe desde su perspectiva contemporánea la situación de las misiones en 1788. El autor es rico en descripciones sobre los medios de subsistencia de las misiones, como la crisis de ganado, la actividad de la siembra y la petición de los misioneros para que se entregue a los indios los beneficios de su trabajo. Pero también problemas como el constante temor a la desertión de los indígenas, la lejanía entre los pueblos, que dificulta la buena sujeción de los poblados, y el estado de naturaleza de los indígenas a un nivel elemental: “aunque las misiones años ha que se fundaron (hay misión que tiene un siglo de fundada) en los indios está todavía la cristiandad en los primeros días de su infancia”.²¹

El indígena es descrito desde sus dos naturalezas: el salvaje nómada que se pierde en las serranías -como el apache- y el “domesticado” pero sujeto al mal, ya sea por los salvajes o por el mismo demonio.²² Se queja de cómo los españoles solapan al indio impidiendo que el religioso pueda darles el correspondiente apoyo espiritual. Considera que los mismos jueces indios son débiles para contener los ímpetus bárbaros de sus mismos congéneres, incluso hasta la misma bondad del misionero para con ellos la encuentra perjudicial.²³

19 José Antonio Alcocer, *Opcit*, vid supra.

20 *Ibidem*, pp 148-155.

21 *Ibidem*, pp148-153, acompañados de las atinadas acotaciones del P. Cervantes; y 160-162.

22 *Ibidem*, PP 155-161.

23 *Ibidem*, pp 155-156.



También hace referencia al desprendimiento fácil de las posesiones y su falta de interés por cuidar lo que tiene, ejemplifica cómo aún dentro de las misiones existían indios que trabajaban sementeras para mantenerse, y el fruto obtenido de las mismas lo despilfarraban fácilmente, aunque en general, eran poco productivos pues solo sabían hacer uno que otro instrumento y eso, a insistencia del religioso.

Era común que el natural desertara de la misión o de la comunidad para refugiarse en el monte, bajo pretexto de buscar sustento, pero sentencia el autor que en realidad era porque les gusta la soledad (en el sentido negativo) ya que en ella “hace de ellos el demonio lo que quiere y por consiguiente está radicado en sus corazones el aborrecimiento a la vida civil y cristiana”. En pocas palabras, ve al natural como presa fácil para ser arrastrado al mal, y por ello justifica necesaria la presencia de los religiosos en la región tarahumara, ya que sin ellos no se podría dar la salvación de los indígenas; planteaba que con el trabajo de los religiosos habría una mejoría en las misiones, como ya se había visto desde que las recibieron después de la expulsión de los jesuitas, principalmente en:²⁴ crecimiento demográfico óptimo, instrucción óptima para ser más civilizados, lo que conllevaba al dominio del idioma castellano, desarrollo del comercio y, sobre todo, la erradicación de la superstición. Todo esto se puede ver materializado en la construcción y adornos de más iglesias-casas.²⁵

Pese a los grandes obstáculos que relata, Alcocer es optimista puesto que, en los últimos veintiún años, se han dado logros con indígenas adultos gentiles que fueron ejemplo aún para “cristianos viejos”. Esto dentro de los pueblos, pero también reconoce que hay resistencia por los otros indígenas, los que habitan en las barrancas, así, se propuso una nueva forma de conversión: que mandaran emisarios para convencerlos de que bajaran al poblado y hablaran con el misionero para ser cristianizados. Dicho método dio resultados, aunque fueron pocos los que señala Alcocer.²⁶

Este capítulo termina con la elección del arcángel San Miguel como patrono de las misiones de infieles, por parte del colegio de Guadalupe la cual se extendió a los otros colegios. El decreto de esta “gracia” se halla impreso en la Colección de Estatutos para los Misioneros publicado en Roma en 1778.²⁷

24 *Ibidem*, pp 157-9.

25 *Ibidem*, pp 158-9.

26 *Ibidem*, p 162.

27 *Ibidem*, p 162. Se pueden ver las imágenes exaltadas del arcángel en las obras de Miguel Cabrera que están ubicadas en la escalera Regia del ex Colegio de Guadalupe.



Conclusión

Si bien los jesuitas dejaron en las misiones de la tarahumara el terreno preparado para los franciscanos del colegio de Guadalupe, también es cierto que estos tuvieron que invertir el mismo esfuerzo para que dichas misiones siguieran manteniéndose vigentes y apegadas a la sociedad novohispana. Los escritos presentados en este trabajo dan prueba de ello; pero también es necesario recalcar su importancia de estos escritos y darles su valor histórico:

a) El derrotero de fray Simón del Hierro nos ofrece un panorama de las misiones tarahumaras estando todavía dirigidas por la compañía. Además que el relato sobre la figura del padre Glandorff puede ser aportativa para los estudios de la hagiografía novohispana.

b) El informe de 1786 es de los primeros panoramas de dichas misiones bajo la protección de los franciscanos. Y finalmente,

c) El bosquejo de Alcocer le dio una visión más moderna a las misiones norteñas. A Alcocer le tocó vivir la segunda mitad del siglo XVIII, fue un tiempo de cambios para el imperio español. El deseo de Carlos III era que las ideas ilustradas “modernicen” al anquilosado imperio a fin de ponerse a la par con otros reinos europeos como Francia e Inglaterra. Para cuando Alcocer redactaba su *Bosquejo*, Nueva España vivía entre los últimos suspiros del Barroco y los nuevos aires de la ilustración. Igualmente por las Reformas Borbónicas le tocó ver el ascenso del clero secular imponiéndose sobre el clero regular. Ante este mundo agitado el septentrión se vería afectado. La etapa dorada de las misiones del colegio de Guadalupe fue durante las décadas de los 50’s, 60’s y 70’s del siglo XVIII²⁸. El colegio de Guadalupe, al igual que los otros colegios novohispanos, tenía la obligación de justificar la labor de sus misioneros ante los nuevos tiempos.

28 En los cincuentas, se fundaron las quince misiones del Nuevo Santander en la que participó fray Simón; tras la expulsión de los jesuitas en la siguiente década, el colegio recibió a otras dieciséis misiones en la Tarahumara (Chihuahua) sumando -ya para los setentas-treinta y nueve misiones. Este período próspero para el Colegio coincidió con el crecimiento de la extracción de plata en la Nueva España apoyado por la corona durante 1760 y 1770. William B. Taylor “El camino de los curas y de los borbonos” en Álvaro Matute et al (coords.) *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, UNAM, 1995, pp 82-83.



Fuentes

- ALCOCER, fray José Antonio (O.F.M.) *Bosquejo de la historia del Colegio de Ntra. Sra. de Guadalupe y sus Misiones año de 1788*, México, Ed. Porrúa, 1958.
- CERVANTES A., fray Rafael (O.F.M.) *fray Simón del Hierro (1700-1765)* México, UNAM, 1985.
- ESPARZA Sánchez, Cuauhtémoc *Compendio histórico del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas*, Zacatecas, UAZ, 1974.
- GERHARD, Peter *La frontera norte de la Nueva España*, UNAM, 1996.
- INFORME del Colegio Apostólico de Guadalupe sobre el estado de las misiones en la Tarahumara al Virrey Conde de Galve, 3 de marzo de 1786. Archivo Histórico del convento de San Francisco y Santiago, Zapopan, Jalisco.
- MASTEN Dunne, Peter (S.I.) *Las antiguas misiones tarahumaras*, 2ª parte, México, Ed Jus, 1958.
- MEDINA, Toribio *Imprenta en México Tomo V*, México, UNAM, edición facsimilar, 1989.
- PEZANT Arzave, Delia *Guía para la interpretación de vocablos en documentos novohispanos. Siglos XVI-XVIII*, México, Adabi, 2009.
- PORRAS Muñoz, Guillermo *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, México, UNAM, 1980.
- RIVAPALACIO, Vicente [dir.], *México a través de los siglos*, tomo II, México, Ed. Cumbre 13a edición, 1976.
- RUBIAL, Antonio, *La santidad Controvertida*, México, FCE, col Historia, 1999.
- TAYLOR, William B. "El camino de los curas y de los borbones" en Álvaro Matute et al (coords.) *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, UNAM-Porrúa, 1995.
- TISCAREÑO, Ángel de los Dolores *El colegio de Guadalupe*, tomo I parte segunda, México, Tip. "La prensa católica", 1905.



Los Chichimecas van al teatro

Pedro Tomé

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología (ILLA)
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)
Madrid (España)

Introducción

Hasta la saciedad se ha reiterado en escritos y discursos que el término “chichimeca” históricamente ha tenido una connotación peyorativa para miles de mexicanos. Razones muy diversas se han aducido para justificar esta aversión por lo chichimeca. Común ha sido que esa actitud haya sido explicada bien como efecto de un proceso de construcción nacional mexicano desde el centro del país, con la consecuente desconsideración de sus regiones, bien acudiendo a las ideas que, reiterando tópicos y confundiendo actos con agentes (Rosaldo 2006. 275), han fijado un imaginario de barbarie derivado de una cruel guerra. O, por supuesto, desde una cierta convergencia de ambas posiciones y todos los matices que en ellas caben. Por lo mismo, son incontables los escritos que indagan acerca del significado etimológico o recreado que el término “chichimeca” pueda tener y en qué medida se acercaba el uso que los conquistadores le dieron. Ahora bien, el proceso centralizador no explica en sí mismo por qué los habitantes de unas regiones fueron preteridos en tanto los de otras eran favorecidos. Tampoco la existencia de una cruel guerra explica por qué un imaginario deletéreo se ha mantenido durante siglos en tanto otros se han disuelto. Ciertamente, como ya he escrito en otro lugar, las narrativas producidas por quienes llegaron desde la Península Ibérica llevaron a cabo un encabalgamiento de imaginarios medievales y prehispánicos que permitieron la continuidad del uso despectivo del término “chichimeca” en la nueva sociedad colonial.

El esfuerzo realizado por Alberto Carrillo Cázares (2000) al publicar, entre otros documentos, los contrastantes “pareceres” que emitieron las principales personalidades intelectuales del siglo XVI novohispano acerca de la solución que debía darse a la “guerra contra los chichimecas”, ha permitido conocer con detalle algunos de los prejuicios dominantes –tanto positivos como negativos– sobre los grupos chichimecas. Ahora bien, difícil parece que estos escritos -realizados por teólogos sesudos,



maestros en las artes escolásticas o jurisconsultos de nítida proximidad al poder, más allá de la minoría culta, pudieran ser conocidos por los vecinos de las cada vez más habitadas ciudades que eran, en su mayoría, como en la Península Ibérica, analfabetos. Parece, pues, prudente completar esta visión “intelectual” sobre los chichimecas con las que pudieran haberse hecho llegar directamente a la sociedad criolla y a los grupos originarios que participaban, libre o forzosamente, de ella. En ese sentido, las páginas que siguen procurarán deslizar la mirada sobre un aspecto al que se ha prestado escasa atención y que creo de particular relevancia en la conformación del negativo estereotipo chichimeca. Me estoy refiriendo a la forma en que fueron utilizados o presentados los grupos chichimecas en las representaciones teatrales que acontecían en las principales urbes de la colonia, tanto con motivo de festividades ordinarias como para conmemorar eventos de especial significación.

Indígenas en el teatro novohispano

Las representaciones teatrales adquirieron una rápida popularidad en la naciente sociedad colonial como lo prueban las exuberantes representaciones que se realizaron en Tlaxcala con motivo de la celebración del Corpus Christi de 1538, según nos cuenta Fray Toribio de Benavente, Motolinía, en el capítulo XV del Tratado Primero de su *Historia de los Indios de Nueva España* (2003:131-149).¹ Ahora bien, el aspecto lúdico de estas funciones, sin eliminarse, quedó inmediatamente subordinado a otros intereses que implícita o explícitamente podían manifestarse en la representación que se hacía del mundo indígena. Del mismo modo, Octavio Rivera (2007:49) ha enfatizado el “propósito político” de estas representaciones al permitir a la aristocracia exhibir y afirmar “públicamente su altura social, las costumbres y virtudes cortesanas peninsulares y exponer ante la masa criolla y de naturales los símbolos de la autoridad.” También Kathleen Shelly (1982:90) ha puesto de manifiesto cómo, más allá de cualquier clasificación que pueda realizarse de las representaciones dramáticas, todas “se generaban bajo el patrocinio de los dos instrumentos del control imperial: la Iglesia y la administración política de las colonias”.

¹ García Icazbalceta en la “Introducción” a los *Coloquios espirituales y sacramentales y poesías sagradas* de Fernán González de Eslava, de los que hablaré más adelante, señala que debió haber “error de Torquemada, o tal vez del impresor”, porque contrastando calendarios el año en que tuvo lugar tal representación debió ser 1536. (García Icazbalceta, 1877: X)

La subordinación a los intereses político-religiosos de estas representaciones es expuesta en temprana fecha por Bernal Díaz del Castillo al narrar en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* “cómo en México se hicieron



grandes fiestas y banquetes por alegría de las pazes del xpianísimo Enperador nro señor, de gloriosa memoria, con el rrey Franco de Francia quando las vistas de sobre aguas-muertas”². Según Bernal, para conmemorar la “Tregua de Niza”, nombre que se dio a este acuerdo, se transformó en 1538 la Plaza Mayor de la ciudad de México en un escenario de colosales dimensiones en el que se representaron escenas bélicas y cinegéticas: “amanesció hecho vn bosque En la plaça mayor de méxico, con tanta diversidad de árboles, tan natural como si ally ovierannaçido; abía Enmedio vnos árboles como questauan caydos de biejos y podridos, y otros llenos de moho, con vnas yerbeçitas q paresçe q nasçían dellos; y [de] otros arboles colgavan vno como vello, y otros de otra manera tan perfectamente puestos q Era cosa de notar.” (Díaz del Castillo 1992.II.830) En medio de la espesura natural, artificialmente recreada, en corrales diseñados al efecto, se guardaban todo tipo de animales (“muchos benados, y conejos y liebres y zorros y adives, y muchos géneros de alimancias chicas, de las queay En esta trra, y dos leonçillos y quatro tigres pequeños”) que, en su momento, fueron liberados para proceder a su cacería. Dos grupos de actores diferenciados constituyeron los protagonistas iniciales de la montería urbana: “un Esquadrón de salvajes con sus garrotos añudados y rretuertos, y otros salvajes con arcos y flechas”. Ambos grupos deambulaban por el bosque tras los animales liberados hasta que de manera inopinada se encuentran y la caza es soslayada pues “los vnos salvajes con los otros rebuelven vna quistiön soberbia Entrellos, q fue harto de ver cómo batallavan a pie vnos con otros.” (Díaz del Castillo 1992.II.830) Tras tan dura pelea, se retiran ambos grupos justo cuando una gran “ynbençión qobo de jinetes y de negros y negras con su rrey y rreina y todos a caballo q eran más de çinquenta”. Los mismos que al descubrir a los “naturales”, “van contra los salvajes y tienen otra quistiön sobre la caça”. (Díaz del Castillo 1992.II.831)

Al día siguiente la representación continuó habiéndose modificado parte del escenario para que represente una ciudad –Rodas– que fue atacada por “çient comendadores”, soldados a pie armados con arcabuces y “por capitán general dellos y gran maestro de rrodas Era El març Cortés.” Para dar mayor veracidad a la acción, “trayan quatro navios, con sus masteletes y trinquetes y mezanas y belas, y tan al natural q se quedavan admiradas algunas personas de los ver yr a la vela por mitad de la plaça y dar tres bueltas y soltar tanta de la artillería que los navíos tiraban”. (Díaz del Castillo 1992.II.831) Todo ello, por supuesto, mientras “muchas señoras, mujeres de conquistadores y otros vecinos de México que estaban a las ventanas de

² Cito a Bernal por el texto del “Manuscrito de Guatemala de 1568” incluido en la magnífica edición publicada en 1992 por el Gobierno del Estado de Chiapas.



la gran plaza” participaban de opíparas “colaciones” mientras contemplaban cómo se desenvolvía la representación bélico-cinegética.

La representación de este tipo de combates cumplía, según Beatriz Aracil (2008.221), una doble misión: “justificar la conquista como medio para difundir la religión cristiana e inculcar en la mente de la población conquistada la obediencia al imperio español como Imperio de la Cristiandad.” Pero, aunque se festejara una tregua, la situación que vivía el virrey Mendoza en la Nueva España no era particularmente tranquila. Si Hernán Cortés y Alvarado entorpecían en lo que podían su misión debido a que pretendía someterlos al poder virreinal, de la frontera norteña llegaban noticias que, al hablar de levantamientos de los grupos indígenas contra los desmanes de Nuño de Guzmán, generaban en la población gran incertidumbre. Tal vez por ello esta celebración incluyó tal cantidad de “elementos festivos nunca antes vistos en Nueva España, que dieran ocasión para la exaltación del imperio y el poder de los Austrias, y la autoridad del virrey como su representante.” (Rivera 2007. 50) Con ello, además de desviarse la atención sobre los problemas que acechaban a la autoridad colonial mediante el conocido recurso al *panem et circenses*, se reforzaba entre los vecinos de la ciudad de México la visión de un imperio fuerte que podía acabar con cualquier desmán. Además, la recreación del paisaje “autóctono” como decorado, un recurso común en el teatro de la época (Shelly 1982.93), permitía una representación de la realidad en la que el mensaje que se pretendía trasladar al conjunto de la sociedad se veía reforzado por una falsa identificación de los personajes con las personas.

Por otra parte, desde los inicios de la conquista, frecuente era que las festividades, aún las más aparentemente desordenadas, estuvieran vinculadas al calendario religioso. Juan de Torquemada cuenta en el capítulo décimo sexto del Libro XV de su conocida *Monarquía Indiana* que en 1925, con el objeto de inaugurar la recientemente erigida iglesia de San Francisco, “se buscaron, como era razón todas las maneras, de fiestas que pudieron ser posibles, así en ayuntamiento de Gentes, Sacerdotes Españoles, e Indios Principales, de todas las provincias y reinos Comarcanos, como de Atavíos, Ornamentos, Músicas, Arcos Triunfales (que entonces los hacían maravillosos), Invenciones, y Danzas.” (Torquemada 1969 III.36) Lo relevante de este festejo “civil” incluido dentro de la conmemoración religiosa es que, dice el franciscano, “que fue esta solemnísima representación una muy consolatoria edificación de los Indios, así Cristianos como Gentiles; y ocasión de que muchísimos dellos se convirtiesen al Yugo Santo de nuestra Santa ley.” (Torquemada 1969 III.36) Más adelante, el propio franciscano, recordando que estas fiestas emulaban y superaban



las que se hicieron para festejar la construcción del Templo de Salomón, señalaba que “desta Dedicación (como digo) resultó convertirse muchos de los Gentiles, no solo de los presentes, pero de los ausentes, a nuestra Santa Fe, y pedir el Agua del Santo Baptismo, viendo la diferencia que había de las Fiestas, con que la Tierra se honra nuestro Dios llenas de alegría, y regocijo espiritual, a las con que ellos honraban a sus falsos Dioses, llenas de Sangre Humana, y de toda espurcicia³ de hediondez y fealdad.” (Torquemada 1969 III.37)

Como consecuencia de la actitud que estas apreciaciones constatan, se hizo común que las conmemoraciones religiosas incluyesen festejos civiles y, particularmente, representaciones teatrales fácilmente comprensibles por los “gentiles” que, siguiendo la práctica importada de Europa, se desarrollaron incluso dentro de las procesiones, sobre todo en las realizadas en la fiesta del Corpus Christi. Como ha sido en numerosas monografías, en diferentes tiempos y lugares la custodia procesionada en tal festividad ha sido usualmente acompañada de un cortejo que, según los lugares, incluye danzarines, música, diablos u otros monstruos como las tarascas o los cabezudos, pendones y carros convertidos en tablados para el desempeño de autos sacramentales u otras representaciones teatrales. En este marco, los enemigos del cristianismo se convertían en exóticos personajes como moros, turcos o indígenas. Ahora bien, estas representaciones teatrales no eran mera catequesis. Su “propósito educativo no fue sólo el de inculcar ciertas ideas religiosas a los indios. Se les enseñaba también la necesidad de obedecer, de servir y de respetar la autoridad legítima (el poder real y la Iglesia), el grave pecado que consistía en acumular más bienes materiales de los rigurosamente necesarios y la poca importancia de la vida terrenal, como no fuera para ganar la salvación.” (Shelly 1982.94) Ahora bien, aunque, en este ámbito la alegoría de carácter religioso encontrara un marco idóneo para consolidar el mensaje misional pues permitía “seleccionar un acontecimiento cotidiano y dotarlo de significado religioso” (Shelly 1982.96), los destinatarios son tanto aquellos a los que se quiere convertir como a los que, so pretexto del entretenimiento, se le recuerdan cuáles son los deberes del “buen cristiano”. Así pues, a medida que la colonia va avanzando, comienzan a surgir dramaturgos que, basándose en el teatro de inspiración cristiana medieval, reformulan el mensaje de sus obras para ajustarlo, consciente o inconscientemente, a la ideología que permitía el control imperial de las colonias.

³ El término “spurcicia” no figura en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española. Se incluye, sin embargo, en el *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, que reúne una selección de términos utilizados en los últimos quinientos años, pues aparecía en el diccionario publicado en 1917 por José Alemany y Bolufer (Barcelona, ed. Ramón Sopena), donde se definía del siguiente modo: “spurcicia: (del *lat.*, *spurcitia*). F. Porquería, inmundicia, suciedad”.



González de Eslava: los chichimecas son llevados al teatro

Avanza el siglo XVI y las tropas conquistadoras que se habían dirigido hacia el norte no consiguen sus propósitos. Las noticias que llegan hasta la ciudad de México, aunque confusas y tardías, y que hablan de batallas entre españoles y chichimecas no son alentadoras para sus habitantes. Pero, además, las diferentes formas de concebir la conquista no propiciaban una postura unánime entre quienes querían llevarla adelante. “La inquietud que pesaba sobre la sociedad novohispana acerca de la manera como se estaba enfrentando esa guerra, se planteó en una serie de cuatro juntas de teólogos convocadas por el virrey Martín de Enríquez entre 1569 y 1575.” (Carrillo 2006 I.XXII) Sin embargo, lejos de concitar el acuerdo, las posiciones entre los defensores de la represión y los que disientían de esa política se consolidan. Por tal motivo, habría que esperar aún una década “hasta que la Iglesia, en el Tercer Concilio Provincial, se declarara en contra de la guerra y definitivamente a favor de los medios pacíficos de solución a aquel largo y sangriento conflicto.” (Carrillo 2006 I. XXXII) En todo caso, las Juntas, debates y posicionamientos públicos hacen que los chichimecas tuvieran una presencia real, aunque como imaginados, en la ciudad de México. En este marco, algunos dramaturgos van a utilizar a estos grupos norteños como personajes de sus obras y como instrumentos básicos en la generación de una opinión hegemónica tanto sobre los propios chichimecas como sobre los grupos originarios no sometidos. De entre estos autores, Fernán González Eslava adquiere una especial relevancia en lo atinente al tratamiento de los chichimecas.

González Eslava, de incierto origen si bien Frenk en su magnífica introducción a sus *Romances, Villancicos, Ensaladas y otras canciones devotas* apunta que era “casi seguro” un judío converso del reino de Toledo (Frenk 1989.25ss), llegó a Nueva España en 1558 cuando contaba poco más de veinticinco años. Tras ordenarse como sacerdote católico para obtener la “seguridad económica de que carecía” (Frenk 1989.40), inició su carrera como poeta y dramaturgo dirigiendo su obra a un heterogéneo público entre el que destacaban los conventos de monjas. De entre esta obra, resultan relevantes para el propósito que siguen estas líneas las funciones teatrales recogidas en los *Coloquios espirituales y sacramentales y poesías sagradas*, publicados en México de manera póstuma en 1610. Ya en el primero de estos *Coloquios*, titulado *El obraje Divino*, aparecen menciones despectivas a los chichimecas. En concreto, uno de los personajes, denominado Malicia hace su aparición en escena junto a Engaño –“con dos caras, que es el mayordomo



del Obraje del mundo”, según la acotación- portando arco y flecha (1877.11)⁴
Volviéndose Engaño hacia Malicia, pregunta aquel a ésta por las armas:

“¿Arco llevas y saeta?

Pareces al Dios Cupido” (González Eslava 1877.11).

Ante esta “parodia de la imagen del chichimeca armado con la del dios del amor” (García Valencia, 2013.179), responde ella de modo amenazante:

“Mi tiro es tan encendido

Que lleva yerba secreta

De un malicioso sentido.” (González Eslava 1877.12)

La respuesta de Malicia, haciendo referencia a la buena puntería que tiene con la flecha embadurnada con veneno encuentra continuidad algo después cuando se encuentran en escena junto a Engaño y Malicia, Descuido y Hombre. Advierte Malicia a Engaño de la presencia del Hombre indicándole

“Malicia, el arco en la mano

Que el tiro se apareja”.

A lo que ésta responde:

“Deja, Engaño, esa conseja

Y tu como buen alano,

Carga, carga de la oreja.” (González Eslava 1877.12)

Claramente el diálogo hace pensar al espectador que Hombre, acompañado de Descuido, se ha internado en terreno chichimeca, esto es, donde viven Malicia y Engaño. De hecho, éste manifiesta su sorpresa de encontrarse a los cristianos en terrenos desérticos:

“¿Pues por camino tan agro

Viene por este desierto?

Espantado estoy por cierto.” (González Eslava 1877.13)

También la propia Malicia se admira de que se hayan adentrado en tan impenetrables espacios:

“yo tengo por gran milagro

Pasarlo sin quedar muerto”. (González Eslava 1877.13)

⁴ Los personajes, “interlocutores” que intervienen en este primer coloquio son La Nueva España, que se limita a decir la inicial “loa”, Penitencia, un Letrado, Hombre mundano, Favor divino, Descuido, Engaño, Malicia e Iglesia Militante.



Pero Hombre, como buen conquistador cristiano, tiene claro cuál es su destino:
 “Voy a cobrar los tributos
 Que se dan por la virtud”. ((González Eslava 1877.13)

Descuido interrumpe la conversación maravillado al observar que Engaño tiene dos caras. Malicia le recrimina “calla, necio sin saber”, ante lo que Descuido, explícita lo que desde hace tiempo el espectador está pensando; a saber que Malicia es la representación de los chichimecas:

“Calla tu, cara de mueca,
 Y ponte, ponte una rueca,
 Pues que traes, siendo mujer,
 Arco como chichimeca.” (González Eslava 1877.14)

Esta identificación del mal, la malicia por su nombre, con los chichimecas que se apunta en este primer *coloquio* de González Eslava, será la trama fundamental del quinto de sus coloquios en la que se expone claramente cómo “la guerra contra los chichimecas y la desgracia de los indígenas es juego dramático intemporal, es discurso ideológico suyo y de la conciencia dominante, que suprimió la tolerancia y la convivencia, asumiendo el exterminio como la única verdad política y religiosa.” (López Mena 2000.30)

Los siete fuertes

Aunque no hay certeza segura de la fecha exacta, González Eslava habría escrito su quinto *coloquio*, titulado *De Los Siete Fuertes que el Virrey D. Martín Enríquez mandó hacer con guarnición de soldados, en el camino que va de la Ciudad de México a las minas de Zacatecas para evitar los daños que los Chichimecos hacían a los mercaderes y caminantes que por aquel camino pasaban*, entre 1570 y 1571. (Greer 2008.86) Es decir, la escritura y representación de este *coloquio* coincide en el tiempo con una de las épocas en que más temor tuvieron los españoles a los ataques chichimecas. Como señala Powell (1997. 69), “el sesenta y nueve [1569] fue uno de los años en que las partidas de guerra de los guachichiles parecieron, más que nunca, una plaga destructora. Se extendieron en abanico por despoblados a través del Camino de la Plata, infundiendo terror a los viajeros y a la gente de los ranchos, saqueando y devastando hasta en las tierras de Guanajuato. Los españoles y los indios pacíficos asentados a lo largo del borde meridional del Arco Chichimeca se encontraron más atemorizados que nunca, pues un ataque guachichil era una posibilidad diaria y aterradora.”



En este marco, y mientras se prolongan “las confusiones y verbosidades del debate” (Powell 1997.65) acerca de la licitud de la guerra y en qué medida ésta podía ofender a Dios, el virrey Enríquez comienza a aplicar una novedad defensiva que, posteriormente, será repetida con harta frecuencia: “establecer toda una línea de presidios (fuertes y guarniciones en la frontera), a intervalos estratégicos a lo largo del Camino de la Plata, para protección de los viajeros, y como línea de defensa explícitamente planeada para contener a los guachichiles.” (Powell 1997.66). Justamente para elogiar esta medida escribirá González Eslava *De los siete fuertes* que se inicia precisamente con una loa al virrey y su política defensiva. Ahora bien, según el mismo autor indica, con la representación pretende simbolizar, de modo alegórico, “al Santísimo Sacramento de la Eucaristía, aplicando los siete fuertes a los siete Sacramentos, para que los hombres que caminan deste mundo a las minas del Cielo se acojan a ellos, donde estarán seguros de los enemigos del alma.” (1877.61)

Este carácter alegórico justificaría sobradamente la inexistencia de una correspondencia entre el número de fuertes realmente construidos y los que aparecen en la obra ya que ésta posee un límite formal que afecta al contenido: los sacramentos son, invariablemente, siete. Aún así, Powell constata que “antes de que el año 1569 terminase, aparentemente Enríquez tenía ya en construcción los dos primeros fuertes, en Portezuelo y Ojuelos, y había enviado doce soldados asalariados como guarnición. Estos presidios fueron en un principio llamados ‘casas fuertes’, concebidos como versiones más grandes de las casas fuertes usadas en las posadas y estancias.” (Powell 1987.24) De hecho, González Eslava no utiliza la que después sería denominación más usual de “presidio”, sino la de fuerte. Por otra parte, las fechas que indica Powell, ponen de manifiesto que mientras el presbítero escribía su *coloquio* se estaban construyendo al menos cinco de estas edificaciones: junto a la de Ojuelos, en la localidad que hoy lleva el nombre de Ojuelos de Jalisco y el de Portezuelo, “casi a mitad del camino entre San Felipe y Ojuelos, en el paso entre la Sierra de San Pedro y la Sierra del Pájaro, cerca del actual poblado de Ocampo.” (Powell 1975. 151); habría tres más, levantados en 1571, en el camino de Zacatecas. Estos tres serían Las Bocas, “al norte de Ojuelos, probablemente ubicado en Las Bocas de Gallardo, hoy en el estado de Aguascalientes”, (*ibid.*) dentro de la alcaldía mayor de Teocaltiche, en la actual frontera entre Aguascalientes y Zacatecas, “ligeramente al sudoeste de la moderna Villa García”; Palmillas, “cuatro leguas al sudoeste de la ciudad de Zacatecas, cerca del actual poblado de Ojo Caliente”; y Ciénega Grande “más cerca de Las Bocas que de Palmilla, probablemente se hallaba ubicado cerca de la de la actual Tepezala”, (*ibid.*) directamente al este de la ciudad de Rincón de



Romos. Aunque fuera posible que González Eslava conociera que también había “una guarnición de soldados en San Felipe, al parecer después de 1571” (*ibíd.*) más extraño sería que tuviera noticia del presidio de Celaya. Según Powell (*ibíd.*), este presidio “fue establecido bastante antes de abril de 1576”. Sin embargo, González Eslava había caído en desgracia en 1574⁵ por lo que sería difícil que después de esta fecha escribiese loas a Enríquez.

El quinto *coloquio*, que por abreviar su largo título llamaremos *De los siete fuertes* arranca, con una loa al Virrey:

“Si quien da de virtud muestra
Es muy justo que se estime,
Por más y más que me anime,
¿Cómo alabaré la vuestra
Excelente y muy sublime?
Fuerza de vuestra virtud
Por el orbe resplandece,
Y en vuestras obras parece
Y en vuestra propia virtud
Que por ella siempre crece.
Si os debemos reverencia
Por linaje y calidad,
Por el trono y dignidad,
Más se debe a la excelencia
De tan buena cristiandad.” (González Eslava 1877.61)

Ahora bien, además de estas alabanzas la loa incluye ya una identificación del mal absoluto con los chichimecas pues, versos después, asevera que

“El Ser humano encerrado
Allí do fue concebido

Fue mortalmente herido
Del original pecado
Chichimeco embravecido”. (González Eslava 1877. 61)

Es decir, todos los seres humanos, por nacer con el pecado original, seríamos

5 Según Mariscal (2004 nota 5), “lo que llevó a González de Eslava a la cárcel durante diez y siete días fue la sospecha de que había sido el autor de un «libello» en verso en contra del Virrey que apareció en la puerta de la catedral mexicana, sospecha que también recaía sobre dos entremeses, representados junto con su «Coloquio Tercero» durante las celebraciones de la consagración del arzobispo Moya de Contreras, en los que se satirizaba la persona del Virrey y las alcabalas recién impuestas por él.”



chichimecas embravecidos. O dicho de otro modo, solo el bautismo que concede la “civilización” puede eliminar la barbarie de ser chichimeca. Corolario indirecto de esta expresión sería una consideración culturalmente etnocida del bautismo pues de la misma se deduciría que el chichimeca bautizado deja de ser tal para convertirse simplemente, como ya he indicado en otros lugares, en indio pacificado.

En todo caso, el autor está más interesado en equiparar la vida misma del ser humano, esto es del cristiano, con el camino que une la ciudad de México con las minas zacatecanas, un “camino de tropezones” en el que si uno se descuida “nos roban fieros ladrones”, esto es, los chichimecas. Justamente por tal motivo, prosigue, los presidios que por decisión del virrey se estaban construyendo habrían de cumplir en el camino a Zacatecas la misma función que cumplen los sacramentos en la vida del buen cristiano. En ese sentido, señala, “al Señor de los Señores” hay que suplirle que nos ayude a “estar libre de salteadores”, esto es, de los grandes peligros que acechan al buen cristiano que no son otros que tres chichimecas embravecidos cuyos nombres resultan reveladores: “Mundo, Carne y Satán”.⁶

Tras la loa al virrey se inicia propiamente la acción en el primero de los fuertes, el del bautizo, con un diálogo entre su capitán, llamado “Estado de Gracia” y un pastor llamado “Ser humano”. El mentado capitán reitera la misma idea negativa que identifica el pecado original con la barbarie chichimeca:

“Considera, Ser Humano,
Que en el vientre maternal
Te dio herida moral
El Chichimeco inhumano
De la culpa original”. (González Eslava 1877. 62)

Es decir, el bautismo no sólo concede la “civilización” por contraposición al chichimeca, sino que hace al hombre propiamente humano. Expresado en sentido opuesto, la aseveración supone que el chichimeca es directamente “inhumano”. Tal es la fuerza de esta idea que el personaje llamado Ser Humano manifiesta se asombra de que el aún no nacido pueda ya ser chichimeca y pregunta si hasta allí puede asaltar, esto es, hasta dónde puede llegar la inhumana barbarie. La respuesta no deja lugar a duda:

“Cualquier parte es peligrosa,
Jamás se le escapa cosa,
Como llegue a la pelea
Con su flecha ponzoñosa.” (González Eslava 1877.62)

⁶ Los personajes de este coloquio son, además de los tres chichimecas llamados Mundo, Carne y Satán; Estado de Gracia, “capitán del fuerte del baptismo”; Ser Humano, “como pastor”; Voluntad, ventera en el valle del Mundano Placer; y Socorro Divino, “capitán del fuerte de la Penitencia”.



En ese sentido, y para fortuna del buen cristiano, el bautismo es como una medicina que elimina la ponzoña de las flechas chichimecas y procura su salvación. Aún así, advierte “Estado de Gracia”, que no debe confiarse nadie pues los chichimecos “malditos” no dejan a nadie vivo cuando, gritando, inician sus ataques:

“Hay también una cuadrilla,
 Que sin el favor divino
 Nadie puede resistilla.
 Dentro de su furor esquivo
 Se encierran todos los males,
 Y con flechas infernales
 A ninguno dejan vivo
 De los míseros mortales.
 El Demonio, Carne y Mundo
 Son chichimecos malditos,
 Que nos espantan con gritos
 Que nos llevan al profundo
 Con gravísimos delitos.
 Viendo los robos y muertes
 De aquestos salteadores
 Hizo el Señor de Señores
 A su costa siete fuertes
 Do se acojan pecadores.” (González Eslava 1877.63)

Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes de Alonso de Ponce certificaría, solo una década después, el gran espanto que los chichimecas provocaban a los conquistadores con sus gritos, al aseverar que, cuando atacan, “dan tantos y tan fieros y espantosos gritos y alaridos, que bastan a turbar y desconcertar mucha gente, como de hecho lo han hecho muchas veces, siendo muy pocos y los españoles muchos.” (Ciudad Real 1976.II 160).⁷ Espanta-

7 La *Relación breve... de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce* fue escrita por “dos religiosos, sus compañeros”, fray Alonso de San Juan y fray Antonio de Ciudad Real. Sin embargo, según Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo en la edición que hacen de la misma abreviando el título a *Tratado curioso y docto*, habría sido el segundo de estos quien escribió la *Relación*. (1976.XXIX)

do queda Ser Humano como si hubiera recibido un ataque chichimeca. Aún así, todavía desconfía de las palabras de tan lúgubre capitán. Le inquiere, por tal motivo, si estos robos y muertes y gravísimos delitos que comenten los chichimecas



tienen objetivos específicos. Pero el capitán, lejos de tranquilizarle le advierte que cualquiera que se adentre por los caminos que llevan a las minas:

“A los que con santo celo
 Todo su caudal emplean
 Para las minas del cielo.
 Que esta vida es un camino,
 Muy breve y muy peligroso,
 Peligroso y trabajoso,
 Por el cual has de ir continuo
 De la muerte receloso.” (González Eslava 1877.63)

En definitiva, el buen cristiano que trabaja para las minas del cielo, trasunto de las zacatecanas, ha de recorrer el camino yendo de fuerte a fuerte respetando los sacramentos, incluido el primero, el bautismo, como hizo el propio Jesucristo. El dialogo en el camino les conduce hasta el fuerte segundo en el que se representa el sacramento de la confirmación.

Al poco, y sin encontrarse por el momento con los anteriores, se produce aquí la irrupción en la escena teatral de los enemigos del alma, pues dice la acotación que “salen la Carne, el Demonio y el Mundo, con arcos y flechas como Chichimecas.” Los tres chichimecas hablan entre ellos presumiendo Demonio de tener “tantos muertos y heridos” como flechas ha lanzado. Carne que ve a los viajeros les da la bienvenida y les anima a pasar pensando que van confiados por estar ya bautizados:

“Pasen, pasen descuidados
 Que detrás de estos muros
 Los pienso dejar flechados.
 La humana fragilidad
 Es yerba para las flechas,
 Por mis propias manos hechas,
 Y es su misma propiedad
 Irse al corazón derechas.” (González Eslava 1877.64)

Insiste Demonio en la muerte segura de quien se atreva a pasar por ese “puerto” sin la protección adecuada y cargado con “carros de arrogancia”. Estos carros, que llenos iban de plata, son el claro objetivo de estos chichimecas que no dudarán en dar muerte a quien los intente llevar hasta la Ciudad de México. Mundo, uno de los chichimecas, lo explicita de forma nítida:



“Quien carros viere cargar
De riqueza y mal deseo,
Este tal yo lo salteo.” (González Eslava 1877.64-5)

Siguen los tres chichimecas alardeando de sus habilidades en el arte de atacar a cristianos que se meten por donde no deben (cenagales, montes, etc.), los lugares en que se esconden como las “hondas quebradas” en qué Mundo se “encubre” o “montes de presunción” donde Demonio sube cada día, así como las armas, a cual más mortífera, con que cuentan entre las que la flecha es, según dice Mundo, la más mortífera: “

“Mira, Carne, tu osadía
Bien se ve que hace daño;
Mas esta flecha de engaño
Destruye más en un día
Que vosotros en un año.” (González Eslava 1877.65)

Y ello, a pesar de que, en todo momento, Demonio tiene
“El mando y el palo
Sobre todo perdimiento.” (González Eslava 1877.65)

Como quiera que en esta contienda por ver cuál de los tres chichimecas es más dañino ninguno quiere ser menos, se enzarzan en una agria disputa sobre cuál provoca mayor temor entre los conquistadores. Si Demonio utiliza la “falsedad y la mentira”, Carne puede provocar cuántas guerras sea menester presentándose como mujer. No puede callar Mundo ante esto y pretende zanjar la discusión animando a sus compañeros de partida a dejar de hablar y cometer algún asalto:

“Calla, chichimeca perra,
Que por la gracia que tienes
Te adora pecho por tierra.
¿No haremos algún salto?” (González Eslava 1877.65)

Descubren entonces que, más allá de las fuerzas y artimañas que cada uno tiene por separado su pujanza resulta imparable cuando atacan todos juntos. Esta idea, está, por lo demás, muy alejada de la que vertía fray Guillermo de Santa María cuando aseguraba que los chichimecas “siempre unos con otros han traído y traen guerras sobre bien livianas causas, aunque algunas veces se confederan y hacen ami-



gos por hacerse más fuertes contra otros enemigos.” (Santa María 2003. 205) Esta “confederación” les parece a los chichimecas de la obra teatral más necesaria aún si aquellos a quienes se va asaltar van tan protegidos como lo va el cristiano cuando está en gracia. Por eso, dicen los chichimecas, necesitan enviar espías que les informen con antelación de los movimientos que los colonos van a realizar, del mismo modo que los “torpes pensamientos” se convierten en espías del Vicio.

Ahora bien, como en las obras extensas “las escenas de las virtudes alternan con las de los vicios hasta llegar al desenlace” (Shelly 1982. 97) en que se produce el encuentro definitivo entre los dos grupos de personajes, el dialogo entre Mundo, Demonio y Carne, los temibles chichimecas se deja a un lado y se sustituye en la escena siguiente por el que mantienen en el “fuerte de la confirmación” el capitán Estado de Gracia y el pastor Ser Humano. Ponderan ambos las virtudes que dicho presidio tiene para guarecerse de los ataques de “malicias y engaños” y para resistir al “vicio”. Sin embargo, Ser Humano, titubeante aún, pregunta al capitán hasta dónde llegan las tierras conquistadas y, por tanto, por las que se puede caminar sin temor:

“¿No hay tierra de paz poblada,
O toda es de diferencia?” (González Eslava 1877.66)

Ante esta pregunta, el defensor de la fe, encargado de proteger a los cristianos de los ataques chichimecas alerta contra la “diferencia”, pues no debería confiarse ante la alteridad:

“El estado de inocencia
Es una breve jornada” (González Eslava 1877.66)

Así pues, cada quien debe cuidar de sí mismo y poner de su parte si no quiere arriesgarse a perder la paz de conciencia y la vida ante un asalto. Tras esta conversación y con el “ánimo inquieto”, Ser Humano prosigue sólo su camino adentrándose por el valle del Mundano Placer y descubriendo “¡qué vega tan admirable, qué fértil, qué deleitosa!” No ha de extrañar esta descripción por mucho que el prejuicio estereotipado identifique la tierra de los chichimecas con lo más duro del desierto. Cabe recordar que solo una década después de que escribiera González Eslava, el autor de la *Relación* sobre el viaje de fray Alonso Ponce sugiere que la tierra en que habitan los pamíes, zacatecos, atanatoyas, huaxabanes, copuces, tepehuanes y huachichiles, “parece mucho a la de nuestra España: danse en ella muchas y muy buenas uvas, higos y otras frutas de Castilla, y se darían trigo y cebada y todo lo demás que se da en las tierras frías de España; dase mucha tuna, y hay maravillosos pastos y infinidad



de ganado mayor”. (Ciudad Real 1976. II.162) Como ya he indicado en otro lugar, la atribución de fertilidad a la tierra de los chichimeca no se reduce exclusivamente al área más próxima al arco fronterizo pues indica la citada *Relación* que “donde están las minas de plata tan nombradas que llaman de Zacatecas, Sombrerete y otras muchas, y las dehesas y pastos de Guardianía donde se apacienta infinidad de ganado, y otras minas y pueblos de la Nueva Vizcaya, rodeados todos de indios chichimecas de guerra. (...) Hay entre los indios de aquella custodia que están a cargo de nuestros frailes muchas diferencias de lenguas, y por allí se va descubriendo mucha tierra poblada hacia la parte del norte, y han llegado casi cuatrocientas leguas los españoles y descubierto muchas y muy grandes poblaciones de indios, tierra buena y apacible, a la cual han puesto por nombre el Nuevo México.” (Ciudad Real 1976.I.55) Por su parte, algunos rancheros próximos a la frontera aseveraban que el lugar en que habitaban los chichimecas era “la mexor y más rrica de toda la nueva españa tierras muy fértiles e muchas minas rricas descubiertas y por descubrir”. (Powell 1971.257)

Sea como fuere, en medio de tan placentero valle encuentra Ser Humano una casa. Cuando se acerca descubre, con alegría, que se trata, cual si estuviera en cualquier camino de Castilla, de una venta regentada por una mujer de nombre Voluntad. Con ello, entronca González Eslava con la tradición literaria europea en la que posadas, mesones y ventas, como algunos años después se verá en Don Quijote, son imprescindible elemento de las narraciones de viaje.

Aunque decía Julio Caro Baroja que los venteros son “gente de poco fiar,”⁸ Voluntad, en su papel de anfitriona del lugar intenta embaucar a los caminantes haciéndoles ver que la susodicha venta está pensada como lugar propicio para gastar el tiempo del modo más placentero.

“En comer, reír, jugar,
 En tañer, cantar, bailar
 En fin todo es pasatiempo
 Las cosas de este lugar.” (González Eslava 1877.67)

A dicho lugar, prosigue Voluntad, llegan “viejas y viejos” a reverdecer, mozos a darse placer y glotonos a comer tostones y comidas grasientas. Reproduce así el

8 “De trecho en trecho en el camino se alzaba una venta, más o menos aislada. Los venteros –gente de poco fiar- gozaban de cierta independencia y podían llegar a tener mucho dinero...” (Caro Baroja, Julio. 2000. *Ciclos y temas de la historia de España: los moriscos del reino de Granada*. Madrid. Istmo. 5ª ed. Pág.116)

autor el obsceno, escabroso y pícaro ambiente que algunas décadas había descrito Diego Sánchez de Badajoz en *La Farsa de la ventera en que se representan algunos engaños que algunas suelen usar con que a las*



vezes roban a los caminantes. En suma, es la venta lugar apropiado para que el buen cristiano se despiste de su recto caminar. Se distraen pues los caminantes del mismo modo que lo hace la mente del viejo subyugada por la vanidad que le despiertan los artificios de las jóvenes o la del necio halagado por su inteligencia. Su solaz es de repente interrumpido pues “haciendo grita” atacan Mundo, Demonio y Carne bien vestidos en traje de chichimeca. El ataque no puede ser más efectivo pues “flechan a Ser Humano” quien, recordemos, iba representado como un pastor como los muchos ganaderos que trashumaban con sus ganados hasta las minas zacatenas para llevar suficiente bastimento. Sus certeras flechas dan en el blanco pues la primera atina en el corazón y, por si acaso, duda hubiera respecto de la intención de los atacantes, rematan con otra que clavan “en el espinazo” “hasta las plumas”. Con ello, hacen cierto lo que indicaba la *Relación* de Alonso de Ponce donde se decía que “las armas que traen son arco y flechas, y están tan diestros en jugarlas, que antes que llegue la flecha al lugar donde la envían sale ya otra del arco, y luego otra y otras, y son tan ciertos en tirar y tan buenos punteros, que si apuntan al ojo y dan en la ceja, lo tienen por mal tiro.” (Ciudad Real 1976. II.160)

Viéndolo moribundo, “vanse el Mundo, Carne y Demonio. Da voces el Ser Humano y viene a sus clamores Socorro Divino, capitán del fuerte de Penitencia.” Armado hasta los dientes, trae el remedio que precisa el viajero que a Zacatecas va y el cristiano que persigue el cielo. Y del mismo modo que el pecador reclama perdón cuando reconoce su pena, se pregunta Ser Humano si podrá clamar ayuda cuando los chichimecas le ataquen. De modo inmediato Socorro Divino relaciona el pecado y los chichimecas alertando de que caer en el primero te acercas a lo segundos y, por ende, te aleja de Dios y la sociedad:

“Clama, no ceses;

Porque las veces que pecas

Te matan los chichimecas,

Porque al vicio reverdeces

Y a las virtudes te secas.” (González Eslava 1877.69)

Socorro Divino salva a Ser Humano llevándolo al fuerte del que es capitán. Allí repuesto le muestra los caminos que puede seguir y que tienen cierta seguridad. No es camino único el que de este presidio parte, pues el buen cristiano, como el que a las minas llega, tiene varias opciones. Así, puede tomar por un camino que conduce al “Fuerte del Sacerdocio” o, si ese no es su gusto, andar por otro que tiene en su fin el “fuerte del matrimonio”. No obstante, por una u otra vía los caminos



terminan convergiendo en el “fuerte de la Extremaunción”, antecesor directo del “fuerte del Santísimo Sacramento del Altar” destino que el buen cristiano persigue pues es el “fuerte supremo”. En definitiva, Socorro Divino, indica al cristiano que es libre de tomar una opción u otra pues “en la alegoría del drama la salvación del riesgo depende de la devoción del individuo que se acoge a tiempo a los ‘fuertes’ –los sacramentos-.” (Greer 2008. 86) Ahora bien, por el mismo motivo, y como ocurría en la época en que el *coloquio* estaba siendo escrito, la obra concluye sin que los chichimecas hayan sido vencidos. Todo lo más, finaliza el drama con las palabras de Ser Humano que hablando de lo divino, recuerdan qué necesita la Corona y el cristiano que para sí y para ella trabaja:

“Padre, si me dais victoria,
Del enemigo importuno,
Pasar sin temor ninguno
A las minas de la gloria
Do gane ciento por uno.” (González Eslava 1877.70)

El bosque divino donde dios tiene sus aves y animales

Posiblemente el final abierto que en lo atinente a la guerra tiene el quinto *coloquio*, llevó a González Eslava a utilizarla como contexto para otra de sus obras: el *Coloquio XVI. El bosque divino donde dios tiene sus aves y animales*. Este *coloquio* es la más compleja de las obras que escribió este autor y contiene un sin fin de escenas técnicamente irrepresentables en la época como una cacería en la que se han de soltar halcones para que hagan presa de las “avecillas” que, se supone, deberían estar volando en el escenario. Además de demasiados personajes como para que la trama pudiera ser seguida con facilidad por el público⁹. En todo caso, como la mayor parte de las obras teatrales del momento, posee un “doble referente, a la vez espiritual-doctrinal y político-contextual.” (Greer 2008. 88) El planteamiento inicial de la obra permitiría pensar que los chichimecas están teniendo triunfos consecutivos sin que haya

una nítida reacción por parte de las tropas conquistadoras pues, al poco de iniciarse la representación, el Ángel de la Guarda se dirige a las “potencias del alma” –Memoria, Entendimiento y Voluntad- para recriminarles que estén ociosas en lugar de estar alertas en momento de tanto peligro para el bosque divino:

9 En concreto, la obra cuenta con 24 personajes: Tres guardias del Divino Bosque (Memoria, Entendimiento y Voluntad); el Ángel de la Guarda, Sinceridad, Asechanza, Espián, Cuidadoso que es un pastor que cuida del cercado; Príncipe Mundano, Princesa Halagüeña, que a veces aparece como Carnal; Fe, Doña Murmuración, Remoquete, que es el Paje de Murmuración; Caridad, Guiñador, Cojín, Esperanza, Templanza, Ocasión, Buen Celo, Justicia, Sinceridad, Prudencia y Fortaleza.



Bendígaos el Señor, y os de contento.
 ¿Aquesta es ocasión de estar ociosos,
 Estando allá la caza en detrimento,
 Cercada de monteros cautelosos?
 Si dais a tanto mal consentimiento,
 Los fines se verán ser vergonzoso
 Que digno es de pena y de castigo
 Quien quiere dar lugar al enemigo.” (González Eslava 1877.196)

Las referencias a la caza que se encuentra en peligro tienen que ver con el argumento central del *coloquio*: la defensa de los animales que guarda Dios en su “cercado divino” de unos cazadores “malignos” que, por todos los medios, quieren aniquilarlos. En ese sentido, la caza se convierte en una alegoría de la guerra “porque los chichimecas eran grandes cazadores que habrían parecido a sus oponentes tan feroces, insidiosos e indomables como el mismo diablo.” (Greer 2008. 87). Cabe recordar al respecto que, casi en las mismas fechas, fray Guillermo de Santa María señalaba que para los grupos chichimecas “lo más común es mantenerse de caza, porque todos los días la suelen buscar. Matan liebres, que aún corriendo las enclavan con los arcos, y venados y aves y otras churcherías que andan por el campo, que hasta los ratones no perdonan.” (Santa María 2003.211)

A pesar de que estos guardianes del divino bosque “do tiene Dios su ganado”, quitan importancia al descuido, Ángel les advierte que deben estar prestos para repeler cualquier ataque o, como a menudo sucedía en el camino, salir en socorro de quien precise ayuda:

“¿No veis que si el remedio mucho tarda
 Contino es la tardanza peligrosa?
 Y quien en socorrer no es diligente,
 Dirase que en el mal también consiente.”
 (...)
 Al miedo dalle rienda-no me espanta,
 Mas esta no sea tanta- que la sienta
 Quien la victoria intenta- porque anima
 En ver que desanima -su contrario,
 Ánimo es necesario- valeroso,
 Junto con buen reposo-buen concierto,
 Que esto deshace cierto-los temores
 Que causan cazadores-infernales.” (González Eslava 1877.196-7)



Estas palabras, que revelan la preocupación de la sociedad colonial por la fortaleza que los chichimecas sienten como consecuencia de las victorias que están teniendo (“Quien la victoria intenta, porque anima/En ver que desanima-su contrario”), parecen tener refrendo en lo que narra la *Relación* de las cosas que sucedieron a Alonso de Ponce ya mencionada. Beatriz Aracil (2008.231), en su cotejo sobre la relación entre las “danzas de chichimecas” y las de “moros y cristianos”, llama la atención sobre algunas escenificaciones que Alonso de Ponce contempló y que pudieran trascender una mera funcionalidad lúdica para mostrar como “indios pacificados” podían llevar a cabo una “identificación oculta con el chichimeca, todavía no sometido al poder español” a través de representaciones en las que los conquistadores de a caballo parecían “indefensos ante los ‘infieles’ chichimecas” (Aracil 2008.231) Se fija concretamente en dos pasajes de la *Relación* indicada en los que se muestra la incapacidad que el caballero tiene para dominar a los de a pie. La primera sucede cuando el comisario franciscano es recibido con gran solemnidad y una festiva algarabía de “indios de a pie y de a caballo” en Charapa, Michoacán. En dicha recepción, “iban los de a pie en traje de chichimecas con sus arcos y flechas; entre los de a caballo iban dos, asimismo en aquel traje, los cuales corrían sus caballos sin tomar las riendas [...]; dábanles grita los de a pie y todos daban grandes risadas, de la manera que lo suelen hacer los chichimecas verdaderos cuando cogen algunos caballos a los españoles, que van así haciendo burla y escarnio dellos.” (Ciudad Real 1976.II.81) La segunda ocasión en que se muestra esta dinámica acontece cuando, unos meses más tarde, Alonso de Ponce es recibido en Atoyaque, Jalisco, con “fiesta y regocijo”, incluyendo “música de trompetas y chirimías y una danza con muchas sonajas”. En este festival, “salieron como una docena de indios de a pie, en traje de chichimecas de guerra, y uno solo a caballo, con lanza y adarga, vestido de librea, al cual los de a pie daban grita y hacían visajes y meneos con sus arcos y flechas, y aunque él trabajaba y hacía su poder por entrarlos con su caballo, no aprovechaba nada porque el caballo se espantaba de verlos y oírlos la grita que daban, y daba saltos y brincos y volvíase atrás; y así dicen que acontece muchas veces en las guerras que tienen los españoles con los chichimecas verdaderos, que no los pueden entrar por espantárseles los caballos de verlos y oír la grita y algazara que levantan.” (Ciudad Real 1976.II.150)

Si volvemos ahora la vista a las palabras del Ángel del *coloquio* de González Es-lava se observa como los ataques también están siendo fructíferos también en otra dirección más difícilmente evaluable: el miedo que se está instalando en la sociedad virreinal debido a que los enfrentamientos existentes entre las élites coloniales la de-



bilitan. De hecho, en *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*, muestra Andrés Fábregas (1986.79ss) como la Audiencia de Nueva Galicia, sita en Guadalajara, optó por una política colonizadora muy diferente a la que se quería llevar a cabo desde México. Si los poderes novohispanos creían que el avance de las tropas conquistadoras por las tierras chichimecas sería factible a través del establecimiento de misiones y presidios, la audiencia novogalaica prefirió establecer rancherías en torno a villas protectoras que, a la vez de servir de freno a los ataques guachichiles, garantizaban los alimentos que precisaban tanto Guadalajara como las zonas mineras. La fundación en 1563 de Santa María de los Lagos (hoy Lagos de Moreno) en la intersección del camino que comunicaba México con Zacatecas, Chihuahua y el resto del norte y el que a través de los Altos comunicaba Guadalajara con el Bajío es nítido ejemplo de los distintos modelos de colonización. Frente al “avance” hacia el norte de la frontera, que se reclama desde México, las decisiones adoptadas en Guadalajara van a propiciar una colonización “de vuelta” (Fábregas 1986.85). Es decir, la institucionalización de Santa María de los Lagos¹⁰, permitió el surgimiento de nuevos ranchos en sus proximidades y en la línea que la comunicaba con la más antigua fundación de Teocaltiche. Con ello, se aseguraba una amplia zona de producción agropecuaria en la retaguardia, que permitió apuntalar definitivamente la producción minera de Zacatecas al garantizar el abasto de carne, y, además, facilitó el poblamiento de esa misma área, algo antes imposible. Evidentemente, las decisiones adoptadas en Guadalajara no eran inocuas desde el punto de vista político: el control sobre las rutas comerciales garantizaba el crecimiento de la ciudad y sus élites.

Este tipo de divergencias provocaba contradicciones entre los intereses de las diferentes élites y en el seno de cada una de ellas, lo que, como señala el *coloquio*, muda la confianza en discordia. Tal vez por ello, González Eslava, en palabras del Ángel, exhorta a los vigilantes del bosque divino, valgan los españoles, diciéndoles lo siguiente:

“Ser amigos leales –os conviene,
 Porque el contrario tiene- confianza
 Que ha de causar mudanza – con discordia.
 Mira que la concordia –conservada
 Será fuerza doblada, -y os aviso
 Que el reino que es diviso – y rebelado,
 Será presto asolado-. (González Eslava

1877.197)

10 “Los primeros cargos políticos en Lagos se establecieron el 25 de julio de 1563, seis meses después de la fundación de la villa. Los mecanismos de elección que se aplicaron en esa ocasión respetaron la tradición ibérica de la autonomía local.” (Fábregas 1986.83)



Esta necesidad es más acuciante, si cabe, porque la estructura colonial pudiera estar totalmente penetrada por “espías” que informasen a los chichimecas de los movimientos que los conquistadores pretendían realizar, lo que les permitía planificar cuidadosamente sus ataques por sorpresa que serían así tremendamente eficaces. Al menos, eso puede deducirse de la obra de González Eslava en la que dos de los personajes –Asechanza y Espián- son, justamente, informadores de los chichimecas que con argucias llegan a penetrar hasta lugares inimaginables.

Los chichimecas al ataque

La segunda de las jornadas que constituyen este *Coloquio Diez y Seis. Del bosque divino donde Dios tiene sus aves y animales* de Fernán González Eslava, en la que se narra prolijamente la preparación del ataque a partir de la información de los espías, es un claro ejemplo de cómo “la amenaza que representaban los chichimecas habría contribuido a la eficacia dramática y didáctica de este coloquio, a los ojos tanto de los españoles como de los indios pacíficos aliados con ellos.” (Greer 2008. 87).

La jornada se inicia con el diálogo entre dos figuras negativas - Príncipe Mundano y Princesa Halagüeña- que hablan preocupados por la excesiva demora de los espías –Asechanza y Espián- que han enviado a obtener información de los cristianos. Mientras esto ocurre, los citados merodeadores están huyendo a la carrera tras verse descubiertos por la vigilancia del “pastor Cuidadoso y el Buen Cielo.” Tan veloz huida es debida, según explica Espián, a que “a no dar el apretón, apretáranos los gaznates.” No obstante, disimulan al ver a los mencionados príncipes porque, como dicen, “echar bravatas” no cuesta nada. Como sea, el Príncipe Mundano les pregunta si traen noticias y qué les ha deparado el día. Los espías comienzan a enumerar las actividades realizadas mostrándose ajustados al estereotipo de los chichimecas. Si fray Guillermo de Santa María decía que “los más acometimientos que hacen es de sobresalto, estando escondidos, y salen de repente, y así los toman desapercibidos y descuidados, o a prima noche o de madrugada, cuando ellos entienden los hallarán más descuidados” (Santa María 2003.209), Asechanza rememora que “salimos antes que la claridad del día se mostrase” pues, prosigue Espián, “hora era cuando los cazadores de lo ajeno procuran no ser vistos”. (González Eslava 1877.201) Esta prevención no les fue todo lo ventajosa que pensaban ya que, de manera inopinada, se hallaron con tres figuras cristianas que “estaban dando traza cómo poder resistir a nuestros acelerados acometimientos”. (González Eslava 1877.201) Sin embargo, el pánico instalado entre los colonos es tal que, dicen los pérfidos espías, al toparse



con ellos, los guardianes prefirieron la huída: “Dímosles un mal rato con solo el eco que resonaba del cóncavo pecho de Espiñón y del mío, y más temerosas que las acobardadas palomas al ruido del acelerado vuelo del halcón, con lo cual las dejamos medio muertas.” (González Eslava 1877.201) A pesar del terror que, según los presuntuosos informadores, sentían los guardianes –las potencias del alma- los chichimecas optaron por no atacarlas al descubrir que llegaba el Ángel de la Guarda y sacaba sus “armas más resplandecientes que el refulgente rayo que el claro sol envía sobre la tierra.” Es decir, ante la exhibición de poder, los espías decidieron huir lo más rápidamente posible. Esta visión concuerda con la que aparece en la *Relación* de Alonso de Ponce quien asegura que si el ataque que acometen los chichimecas tiene suerte de inicio, se comportan estos “como bravos leones”, pero “si les sucede mal, por estar sobre aviso y prevenidos los españoles y hacerles rostro, y les matan o hieren algún compañero, luego desmayan y se acobardan mucho.” (Ciudad Real 1976.II.160) Quizás por ello el Príncipe del Mundo, en lugar de reprenderles, asevera que “prudencia es huir de los peligros notorios, y más que no llevasteis las armas convenientes”. (González Eslava 1877.201)

La narración que Asechanza hace de su cotidiano deambular plantea cuál es el modo de vida que los españoles creen que llevan los chichimecas. Dice la espía que se han subido “sobre los montes más altos que jamás se han visto”; peñoles desde los que se veía un “agradable llano, deleitoso y fresco por todo extremo.” Desde esa cumbre habrían descubierto el “admirable seto de la Iglesia Militante”. Los merodeadores parecen quedar sorprendidos ante la magnificencia de ésta pues, dice Espiñón, “supende al entendimiento la maravillosa obra de su hechura. Bien muestra no ser fabricada por mortales manos.” A lo que su compañera añade que “las piedras preciosas con que está obrado, no tienen las de acá precio delante della; con siete puertas adornadas de virtudes, guardas dellas, y las que dan razón a los que entran en el seto.” (González Eslava 1877.202) Empero siendo tentadora la imagen que se les ofrecía, no intentaron atacarla: las siete puertas con que cuenta, los siete sacramentos, están bien guardadas por las virtudes y eso eliminaría el factor sorpresa que es inherente a sus ataques. Como se indica en la *Relación* de Alonso Ponce, “nunca por maravilla acometen, si no es de repente y de improviso, de suerte que cuando son sentidos ya han hechado una terrible rociada de flechas y hecho mucho daño.” (Ciudad Real 1976 II.160) Sin embargo, la habilidad de estos chichimecas les permite llegar hasta los más recónditos lugares. Por ello, prosiguen la narración, “por los resquicios de los Pensamientos” han logrado adentrarse en la sede de la Iglesia para descubrir en su interior ese paraíso en el que descuidadas se hallan, trasunto de los



cristianos que viven despreocupados en sus ciudades, “aves milagrosas, ganados bien ganados, a costa de su dueño, contados sin cuento”, (González Eslava 1877.202)

Como era de esperar, la visión del ganado, desata la fiereza del líder chichimeca, que recuerda que “de lo contado come el lobo” y, aunque sus espías le advierten que “estaban las guardas (que son el Buen Celo y el pastor Cuidadoso, que no duermen noche ni día) velando el cercado”, Príncipe Mundano asegura que “poco aprovecha eso, si la caza se pone donde mi tiro alcance, que es furioso.” (González Eslava 1877.202) Ante las dudas de Princesa Halagüeña – “Y el tiro de mi querer, con la fuerza de mi golosina, ¿qué efecto hará?”- prosiguen los espías contando la forma en que operaron con una probable referencia al Mixtón: “pusímonos como gatos los dos, y a vueltas de cabeza, que apenas la volvieron cuando con más ligereza que la ligera saeta, dimos un salto en un hatajo de graciosos corderillos.”¹¹ Pero, a pesar de tan inmejorable ocasión para hacer daño hubieron de huir y prescindir de cualquier botín de guerra ya que “si prestos fuimos en acometer, con más presteza acudieron los guardas”. Así pues, “solo traemos la noticia, como los primeros descubridores de las Indias.” Con todo, el Príncipe está contento pues “de lo dicho sacaremos indicios bastantes para dar principio a nuestra caza.” (González Eslava 1877.202)

Espión y Asechanza se marchan mientras los príncipes se “encubren” porque ven venir al pastor Cuidadoso. Desde su escondite pueden observar qué ocurre ante la “Puerta del Bautismo”, en la que se halla Fe. Canción de por medio, pues estamos ante una compleja representación teatral, que ha de conseguir que el público, si lo hubo, no se aburra, el diálogo de los negativos personajes deja paso ahora al que mantienen las figuras positivas. El interludio va tocando a su fin cuando por una esquina del escenario aparecen subrepticamente –“con tiento, hermano Espión, que la caza alborotamos”- Asechanza y Espión. Súbitos descubren a Fe y Cuidadoso charlando y cambian el camino para no ser descubiertos pues, indica Asechanza

“Porque entrada no tendremos

Por do la Gracia resiste.” (González Eslava 1877.206)

Finalmente Fe y Cuidadoso se retiran al interior del cercado y reaparecen los príncipes en el mismo instante en que, “en una silla, que la llevan dos indios”, arriba a la escena Doña Murmuración, acompañada por su paje, Remoquete. Al descubrir a los príncipes en pleno diálogo, la doña se dirige a los indios con palabras que,

¹¹ Señala Alberto Carrillo (2000.I. 30 n5) que el significado de Mixtón, peñol en que se situó la batalla homónima, “significa gato o subidero de gatos”.

aunque acuden al náhua, muestran el gran desprecio que les tiene: “*Tlaocmaya*, *tlaocmaya*, aguardá, perros, que molidas



traigo las entrañas.” (González Eslava 1877.206) La propia Murmuración dará más adelante razón de este tipo de transporte: “como quitaron los coches, ando entregada a la gente de la tierra: como carga de basura voy en su poder.” (González Eslava 1877.206) Según Beatriz Mariscal (2004) estas palabras de doña Murmuración hacen referencia a una pragmática fechada 24 de noviembre de 1577 que prohibía el uso de los citados carruajes, lo que indicaría que el *coloquio* no pudo ser escrito antes de esa fecha. Por tanto, *Del bosque divino donde Dios tiene sus aves y animales* se escribiría en los mismos días que *Guerra de los chichimecas* de fray Guillermo de Santa María y poco antes de la *Relación* de Alonso Ponce.

Como era de esperar en una comedia en la que todos los males son aliados, la citada Doña Murmuración se presenta como familia del Príncipe Mundano de quien dice que es “su primo”, si bien lo considera “más que mi hermano.” La conversación entre los cuatro se enreda con burlas, ridiculizaciones de los unos a los otros y todo tipo de desaires. Se deja así claro que los chichimecas no tienen respeto por ningún ser humano pues ni tan si quiera a su familia tratan bien. Sin embargo, aún entre escarnios e ironías, no pierden de vista el objetivo último que les une pues, por mucho que se zahieran, dice el Príncipe, “dejemos donaires, y vamos a dar orden en lo que importa para nuestra caza”. Halagüeña apostilla que, con la llegada de los parientes, confía “que vendremos las manos llenas”. (González Eslava 1877.209) No en vano Murmuración señala que “para tirar media docena de tiros, aunque sea con arcabuz de vidrio, sé poner la puntería”. Concluye Remoquete, tras ponderarla, asegurando que “en servicio de tales príncipes, la ganancia y aprovechamiento es cierto y seguro”. (González Eslava 1877.210)

Siguiendo, como en el coloquio quinto, el orden de los sacramentos, la siguiente escena acontece ante la “puerta del Sacramento de la Confirmación” donde está Caridad hablando con Fe. A esta puerta, tras otra cancioncilla, llega Entendimiento quejándose en octavas de Voluntad. Dialogan los tres hasta que vuelven a aparecer en escena los personajes “negativos”, primero Asechanza y Espión, y posteriormente los propios príncipes acompañados de Guiñador y Cojín. Este personaje aporta un nuevo indicio de que la ocasión para la que la obra se compuso fue una fiesta de Corpus. Al ver Príncipe cojear a Cojín le pregunta si acaso es “el diablo cojuelo tan nombrado en el mundo”. Sin dudar, se presenta el interpelado como la encarnación del conocido personaje de la cultura popular castellana: “el mismo, que cada año salgo en esta fiesta por el más señalado de todas las legiones infernales.” (González Eslava 1877. 214) Explica Cojín, del Diablo por apellido, que le viene la cojera de una herida sufrida en la batalla contra los ángeles sin percatarse que, más



que su mal andar, pasma a la concurrencia su extrema fealdad. Tanta es la desproporción que el propio Príncipe pregunta a Guiñador, quien lo ha llevado a escena, si “¿es este el que te dieron, o hallástelo en el muladar?” En cualquier caso, será Cojín del Diablo quien elimine cualquier duda sobre su terrible aspecto relacionando la monstruosidad física con la moral: “he estado enfermo de comer un malcocinado de las tripas de un indios chichimeco, que se me pegaron en el estomago, y he estado para morirme.” (González Eslava 1877. 214)

Esta afirmación trae al primer plano de la escena uno de los más graves pecados atribuidos a los chichimecas: el canibalismo. Alberto Carrillo (2000.I.90), tras analizar diferentes pareceres religiosos, ha puesto de manifiesto como ya en la consulta desarrollada en 1531 sobre la licitud de la guerra en contra de los teules-chichimecas, se les definía a partir de su propensión a la “idolatría, sacrificios humanos, antropofagia [y] pecado nefando.” Años después, el visitador Hernán Martínez de la Marcha, al enumerar en su *parecer* los “pecados contra la naturaleza” que cometían los chichimecas seguía señalando la “sodomía, idolatría y antropofagia” (Carrillo 2000.I. 139-40). Por otra parte, según el mismo Carrillo, desde fray Ginés de Sepúlveda (2000.I.72) hasta fray Alonso de la Veracruz (2000.I.154), muchos son los escritos que reiteran que la existencia de antropofagia es justificación sobrada para iniciar la guerra justa contra cualquier nación. Pero, además, en la obra de González Eslava, el diablo cojuelo es, como señala Greer (2008.91) doblemente antropófago pues se come a los caníbales.

A pesar de ser tan avieso, Cojín no convence a unos aliados que no esperan gran habilidad guerrera de un cojo. Al menos, indica Príncipe consolándose, “a falta de pan, buenas son tortas. Si no sirviere de corredor, por ser cojo, servirá de perro de muestra”. La desconsideración desata la furia del luciferino personaje quien, aún lisiado, se reclama sin igual: “miren que soy persona de honra. Y que tengo cuatro pelos del diablo, que uno tengo más por ser cojo, que no hay ave que en ligereza me iguale, ni ánimo, ni maña como la de Don Cojín, que está presente.” (González Eslava 1877.214) Con estas palabras, vindicando su honra, el diablo se sitúa plenamente en la tradición hispana pues reclama para sí los mismos privilegios que tenían los hidalgos, uno de los cuáles era el hacerse llamar “don”. Pero, Halagüeña está ya en otra sociedad, en otro continente, y tales atribuciones le provocan hilaridad: “¡Triste de mí! ¿Qué, Don tiene, señor Cojin?” Y a tan directa pregunta responde el interpelado diciendo: “Don, y aun redón, y si fuere menester, torondón haré a quien me enojare, que llenos tenemos los rincones del infierno de Dones, que no se hace allá caso de ellos.” (González Eslava 1877.214) Si inicia así una digresión respecto del argumen-



to principal del texto que sirve para desarrollar una dura crítica al intento por parte de algunos criollos de trasplantar a la nueva sociedad, que se quiere más igualitaria, algunos de los vicios de la europea. Cabe recordar al respecto que pocos años antes de que González Eslava abordara la escritura de este texto, en concreto en 1573, Felipe II había concedido a los conquistadores y primeros pobladores la condición de hidalgos, con independencia de cual fuera su origen. Como consecuencia, el tratamiento de “don” comenzó a generalizarse entre cualquier persona que se considerara de elevado estatus social, político o militar, incluyendo, por supuesto, a los encomenderos. Tal vez por ello, tras reconocer Don Cojín que tal título no garantiza ninguna idoneidad moral pues “llenos tenemos los rincones del infierno de Dones”, denuncia Remoquete, el paje de Doña Murmuración, la compra-venta de títulos a los que cualquiera con dinero puede acceder: “dice verdad el señor Don Cojín, que tres aposentos vide llenos de Dones, hasta las vigas, y a mi me daban uno, porque me llamase Don Remoquete, y me dijeron que si habría acá quien los comprase, que los darían baratos. Algunos Dones había mohosos.” Es más, señala Príncipe que “cunden los Dones como mancha de aceite: bien les parece a las damas; ornato es pomposo, como cuero lleno de viento”, (González Eslava 1877.215) es decir, de nada sirven tales títulos en una sociedad que se quiere nueva y sin las ataduras de la antigua. Sin embargo, para quien procura el mal, como el diablo, son una bendición ya que “no es viento para nosotros, que con ellos se hinchan las velas de la vanidad, y van a dar al través a las islas de los Ladrones, que somos nosotros”, una aduana, por lo demás, indica Príncipe, “donde pagarán los derechos doblados.” (González Eslava 1877.215)

En tales conversaciones andan cuando el Príncipe descubre una ballesta singular que tiene el chichimeca, Cojín. No es extraño que se maraville de su traza pues, indica el cojuelo, está elaborada en el mismo infierno por Judas con madera del árbol en que se ahorcó. ¿Puede para un cristiano haber desdoro mayor que identificar el arma que portan los chichimecas con un producto salido de las manos de quien entregó al propio Cristo? Difícil será. Quizá por ello advierte Cojín de la eficiencia de los ataques chichimecas que tales armas portan: “la puntería es a cudiciosos, que para ellos la traigo asestada, que no saldrá tiro avieso con la puntería de la codicia de Judas, y a toda caza se puede aplicar, que de golpe o de recudida lastiman los buenos ballesteros.” (González Eslava 1877.215)

Sabiendo que “a toda caza se puede aplicar”, esto es a cualquier grupo que se encuentre a tiro de los chichimecas, unos y otros van preparándose para la montería. Por un lado los defensores de las aves divinas. Por otro los que las acechan que, ade-



más, de las muchas armas explícitas tienen un adicional estímulo en el cansancio de unos conquistadores que ven que tras años de pelear no han avanzado tanto como quisieran y en el disgusto que genera el ver que son otros los que se llevan los beneficios de su sacrificio. De hecho, más adelante, se ufanará Príncipe de tener un arma irresistible: “¿sabéis con qué los encandilo? Con el deseo de volver a España”. (González Eslava 1877.231)

Las virtudes se aprestan a la defensa. Prudencia avisa de la peligrosidad del enemigo:

“Pues ese cuidado tomas,
 Di que sean esas gentes,
 Prudentes como serpientes
 Y simples como palomas.
 Que la sierpe sabe tanto
 Que se sabe defender
 Cuando la quiere empecer
 El mágico con su encanto.
 Ella se remedia sola
 Por instito que ha tenido,
 Pone en tierra un oído
 Y al otro su cola.”

Sinceridad también acude a la defensa:

“La Carne, Mundo y Plutón
 Ponen siempre sus espías;
 Velad las noches y días,
 No caigais en tentación.” (González Eslava 1877.233)

Aunque los defensores hacen lo que pueden frente a tan terribles chichimecas que, nuevamente vuelven a ser identificados con Mundo, Carne y, además, Plutón, finalmente, estos logran romper el cerco de las virtudes y adentrarse en el interior del jardín donde tantas maravillas hay. Por eso presume Halagüeña de que “terrible es el estrago que hemos hecho; no ha salido tiro mal empleado; todos han sido con efecto, pues tanta caza hemos muerto.” Príncipe no desperdicia la ocasión y arenga a los suyos diciéndoles que se comporten como se espera de los chichimecas: “la caza que queda herida es sin cuento. Coman todos, saquen el vientre de mal año; pues se han señalado, reciban el premio.” (González Eslava 1877.233)



Colofón

El bosque divino, como *Los siete fuertes*, son una doble alegoría de las necesidades espirituales y materiales de la sociedad virreinal. La guerra contra los chichimecas sirve de pretexto en uno y otro caso para transmitir los valores morales, sociales y políticos de la clase dominante. Por tal motivo, aunque en *Los siete fuertes* no haya victoria clara, asumiendo que el cristiano es libre de optar por el reino de Dios, vale el Imperio, o quedarse fuera de él (y morir a manos de los chichimecas), en el caso de *El bosque divino* el final no quiere dejar lugar a dudas: quien se confía al orden social establecido por la incipiente colonia, se resguarda bajo el poder imperial. Así, mientras las malvadas potencias que atacan el alma, es decir los chichimecas que resisten contra la invasión de sus territorios, se alegran de sus victorias, cuando están, en la obra, disfrutando de su botín, aparece el Ángel de la Guarda enviado por Cristo a revertir los términos de la disputa. Acompañado por las virtudes, y tras enumerar numerosas vidas de santos y santas que han de servir de ejemplo al buen cristiano, logra “rendir los vicios”:

“Toquen trompas y clarines,
 Canten divinas canciones;
 Tronos y Dominaciones,
 Ángeles y Serafines
 Den al Señor bendiciones.” (González Eslava 1877.238)

Por el camino han dejado ambas obras, y otras que aquí no he mencionado, una imagen estereotipada de los chichimecas como la suma de todas las negatividades. Los chichimecas que fray Guillermo de Santa María y Alonso de Ponce descubrieron como multiversos son presentados en el teatro de González Eslava y otros autores de la época, y aún de años después, como un grupo homogéneo, sin diferencias interiores, del que todos los males pueden predicarse. Las páginas precedentes apuntan, por tanto, cómo algunos de los discursos negativos que las élites intelectuales estaban generando, traspasaban al conjunto de la sociedad a través de algo tan popular como las representaciones teatrales que tenían lugar en las principales festividades en todas las ciudades de la nueva sociedad. Así pues, el teatro es un elemento indispensable para conocer los motivos por los que durante décadas, y aún centurias, el término chichimeca ha constituido en gran parte de la sociedad mexicana uno de los más utilizados sinónimos para referir todo aquello que se considerara nocivo.



Referencias bibliográficas

- Aracil Varón, Beatriz. 2008. "Teatro evangelizador y poder colonial en México". *Destiempos.com*. Año 3-14 (marzo-abr. 2008), pp. 220-234 <http://www.destiempos.com/n14/aracil2.pdf>. [Disponible en <http://hdl.handle.net/10045/21519> Fecha de consulta: 6-2-2014].
- (De) Benavente, Fray Toribio. 2003 [1541] *Historia de los Indios de la Nueva España*. (Ed. Claudi Esteve Fabregat). Madrid: Dastin.
- Carrillo, Alberto. 2000. *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis. 2 vols.
- Carrillo, Alberto. 2006. *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán-Universidad Pontificia de México. 2 vols.
- Díaz del Castillo, Bernal. 1992. [1568] *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. [Textos comparados del Códice Autógrafo de 1568 y de la edición de Alonso Remón 1632] Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. 3 vols.
- Fábregas, Andrés. 1986. *La formación histórica de una región: los Altos de Jalisco*. México: CIESAS
- Frenk, Margit. 1989. "Introducción", en González Eslava, Fernán. *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas*. Ed. Margit Frenk. México: El Colegio de México.
- García Icazbalceta, Joaquín. 1877. "Introducción", en González de Eslava, Fernán. *Coloquios espirituales y sacramentales y poesías sagradas México*: Antigua Librería. Págs. VII-XXXVII.
- García Valencia, Edgar. 2013. "Mundo, demonio y carne. La caracterización del indígena en los coloquios de Fernán González Eslava", en Abreu Vieira de Oliveira, Ester et al. (Orgs.). *Actas del Congreso Internacional el teatro Barroco: textos y contextos*. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitoria. Espírito Santo (Brasil). Págs. 178-183. Disponible en http://literatura.ufes.br/sites/literatura.ufes.br/files/field/file/teatro_barroco_textos_y_contextos.pdf#overlay-context=pública%25C3%25A7%25C3%25B5es-eletr%25C3%25B4nicas
- González de Eslava, Fernán. 1877. [1610] *Coloquios espirituales y sacramentales y poesías sagradas* (ed. García Icazbalceta). México: Antigua Librería.
- Greer, Margaret. 2008. "La caza sacro-política de *El bosque divino* de González Eslava a Calderón" en Arellano, Ignacio y José Antonio Rodríguez Garrido (Eds.) *El teatro en la Hispanoamérica colonial*. Centro de Estudios Indios Universidad de Navarra-Ed. Iberoamericana. Págs. 75-98
- López Mena, Sergio. 2000. "Visión del indio y de la vida social en el teatro de Fernán González de Eslava." En Quiñones Melgoza, José. *Tres siglos. Memoria del Primer Coloquio Letras de la Nueva España*. México: UNAM. Págs. 23-30.



- Mariscal Hay, Beatriz. 2004. "Del contexto histórico al contexto literario: Observaciones sobre los 'Coloquios Espirituales' de Fernán González de Eslava", en Marrero-Fente, Raul. *Perspectivas transatlánticas en los estudios coloniales hispanoamericanos*, Madrid, Verbum, pp. 93-102.
- Rivera, Octavio. 2007. "Sobre fiestas y 'salvajes': En Nueva España en el siglo XVI", en *La Palabra y el Hombre*, Tercera época, octubre-diciembre 2007, N° 2, p. 49-52. Disponible en <http://cdigital.uv.mx/handle/123456789/28716> (consultado 27/01/2014).
- Ciudad Real. Antonio. 1976 [1584-1589]: *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España o Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes* México: UNAM.
- Powell, Phillip W. 1971. *War and Peace on the North Mexican Frontier: A Documentary Record*. Vol. I. "Crescendo of the Chichimeca War" (1551-1585). Madrid: José Porrúa Turanzas.
- Powell, Philip W. 1977. [1975] *La Guerra chichimeca (1550-1600)*. México: FCE.
- Powell, Philip W. 1987. "Génesis del presidio como institución fronteriza", en *Estudios de historia novohispana*. Vol. 9:19-36
- Powell, Philip W. 1997. [1977] *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*. México: FCE. 1ª Reimp.
- Rosaldo, Renato. 2006. [1978] "Retórica del control: los ilongotes vistos como bandidos naturales e indios salvajes", en Díaz Cruz, Rodrigo (ed.) *Renato Rosaldo: Ensayos en antropología crítica*. México: Juan Pablos-UAM-Iztapalapa. Págs.273-291.
- Santa María, Fr. Guillermo. 2003 [1575-1580] *Guerra de los chichimecas*. Ed. Alberto Carrillo. Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán-Universidad de Guadalajara-El Colegio de San Luis. 2ª ed.
- Shelly, Kathleen. 1982. "El teatro en la América Hispana durante el siglo XVI", en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*. Vol. VII-1: 89-101.
- (De) Torquemada, fray Juan. 1969 [1615] *Monarquía indiana*. Vol. III. México: Porrúa.

Antropología





De trashumantes a sedentarios ¿Autonomía o control? de la cultura pastoril en el altiplano potosino

María Isabel Mora Ledesma
El Colegio de San Luis

Introducción

El presente escrito fue presentado como ponencia en el *IX Encuentro del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca* celebrado en Tepic Nayarit en noviembre de 2011, como parte del avance de investigación del proyecto sobre ganadería trashumante que llevamos a cabo en El Colegio de San Luis. El objetivo fue reflexionar sobre el impacto de la política neoliberal implementado en las sociedades rurales y la forma de vida de los actuales habitantes de lo que denominamos la Gran Chichimeca. El escrito se sitúa en las sociedades pastoriles que han visto afectada su actividad a partir de la modificación del artículo 27 constitucional que abre al mercado de tierras a los núcleos agrarios y con ello a la apropiación de las tierras por parte de las empresas agroempresariales y mineras en zonas ganaderas de esta región. Tomamos el caso del altiplano potosino, donde actualmente 17.000 familias han visto afectada sus formas de vida a partir de políticas de reducción del ganado ante la falta de tierra para las movilidades temporales, quedándoles como alternativas la emigración y el empleo temporal en las empresas. Por lo que estos grupos resisten y persisten ante los embates de la política neoliberal, viendo mermada su actividad productiva asociada a la forma de vida de estas culturas norteñas.

Sobre la idea vida Nómada

El desierto tiene múltiples nociones que tienen que ver con el sentido e interés de quienes lo viven. Desde esta perspectiva el objetivo es mostrar lo que el desierto significa para un sector que su supervivencia depende de las condiciones climatológicas y ecológicas que les proporciona este medio geográfico: los pastores trashumantes.



La relevancia simbólica del desierto, es una lucha entre lo sedentario y lo nómada; entre el espacio abierto y cerrado, lugar de pruebas y tentaciones, como zona de castigo, como tierra de paraíso y libertad, y como sinónimo de esterilidad y de seco, (secar como castigo, secar como esperanza, seco como enfermedad, lo seco como fastidio y lo seco como golpe) lo que le da un sentido y un significado distinto a la sequía que se manifiestan en distintas conceptualizaciones en torno a las relaciones entre sequía, precipitación del agua, el clima, la vegetación, los pastos, los animales y el agua, que se edifica como el principal alivio y esperanza (Mancera, 2009:57) El conocimiento de los ciclos temporales es fundamental para la vida de estas sociedad tal como explicaba Kirchhoff:

“Los cazadores recolectores del Norte de México tenían un gran conocimiento y aprovechamiento del entorno en el que vivían, donde la recolección y la caza eran la base de la existencia. Actividades que seguían un determinado ciclo anual; las tunas, el mezquite, los agaves, frutas, raíces y excepcionalmente semillas constituían la base de la alimentación regido por las temporalidades; se aprovechaba la miel, se cazaban liebres, conejos, venados, “lo característico de esta zona es sobre todo el hecho de que el indio comía casi todos los animales (ratones, tuzas, etc.)” (Paul Kirchhoff, 1943)

Al respecto López Austin (1985) señala, que los aridamericanos y oasisamericanos se ubicaron en el noreste de México y suroeste de los Estados Unidos; practicaban una difícil agricultura a secas, valiéndose de técnicas elaboradas enfrentaban el ambiente hostil, no obstante, “sus tradiciones, creencias, movimientos demográficos, interrelaciones, les permitía la persistencia de sus formas de vida.

Esta forma de vida ha sido vista como “salvaje” que sitúa a los sujetos en estados de ignorancia e inconsciencia y carentes de organización social, sin que norme “el buen vivir”. Esta perspectiva persiste desde los procesos de colonización en el contexto de que se llamó la *Segunda Conquista* (Carrillo, 2003) es decir, la colonización de Tierra Adentro, que era los confines de que se llamó territorial y culturalmente la Gran Chichimeca. Ejemplo de esto es la visión de Fray Guillermo de Santa María, misionero agustino preocupado por la pacificación y destino de los grupos pobladores de esta vasta región, el misionero daba como solución para la paz la sedentarización de los grupos nómadas, como medida justa para acabar con la guerra e imponer a los chichimecas en la norma del “buen vivir”¹

¹ Textos retomados de la obra rescatada y paleografiada por Alberto Carrillo (2003) escritas por Fray Guillermo de Santa María, sobre la vida y costumbres de la nación chichimeca.



Porque no les da pena dejar su casa, pueblo, ni sementera pues no lo tienen antes les es cómodo huir solos de por sí como animales o aves de rapiña que se juntan para mejor mantenerse y hallar su comida, y así nunca se juntarían si la necesidad de la guerra no les complace vivir juntos”. (Carrillo, 20013; 75-76)

Proponía repoblar el valle de San Francisco, entrada al Tunal Grande, siguiendo el modelo de Pénjamo y Sichú, donde se enseña a los indios a cultivar la tierra y ejercer oficios manuales:

“Poblarlos en tierra llana, dotrinarlos en le ley de dios y buenas costumbres dándoles todos los medios posibles para que consigan este fin que algunos de ellos proveerlos de los cosas necesarias para el sustento de la vida humana, de comer y vestir hasta que sepan hacer y basta solo un año para obligar a un bárbaro. Porque a fuerza de buscarse que comer el hambre le compele a ello y tomarlo onde lo halle”(Carrillo, 2003:75-76)

Y continúa:

“Sería necesario poner entre ellos quien les muestre cultivar la tierra y a otros oficios mecánicos, como ollereros, carpinteros, albañiles, y a sus mujeres a hacer tortillas o pan, hilar y tejer, porque ellos y ellas ninguna de estas cosas saben hacer. Compelerlos a que hagan casas y que vivan y duerman en ellas: Y desusarlos de sus comidas silvestres, porque sin duda estas cosas son las que los afieran, y hacen tan brutos. Enseñarles a mantener justicia y castigar delitos, y que ellos entre sí mismos lo hagan. Que, cierto, ejercitándolos en estas cosas no hay duda, sino que dejen de robar y asienten en mejor modo de vivir, que es el que se les da”. (Carrillo, 2003:75-76)

Proyecto que revela la clave de su propuesta para la paz con los chichimecas, que incluía el futuro de las minas en tierra del norte, las estancias ganaderas y los regadíos de la región.

Si bien, los textos, en este caso de la *Guerra Chichimeca* han sido vistos desde la perspectiva histórica, es necesario un análisis diacrónico que conduzcan a actuales debates sobre el indigenismo, los movimientos étnicos y los derechos de tierra y recursos de los actuales pobladores de las zonas colonizadas. Al respecto Pedro Tomé en el preámbulo a la obra de Fray Guillermo de San María (2003: 25) menciona: “la postura del agustino se sitúa como antecedente directo de la teoría de la “aculturación inducida” que defendiera Aguirre Beltrán y que fue practicada durante un lapso considerable por las autoridades mexicanas.” Y que ejemplifica a partir del siguiente texto del antropólogo:



“La acción indigenista tiene por propósito intervenir en esas formas de vida [indígena], suministrándoles a las comunidades subdesarrolladas los medios que les posibiliten para superar sus condiciones actuales y concurrir así a la integración nacional [...] La utilización de dirigentes {indígenas} no implica necesariamente el fortalecimiento de la estructura política-social propia de los grupos étnicos subdesarrollados, sino el uso de elementos clave de la comunidad para adiestrarlos en las formas de organización nacional y, por ese medio, inducir primero y consolidar después, las innovaciones culturales” (Aguirre-Beltrán, 1992:182-183, en Tomé 2003:25)

Siguiendo esta perspectiva de la política implementada por los gobiernos posrevolucionarios, en la cual la antropología tuvo un papel protagónico que legitimaba las medidas integracionistas en la década de los cincuenta y que dio pie a la intervención a partir de los procesos de aculturación que se suscitaron hasta los años ochenta del siglo pasado.

El proceso de sedentarización. El Neoliberalismo

En la década de los noventa un nuevo colonialismo emerge, “el neoliberalismo” surgido entre los ochenta y noventa como modelo hegemónico con dominio del capital financiero sobre el productivo. Lo que devino en una fase de la internacionalización del capital conocida como globalización cuyos rasgos son el dominio de los mercados productivos y financieros, repartición económica del mundo y su apropiación del valor producido en los países subdesarrollados. (Dabat en Rubio, 2014)

En este escenario los campesinos aparecen como productores que se encuentran de más, cuya producción no es necesaria al sistema, sin embargo, su producción sigue siendo fundamental para alimentar a la población. Por la vía del despojo se logra abaratar en beneficio del capital industrial y agroalimentario. Se trata, dice la autora. Empresas que impulsaron un agresivo proceso de expansión territorial y económica que les permitió dominar las áreas productivas estratégicas en el ámbito mundial (Rubio 2014:108). Es en este sentido que coincidimos con Rubio de que se trata de un nuevo colonialismo de dominio económico, donde las grandes empresas transnacionales y financieras determinan la estructura productiva, las condiciones de producción y el destino de los productos. Por lo que encontramos en estas áreas norteñas un dominio de capital agroindustrial, (prin-



principalmente de producción de jitomate y hortalizas para exportación) y minero que se sobrepone a la producción rural con consecuencias de destrucción y contaminación de los recursos naturales de la región.

Los actuales habitantes de La Gran Chichimeca, constituyen grupos minoritarios, marginados y desvalorados en la sociedad global actual, siguen siendo despojados del territorio que ha sido su medio de sobrevivencia por siglos. Entre estos están los pastores trashumantes. Son el relevo presente de los guachichiles que junto con los guamares, fueron considerados por Fray Guillermo como los grupos más dañosos de la Gran Chichimeca. Con políticas de sedentarización con impactos de emigración hacia las grandes ciudades a través del despojo de sus recursos, se les integra en condiciones de marginalidad y precariedad a las áreas urbanas, despojándolos de sus formas de vida por ser considerada poco productiva. Tierras expropiadas bajo el dominio de los megaproyectos de las empresas trasnacionales, mineras, energéticas y agroalimentarias.

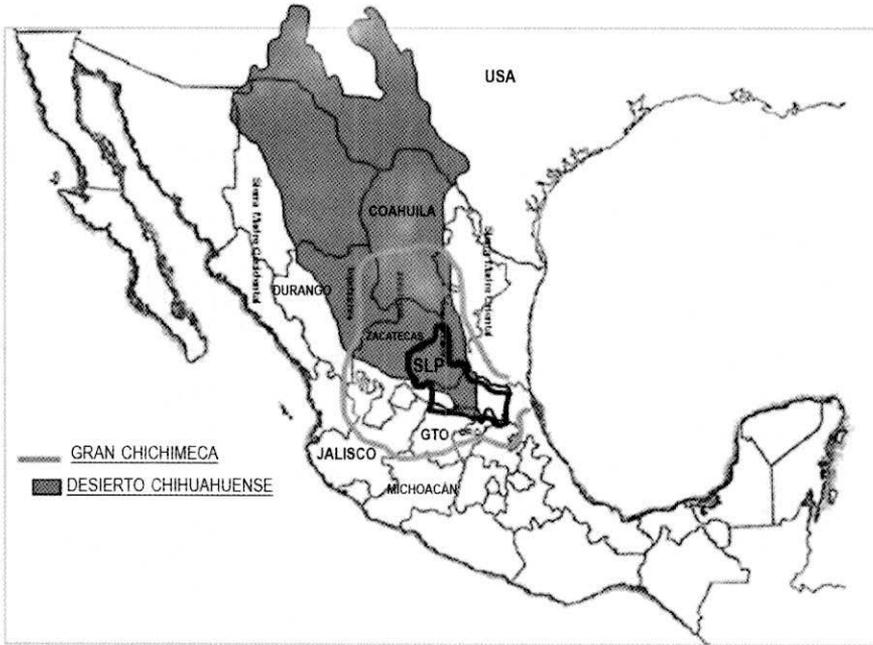
Bajo esta perspectiva de despojo a lo que se ven sujetos, los grupos pastoriles resisten ante los embates del poder de las económicas neoliberales que les ha permitido mantener un sistema de sobrevivencia autosustentable y de equilibrio con el medio ambiente, mismo que describimos.

El desierto chihuahuense

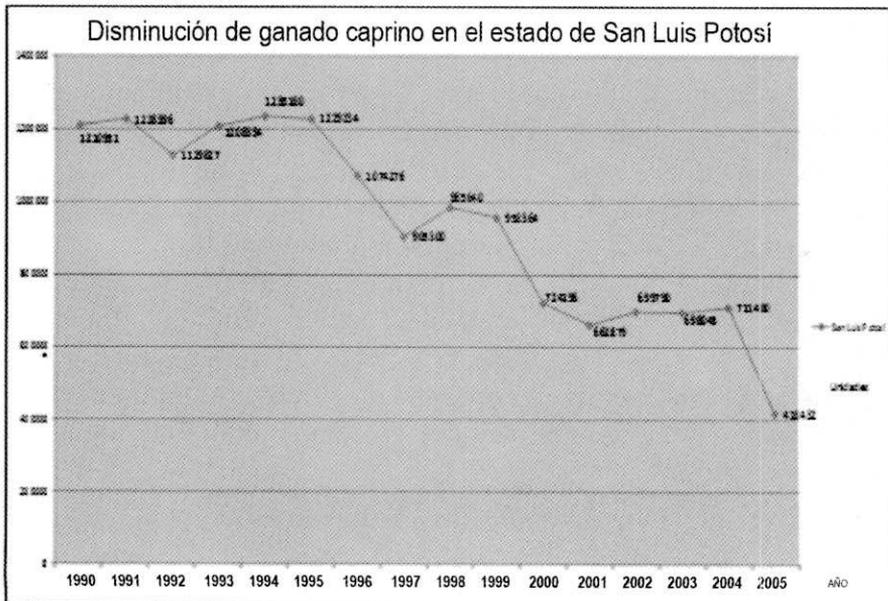
El desierto Chihuahuense Se considera entre las 37 regiones del mundo que cuentan aún con extensiones considerables de áreas silvestres poco perturbadas; con una altitud que varía entre 1000 y 2000 msnm, a lo largo de su eje norte-sur (debido a lo cual es notoria la influencia de las bajas temperaturas comparadas con el desierto sonorense); la precipitación de verano es más importante que la de invierno. Se ubica en la altiplanicie mexicana, entre las Sierras Madre Oriental y Madre Occidental, y en México abarca los estados de Chihuahua, Coahuila, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí y Nuevo León, así como Nuevo México y Texas en los Estados Unidos de América. Es una de las áreas silvestres de clima árido de más alta biodiversidad biológica en el mundo por lo que es considerado como una de las ecorregiones desérticas más importantes, lo cual contradice la idea errónea de que el desierto carece de vida (Salas, Pérez-Taylor, 2004; Giménez, Héau, 2007)



De trashumantes a sedentarios ¿Autonomía o control? de la cultura pastoril en el altiplano potosino



Mapa desierto chihuahuense



Fuente: VIII Censo Agrícola, Ganadero y Forestal. Aguascalientes, Ags. 2009



En el Desierto Chihuahuense encontramos formas de vida descendientes de una historia de movilidades espaciales y estacionales. Desde sus originarios pobladores los grupos chichimecas y posteriormente en la Colonia, el establecimiento de la trashumancia ganadera en la región, hasta las estancias ganaderas que antecedieron a las grandes haciendas que consolidaron el perfil regional y productivo del Altiplano Potosino. Ulteriormente con el proceso revolucionario y la dotación de tierras ejidales se fue modulando una actividad que se cristalizó predominantemente en unidades domésticas de producción ganadera extensiva. (Guzmán, 1999: 57).

En vasta región del Desierto Chihuahuense las cabras tuvieron una excelente adaptación y actualmente aportan el 50 % de la producción nacional.

La producción caprina en nuestro país, desde que los españoles las introdujeron en el S XVI ha sido una actividad tradicional muy ligada al desarrollo cultural de las sociedades que la practican.

Las cabras y su producción

La producción de cabras en el país ha sido una actividad invisible, asociada a la pobreza de los campesinos. No obstante, de representar un medio de ingreso y fuente de alimentos para numerosas familias campesinas, principalmente en las zonas áridas y semi-áridas del norte de nuestro país.

Hace 10 años México tenía 9,068440 cabezas de ganado caprino y 320000 unidades productivas, lo que colocaba al país en la segunda nación de América y la doceava del mundo de producción caprina. Las cifras del último Censo Agropecuario (2007), esta cantidad se redujo a más de la mitad con un registro de **4137504²**, cabezas y **251.262** unidades de producción. Con una fuerte tendencia a la baja.

Los sistemas productivos que predominan, aunque están declinando, son los extensivos. Éstos emplean tierras muy poco productivas, en donde la caprinocultura es la actividad más viable para aprovechar la poca producción de materia vegetal de los medios áridos y semi-áridos. Como consecuencia de esa aptitud competitiva en condiciones precarias, se ha asociado a la ganadería caprina con la pobreza.

² Los datos son estadísticos y se toman como indicadores, ya que en el trabajo de campo se comprobó un ocultamiento del número real de ganado por parte de los ganaderos, debido a diversos factores, entre ellos a la limitación de 200 cabras como máximo.



Familia de pastores en el altiplano potosino
Fotografía Isabel Mora

La persistencia de esta actividad está ligada al manejo que por generaciones se ha transmitido entre los grupos de pastores que se retoma de tiempos milenarios:

“La trashumancia es el sistema de pastoreo que consiste en el desplazamiento alternativo y periódico de ganado entre dos regiones de clima diferente para aprovechar los ciclos biológicos de los pastos. Así los factores climáticos son los determinantes para el empleo de esta técnica pastoril. Tres son los elementos que se combinan en la trashumancia: el territorio (pastizales y la comunicación entre ellos), el pastor y su cultura, y por último, los animales y los productos que de ellos se obtienen. (Grande, 1987: 368) Generadora de una cultura que aporta un valor diferenciado por sus consecuencias en la modulación del paisaje, gestión del territorio, aspectos jurídicos (herencia), y aspectos no materiales (tradiciones, religión, etc.). Las vías pecuarias como recurso patrimonial, por su parte, son elementos básicos de infraestructura ganadera, donde discurre el tránsito ganadero” (Revista Especializada. Jornadas de Trashumancia 2001)



Trashumantes neuquinos y altiplanenses
Fotografía. Isabel Mora

El sistema trashumante en el altiplano potosino

La trashumancia, en el altiplano potosino es un movimiento recurrente, pendular y funcional. La periodicidad del movimiento está determinada por los ciclos de lluvias y secas y las actividades desarrolladas en las unidades domésticas de producción se ajustan a ellas. Esto origina un cambio temporal de asentamiento en la época de secas (noviembre-febrero) seguido por una situación de retorno que da comienzo a un nuevo ciclo. El sistema trashumante queda eslabonado con el relieve, con el clima y con la receptividad de los campos.

El ciclo de lluvias y secas es el que determina el periodo de las movilizaciones para los chiveros del altiplano. Las trashumancias inician en el mes de septiembre, cuando está por terminar el periodo de lluvias. Los ganados se mueven hacia alturas de 2000 y 2500 msnm en busca de pastos y fuentes de agua. Todos los chiveros con hatos de más de 100 cabezas tienen majadas. Las majadas son espacios que ocupan temporalmente en la sierra donde instalan los corrales y viviendas provisionales. Por lo general la familia se transporta en camionetas en donde llevan los enseres necesarios para la temporada que abarcará entre 4 y 5 meses. Los transportes también son ocupados como dormitorios, sobre todo por las familias donde hay niños pequeños para evitar ser atacados por algún animal como los coyotes o víboras.



A este periodo de movilidad que abarca de Septiembre-enero-febrero la gente le llama la época “buena”; de “Ganancia”:

“porque se dio el maíz, se dio la pastura, el pasto ya está espigado (macizo)”; “el ganado esta gordo, está lleno está contento”; “nosotros no invertimos nada todo ese tiempo, es la época más descansada”; “el ganado está contento se duerme, y uno dice qué hago el ganado le da tiempo a uno de hacer otras cosas”. (Chivero altiplanense)

En la sierra, la ordeña y elaboración de quesos se complementa con la recolección de lechuguilla³, y de especies vegetales, la caza de rata y armadillo para la alimentación. Es la mejor venta para el cabrito y los quesos. Es la etapa de la certidumbre.

En el mes de febrero, en el estiaje se lleva a cabo el descenso de las chivas a los ranchos. En este periodo los niveles del agua son muy bajos e inicia el periodo de la restricción para prevenir la escasez de agua y pastos, la incertidumbre ante la lluvia. Si en mayo no llueve inicia la sequía. Por lo que es el tiempo más difícil para los pastores: tiempo mítico y ritual, le realizan las “pastorelas”, las “rogaciones” incitan a la colectividad para unificar al grupo y genera sistemas de reciprocidad y ayudas mutuas entre las familias, parientes y vecinos. Las chivas permanecen semi-estabuladas, en la noche pernoctan en el corral y de día se sacan a pastorear a las inmediaciones del rancho. La alimentación se complementa con nopal, maguey, palma y rastrojo (si tuvieron cosecha) y algunos tienen que comprar el alimento.

Este periodo se alarga hasta el inicio de las lluvias las cuales son muy inciertas y pueden prolongarse hasta los meses de junio-julio. Con las lluvias inicia la siembra del maíz y frijol para autoconsumo. La mayoría son tierras de temporal y los campesinos tienen entre una y dos hectáreas de tenencia ejidal. Es el periodo de la de la esperanza de ahí el dicho de algunos chiveros: “El que siembra y cría gana de noche y de día”. Con las lluvias proliferan los matorrales y los pastos y con ello el ciclo del alimento.

³ Agave de fibras duras y delgadas de donde se saca el ixtle (que crece en las partes más altas) que venden para la elaboración de lazos, cepillos, tapetes, costales, etc. El grupo familiar, incluyendo los niños participan en el tallado de lechuguilla para obtener la fibra de ixtle



Los pastores trashumantes en el altiplano potosino

El territorio ganadero en el norte de San Luis Potosí es un espacio construido histórico y socioculturalmente en función de la distribución de tierra por los distintos gobiernos que se ha ido desarrollando como un espacio discontinuo y diferenciado, en términos de la tendencia ganadera.

Desde esta perspectiva el altiplano potosino, se conforma como el territorio en donde 17 mil familias⁴ viven de la producción de cabras. Efectúan movilidades anuales a ecosistemas más benignos, resultado de las bajas precipitaciones y períodos muy prolongados de sequía. El cuidado, traslado y organización de los rebaños se realiza en forma familiar con fuertes apoyos de parentesco. En esta zona, cada localidad tiene derecho al uso del territorio y por ende a sus recursos naturales -pastos, aguajes⁵, fauna y flora- dentro del régimen ejidal, por lo que la estructura de administración y distribución de las tierras está vinculada a la distribución de esos recursos naturales.

Este un territorio de 1,607,968 hectáreas hace 10 años pastaban cerca de 900.000 cabras, actualmente se cuantifican cerca de 400,000 cabezas, con una fuerte tendencia a su disminución.

La región ganadera se compone de once municipios y 225 ejidos constituidos por localidades de menos de 500 habitan-

⁴ Censo Agropecuario 2007

⁵ Excavaciones para colectar el agua de lluvia.



tes en asentamiento muy disperso. Estas localidades o “ranchos” se componen de 8 a 10 familias extensas vinculadas por parentesco que mantienen un sistema económico mixto basado principalmente en la ganadería, agricultura, caza y recolección. Por lo regular tienen hatos de ganado de 10 a 200 cabras, cuya cantidad determina el número de miembros en edad para cuidarlas. La producción es de temporada para carne en la venta del cabrito y leche para la elaboración de quesos.



Los pastores en el altiplano potosino luchan y persisten para poder llevar a cabo esta actividad. Ellos dependen de las condiciones territoriales y climáticas mediante movilidades cíclicas que garantizan su reproducción. En años recientes la organización y producción pastoril ha padecido los embates de las intervenciones del estado a partir de programas de “apoyo al campo” que lejos de proporcionar las bases para el desarrollo de la actividad caprina, han restringido y limitado la práctica pastoril haciendo que deje de ser una alternativa de vida para la región. A pesar de ello, se advierte una tenaz perseverancia, reflejada en el apego a las cabras, al trabajo ganadero y al territorio como factores referenciales de la identidad ganadera de esta región. Considero que la producción de chivas en la región es una forma de vida que se debe analizar como tal, que ayude a las posibilidades de su mantenimiento y sobre todo de la cultura que lleva asociada.

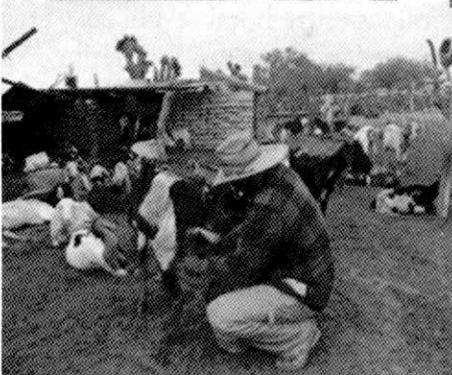
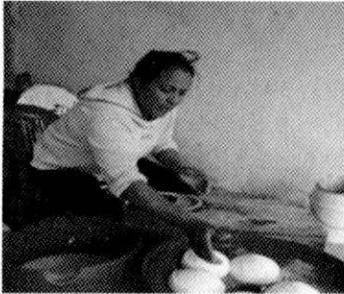


Municipios Ganaderos

1. Vanegas
2. Cedral
3. Real de Catorce
4. Matehuala
5. Villa de Guadalupe
6. Charcas
7. Guadalcázar
8. Villa Hidalgo
9. Venado
10. Moctezuma
11. Villa de Arista



San Luis Potosí





La relación recíproca hombre-cabras-naturaleza

Como se ha explicado, el ciclo anual de trashumancias en el medio natural, proporciona una forma de vida y de significados en torno a la supervivencia de los chiveros del altiplano. Ellos mantienen una relación social con la naturaleza respetando el entorno y su ciclo de recuperación con los animales, a partir de su conocimiento y manejo y como decía una mujer: “es también el cariño con el que uno los cuida”. Para los chiveros es una estrategia adoptada hace más de 500 años que implica la perdurabilidad del ganado como base del sostenimiento de la población en una relación de carácter horizontal de intercambios entre hombre-chivas y entorno.

El carácter de las relaciones entre los hombres y los no humanos (plantas, animales) está ligado al tipo de intervención o modificación necesarias en las formas de producción particulares de una sociedad (Godelier, 1989). Como indica este autor es necesario llevar a cabo un cuidadoso análisis del sistema representacional del entorno, tal como lo construyen los individuos y grupos de cada sociedad dada, ya que es la base de tal representación como dichos individuos y grupos actúan sobre su entorno. En este mismo sentido Descola, (1996,19) propone no separar las modalidades de utilización del medio de sus forma de representación. Solamente con esta condición se puede explicar por qué procedimientos la práctica social de la naturaleza se articula al mismo tiempo con la idea que una sociedad tiene de sí misma, de su medio ambiente y de su intervención sobre este medio ambiente.

Los entornos naturales presentan siempre aspectos materiales y aspectos mentales. Lo que interesa ver es la parte conceptual de lo real. El ciclo anual de movilidad o trashumancia, proporcionan un medio natural y ritual para mantener una relación social con la naturaleza y los animales, cuya estrategia milenaria implica la perdurabilidad del ganado como base del sostenimiento de la población en una relación de carácter horizontal de intercambios simbólicos entre hombre-chivas y entorno.

Desde la perspectiva antropológica el tema de las cabras nos da cuenta de la relación del hombre con el mundo natural, y como menciona un pastor: “sin cabras no hay nada, no hay trabajo, no hay leche, no hay quesos, no se reproducen las plantas, no habría nada que hacer....”

Bajo esta perspectiva la orientación generalizada de los cabreros de apego a las cabras, y en torno a ella se valoriza el territorio, el tiempo, el agua, la lluvia, los pastos, tal como nos narra un pastor: “el ganado es mi mayor tesoro”, “no solo es trabajarlas sino proporcionarles dedicación y cariño”. “Estamos agradecidos aquí le hayamos y aquí le damos”.



Estas son algunas de las ideas que permean la voluntad de permanecer en esta actividad.

La obstrucción de la práctica ganadera

La disminución o **cabricidio** ha estado asociada a la forma de propiedad de la tierra que se modificó mediante cambios en La Ley Agraria en el país en 1992, y se trastocó la estructura ejidal como posesión social y colectiva de la tierra. El Programa gubernamental de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), fue el instrumento jurídico que el gobierno de la República llevó a cabo para la regulación y privatización de la propiedad social. Este programa tuvo como objetivo la parcelización de la tierra de uso común por cabecera ejidal que permitió los títulos privados de la tierra. Esta medida cercó y redujo el territorio de uso común para pastoreo, y lo circunscribió a los límites ejidales. Esta política afectó la movilidad de los ganados e impidió realizar las trashumancias anuales en los periodos de estiaje. La voz de un chivero ejemplifica lo anterior:

Lo más que podemos tener son 300 chivitas, no se pueden cuidar más, la sequía viene muy dura y la tierra es ya poca. Antes se podía tener hasta 1000. Aquí eran tierras del ejido, ya no es ejido, nos dan permiso los dueños de la hacienda (chivero del Ejido El Epazote)

Adicionalmente a lo anterior, la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (SAGARPA) estableció una normatividad que limita el número de cabezas a 200 por unidad doméstica, bajo el argumento de que cada unidad animal (equivalente a seis cabras), requiere un promedio de 25 a 30 hectáreas por las condiciones de desertificación de esta región. Esto ha llevado a un ocultamiento de la información por parte de los ganaderos ante el temor de que les quiten el ganado. Este control se hace conjuntamente con el PROGRAMA, iniciado en 2004 para apoyar a los caprinocultores. Posiblemente para contrarrestar la tendencia de ocultamiento, en el 2008 se les comenzó a otorgar 65 pesos por cada cabra que registraran. Antes de esa fecha, los chiveros no contaban con ningún tipo de apoyo gubernamental, lo anterior resalta ante el dato de que hay 169 programas registrados gubernamentales para el campo y ninguno iba dirigido a la caprinocultura. Algunos gobiernos municipales prohíben las trashumancias y evitan los asentamientos en majadas, ya que, según ellos, esto da lugar a que se formen nuevos asentamientos. La tendencia estatal es evitar los asentamientos dispersos y concentrar a las poblaciones bajo el argumento de llevarles los servicios básicos.



La nobleza de la caprinocultura radica en que puede realizarse en las condiciones más adversas, siempre y cuando se tengan los conocimientos adecuados para su manejo. No obstante, el personal de SAGARPA, considera que existe una despreocupación y negligencia de los ganaderos ante el manejo sanitario y técnico, y culpa a los ganaderos por la degradación de los agostaderos. Los funcionarios perciben a los cabreros como sujetos que “carecen de una cultura ambientalista”, “como irresponsables para reforestar los agostaderos”, “no les interesa progresar” y de que “les hace falta una mentalidad productiva hacia el mercado...”

Existen algunas organizaciones de caprinocultores fomentadas por el gobierno para tener acceso a los apoyos. Sin embargo, La mayor parte de los ganaderos, ya sea por temor, por su dispersión y aislamiento, o por no tener acceso a la información oportuna, permanece al margen de estas ayudas gubernamentales.

En el siguiente esquema se ejemplifica cómo la falta de tierras para pastar conlleva a un deterioro de los pastos, ante el rápido avance de la privatización de la tierra que está obligando a los pastores a vender los hatos ante la imposibilidad de mantenerlos, fenómeno que conlleva a la emigración de la población joven y a la disminución de esta actividad.



La autonomía como resistencia a manera de epílogo

Señala Castoriadis (2010) que puede haber una sociedad sin estado pero no sociedad sin instituciones sociales, normas sin las cuales no puede haber sociedad, de ahí que la institución es obra humana y en este sentido el hombre es creador de sociedad.



La socialización del sujeto empieza desde su nacimiento y es el principal requisito en el cual se induce al ser humano singular, a través de un aprendizaje y que va robusteciendo su vida, dándole sentido para sí a las partes emergidas del magma (Castoriadis, 2010) de significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez por la sociedad y que son las que comparte con sus propias instituciones particulares.

Desde una perspectiva más abstracta, se trata de la “parte” de todas las instituciones que tiende a la escolarización, al pupilaje, a la educación de los recién llegados –lo que los griegos denominan *paideia*: familia, ritos, escuela, costumbre y leyes, etc.

La validez efectiva de las instituciones está así asegurada de entrada y antes que nada por el proceso mismo mediante el cual el niño se convierte en un individuo social, y no puede convertirse en tal más que en la medida en que ha interiorizado el proceso.

Se abre, entonces, la discusión interminable sobre lo justo y lo injusto y sobre el “buen régimen”. La pregunta eterna en el terreno social: ¿Son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes debemos hacer? Y en un plano individual: ¿Es verdad lo que pienso? ¿Cómo puedo saber si es verdad en el caso de que lo sea?

Estas preguntas, de carácter filosófico, nos llevan a discutir sobre el concepto de libertad. Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar. De ahí nos vincula a la Autonomía, en el sentido de auto-nomos, es decir, darse uno mismo sus leyes por lo que como menciona Castoriadis, la autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, de una manera a la vez individual y social.

Toda institución, así como la revolución más radical que se pueda concebir, sucede siempre en una historia ya dada. Por lo que la creación de las instituciones (normas y reglas) interiorizadas por los individuos, facilitan lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad (Castoriadis, 2010)

Hay, entonces, autonomía política; y esta autonomía política supone que los hombres se sepan creadores de sus propias instituciones. Esto exige que ensayen poner estas instituciones en conocimiento de causa, lúcidamente, luego de una deliberación colectiva. No se puede ser libre bajo una ley si no se puede decir que esa ley es propia, si no se ha tenido la posibilidad efectiva de participar en su formación y en su institución

Bajo el esquema *castoridiano* de autonomía el análisis de la problemática que presentan actualmente los chiveros ante el arrinconamiento impulsado por el sistema económico global, no solo implica el abandono de una actividad sino que



constituye dejar una forma de vida, la *paideia* regulada y organizada por la institución, si puede llamarse así, de la trashumancia. A través de ella, en las sociedades pastoriles el viaje inicial es para aprender todas las posibilidades productivas del territorio, a la vez confirmando los derechos, normas y leyes de la comunidad, de los grupos e individuos que la constituyen sobre todo o parte de los recursos del territorio.

Los grupos pastoriles determinan sus propias reglas para el acceso, el uso, la transferencia y la transmisión de esta forma de vida. Es lo que Lowie (citado en Godelier, 1989) llamó *La propiedad incorpórea en la sociedad primitiva. Las reglas de propiedad* se presentan siempre como reglas normativas que prescriben determinadas formas de conducta y prohíben otras bajo pena de represión y de sanciones. Aspectos que se aprenden de generación en generación y las cuáles se traducen las solidaridades y las reciprocidades que deben poner en juego para la supervivencia del grupo, en estos medios tórridos, donde la vida depende fundamental de los ciclos climáticos.

Por lo que para las sociedades pastoriles está vinculado al de territorio en cuanto éste se define como la porción de la naturaleza y por tanto del espacio sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza a sus miembros derechos estables de acceso, de control y de uso de los recursos que allí se encuentran y que dicha sociedad desea y es capaz de explotar. Es decir, determina de manera democrática (colectiva) el bien común para la supervivencia de estas sociedades.

Estos grupos se resisten a dejar esta forma de vida no obstante, ha desembocado en la expulsión de la población joven quienes no ven alternativas de vida en su zona de origen, emigrando a las ciudades industrializadas como Monterrey y a los Estados Unidos. Esto ha tenido como consecuencia la tendencia al envejecimiento de las unidades de producción. Por lo que no contar con hijos y nietos, las parejas de edad adulta se ven obligados a reducir las cabras manteniendo hatos menores de 50 cabezas. Algunos han optado por mantener el ganado semi-estabulado lo que les proporciona más gasto o contratar algún pastor para que las saque a pastorear, por lo que los ingresos se reducen. La producción de quesos es la actividad primordial de las mujeres y lo que asegura un ingreso cotidiano, no obstante, esta actividad ha sido mermada en la mayor parte de las unidades productivas. Por ejemplo, una unidad productiva con 50 chivas tiene un ingreso mensual de 1,000 a 1,5000 pesos. (10 y 15 dólares). Por lo que estas familias se ven en la necesidad de complementar con otras actividades que generalmente se refiere a la venta de la fuerza de trabajo, como jornaleros o con la emigración.



No obstante, ante esta difícil problemática los ganaderos persisten, luchan y resisten los embates de las políticas públicas enfocadas al agro mexicano, que lejos de fomentar una actividad con historia, conocimientos, experiencia, debido a su desconocimiento, impulsa al abandono de las cabras. Este panorama se complejiza más por los procesos de privatización de la tierra, incluso al otorgar concesiones mineras, en las tierras ejidales en zonas de ganadería extensiva, y se oponen al uso de sus antiguos ocupantes. La ganadería trashumante en la zona, es una técnica con fuertes bases históricas por lo que además de proteger la biodiversidad, mantiene valores culturales asociados, que se perderían definitivamente si la trashumancia desapareciese, ante los problemas que enfrenta relacionados con la intensificación del sector primario y el envejecimiento y el abandono de las comunidades rurales rompiendo una cadena de transmisión de los conocimientos de esta cultura.

Por lo que la sedentarización como política integracionista, tal como la aplicaron a los antiguos pobladores conlleva a la desaparición de una actividad considerada por los propios pastores como de libertad, señalando: “el trabajo de las chivas es muy duro, pero no tenemos patrones, nosotros mismos nos organizamos. Ahora quieren (el gobierno) que ya no las saquemos a pastar”.

“Aun así, la gente que tiene chivas se va a la sierra en esta época de Septiembre a Febrero el ganao está muy gordo porque ya este ya el zacate espigó, ya todo y está macizo, este las hierbas, entos lo que se hace es que el ganado ya donde quiera se puede parar. (Don Benito)

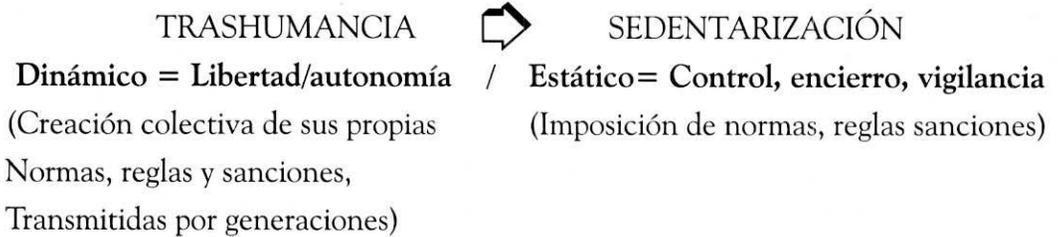
“Para nosotros, el trabajo más duro (con las cabras) son cuando están semies-tabuladas, cuando que dice uno aquí hay que darles de comer, hay que buscarla, tonces si uno tiene que comprarla. (Don Benito)

“Nos están quitando a nosotros mucho en donde pastar un animalito...lo que pasa es que si ya nos están invadiendo los que tienen más fuerza porque van haciendo cercado diciendo yo aquí mando nomas lo único como el digo no vamos este a detenernos nosotros porque están cercando el uso común que es de todo el ejidatario y lo malo que aquí la mayoría de la gente no tiene con qué pastar animales”. (Don Joaquín)

“Ahora ya mis hermanos si tienen pero yo no como antes que yo miraba ganados que venían caminando como de aquí a este otro ranchito ya se oía el ruido del pisoteo de la tierra de los animales Ahora ya todo eso se acabó ya no dejan tener ganado” (Doña Ángeles)



Proceso que mostramos en el siguiente esquema:



Podemos concluir que la autonomía de los pastores está en mantener su práctica trashumante en términos del uso colectivo de su territorio y recursos naturales. En este sentido la trashumancia, es una institución social y sus significaciones imaginarias permiten conservar su sobrevivencia. Por lo que el poder de la colectividad, proceso democrático, es una condición positiva para lo que Castoriadis (1996) llama “el buen vivir”. La autonomía consiste en reflexionar sobre el poder instituido que señala un sistema normativo de lo que hay que hacer o no hacer. Por lo que lo colectivo constituye la democracia como el régimen de autoconstitución para la creación de una sociedad y forma de vida libre, donde todo régimen debe considerarse como procedimiento el buen vivir, valor esencial de las significaciones imaginarias colectivas y el bien común, tal como es concebido por la colectividad, que está en el derecho y los procedimientos que cada sociedad establece para lograrlo. Por lo que la libertad es la condición requerida para emprender acciones que puedan conducir a la autonomía de los grupos pastoriles y de los campesinos del país.



Bibliografía

- Arbiza A., S. I, y J. de Lucas T. (2005) *La leche Caprina y su Producción*. Editores Mexicanos Unidos, S. A. México.
- Bendin, Mónica i y Carlos Alemany (Compiladores) (2005) *Crianceros y chacareros en la Patagonia*. Cuaderno GESA 5 – INTA – NCRCD. Páginas 23-40. Editorial La Colmena, Buenos Aires.
- Carrillo, Alberto (2003) *Guerra de los Chichimecas (México 1575-Zirosto 1580) Fray Guillermo de Santa María, O.S.A.* El Colegio de Michoacán/ Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis.
- Castoriadis, Cornelius (2010) *El mundo fragmentado*. Terramar Ediciones.
- Castoriadis, Cornelius (1996) “La democracia como procedimiento y cómo régimen”, en *Iniciativa socialista* núm. 38
- Danza Andrada (2004) *Argimiro. Ganado Caprino: Producción, Alimentación y Sanidad*. Editorial Agrícola Española, S.A.
- Descola, Philippe (1996) *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Ecuador, Editorial Abya-Yala, Ecuador.
- Garza, V. *La ganadería trashumante en el noreste novohispano (1635.1745)*, estudios ibero-americanos. Vol. 27, no. 2, diciembre 2001, pp. 49-78.
- Guzmán, Mauricio (1999). *Procesos de adaptación en el Altiplano potosino: Un estudio de ecología humana sobre los ejidatarios de Margaritas, S.L.P.*, Tesis de Maestría. Ciesas Occidente.
- Kirchhoff, Paul. (1985) *El Norte de México en El norte de México y el sur de los Estados Unidos, III Reunión de la mesa redonda sobre problemas antropológicos de México y Centroamérica*, México, sociedad mexicana de antropología, 1943.
- López, Austin, Alfredo. *La educación de los antiguos Nahuas 1*, SEP/Cultura, Ediciones El Caballito.
- Giménez Gilberto y Héau Lambert Catherine (2007) *El desierto como territorio, paisaje y referente de la identidad*, Culturales, enero-junio, año/vol.II, número 005 Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali.
- Giménez Gilberto (1998) “Territorio, Cultura e identidad. La región sociocultural. México. Mecanoescrito.
- Godelier, Maurice (1989) *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus Humanidades.
- Grande Ibarra, Julio (1987) *La trashumancia a las puertas del siglo XXI*. Fundación Caja Rioja.
- Grünberger, Oliver.; Reyes-Gómez, V.M.; y Jeanneau, J-L (editores) (2004) *Las playas del desierto chihuahuense (parte mexicana)*. México: Instituto de ecología, A.C. Institut de recherche pour le developpement
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática INEGI (2009). *Estados Unidos Mexicanos Censo Agropecuario 2007, VIII Censo Agrícola, Ganadero y Forestal*. Aguascalientes, Ags.



Mancera, Valencia Federico (2009). Antropología del desierto. Desierto, Adaptación y Formas de Vida. El Colegio de Chihuahua. México.

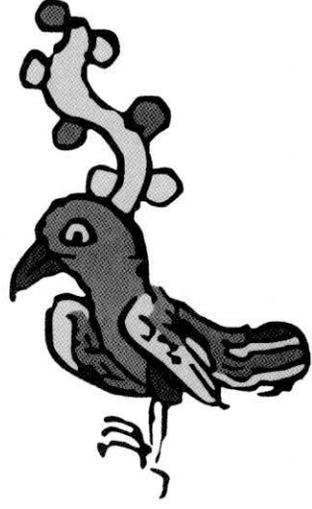
Maisterrena, Javier y Mora, Isabel. (2000) *Oasis y espejismo, Proceso e impacto de la agroindustria del jitomate en el Valle de Arista, S. L. P.*, Colegio de San Luis, SIHGO, Gobierno del Estado de S. L. P.

Revista Especializada (2001). Jornadas de Trashumancia y Desarrollo Rural. Unidad Española de Observación Europea.

Rubio, Blanca (2014) El dominio del hambre. Crisis de hegemonía y alimentos. México. Universidad autónoma de Chapingo/Colegio de posgraduados/Universidad Autónoma de Zacatecas/Juan Pablos Editor.

Salas, Quintanal Hernán et al. (2004) Desierto y fronteras, El norte de México y otros contextos culturales. V coloquio Paul Kirchhoff, Editores: Salas Quintanal Hernán, Pérez-Taylor Rafael, UNAM-IIA, Plaza y Valdés

Territorio y poder





Territorialidad y pervivencia de las familias del Cedazo, Charcas, San Luis Potosí

Javier Maisterrena
Colegio de San Luis

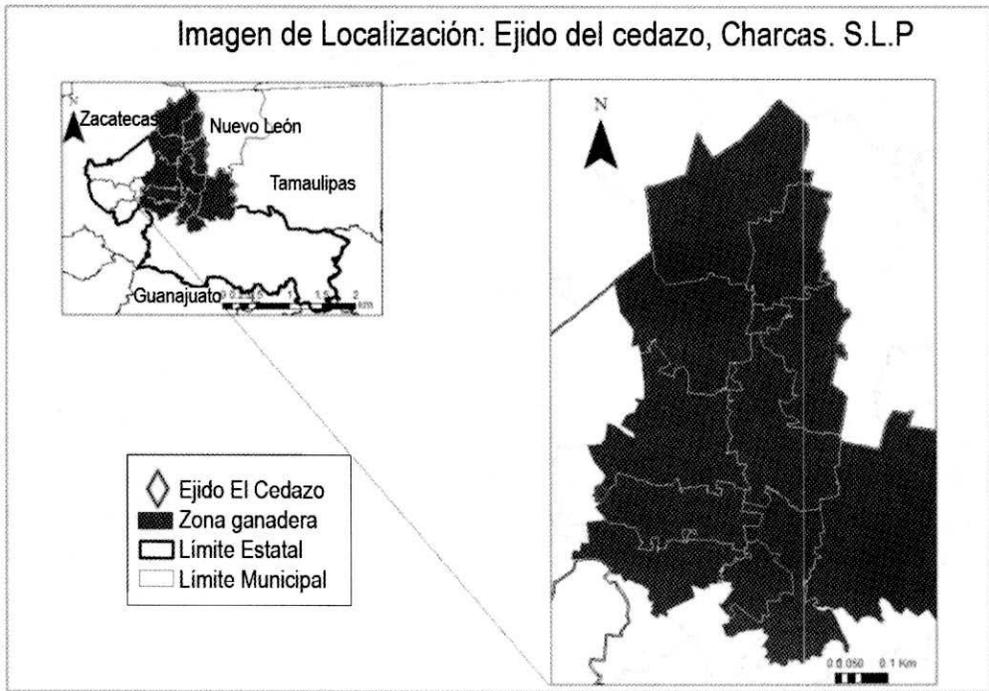
El objetivo de este escrito consiste en mostrar las condiciones que contribuyeron en la desesperación de las familias del ejido el Cedazo en recuperar sus tierras. Por un lado las condiciones de sequía que vivieron en los años 2010-2011 que les provocó la muerte de sus animales, y por otra parte las condiciones sociales recrudecieron las circunstancias ambientales, hacemos énfasis en el ámbito social asociado con la contra-reforma agraria y su brazo operativo el Procede para la certificación de tierras por el gobierno federal que promovieron las alambradas y el cercamiento de los ejidos con la perspectiva de la privatización de tierras ejidales, lo cual impidió en este contexto de sequía la alternativa ancestral e histórica de la trashumancia aplicada por los cabreros del Cedazo.

El Ejido El Cedazo está compuesto por 52 familias y aproximadamente 200 habitantes, más de la mitad de las familias del Cedazo se dedican al ganado menor y prácticamente todas consumen sus productos en algún tipo de intercambio por carne, quesos, leche, maíz, pastura y rastrojo. Hay quienes sólo cultivan de temporal, maíz, o frijol, o ambos; hay quienes combinan chivas con ovejas, forma que predomina por las condiciones de pendiente de las áreas de agostadero. Quince familias, las más adineradas y desiguales, tienen ganado mayor (bovinos). Las chivas son las mejor adaptadas al ambiente del desierto. Una ventaja es respecto del requerimiento de agua: una vaca necesita diariamente tres cubetas, mientras que una cubeta de agua alcanza para cinco borregas o para diez chivas. Las vacas son solo para venta de carne; las dejan solas que recorran libremente en las tierras del ejido, las supervisan en recorridos regulares, en momentos de apareamiento, en la parición, en enfermedades y en las sequías. A las borregas, las pastorean en los alrededores planos del rancho; unas diez familias las pastorean junto con las chivas. Estos tipos de ganado se perciben más ajenos, anónimos e indiferentes para la gente, son usados e intercambiados por dinero. Las chivas miran para arriba, son arbustivas y son mucho más inquietas, lo que define su condición trashumante entre la sierra y el plano,



entre la majada y el rancho. El contacto y la atención de las chivas requieren de los pastores mayor solicitud e interacción todos los días y asimismo es relevante para la manutención y autoabasto cotidiano de la familia.

El Cedazo vivió un contexto de lucha por la recuperación de la tierra en el altiplano potosino. Dicho ejido se ubica al suroeste del área de estudio de la región ganadera del proyecto de investigación conjunto del proyecto coordinado por la Dra. Mora.¹ El área de tierra en disputa de 2 300 hectáreas fue parte de la ampliación otorgada por el presidente Lázaro Cárdenas en 1937.



1 El proyecto de investigación denominado *La ganadería trashumante en el desierto chihuahuense. El sistema de reproducción de cabreros en el altiplano potosino: Territorio, diversificación y ecología*, financiado por Ciencia Básica Conacyt (cb-2007-78882-s). El Ejido el Cedazo está específicamente localizado en el declive poniente de la sierra de Polocote, que corresponde al apéndice sur del municipio de Charcas, y colinda con el poniente del municipio de Venado.

2 Los mapas fueron elaborados por Brenda Coronado García becaria del Colegio de San Luis y Gerardo Hernández Cendejas beuario del proyecto *La ganadería trashumante en el desierto chihuahuense. El sistema de reproducción de cabreros en el altiplano potosino: Territorio, diversificación y ecología*.



Los ejidatarios del Cedazo recuperaron la tierra el 23 de julio de 2011. El componente que motivó y movilizó la recuperación de las tierras lo denominé *sistema pastoril*.³ Lo considero sistema en atención a la interacción que hay entre los sujetos que intervienen con los animales que median el aprovechamiento de la naturaleza del semidesierto

La relación de los ejidatarios con la tierra está mediada por sus animales; a través de ellos pueden usar, aprovechar, vivir y ocupar la tierra desértica del altiplano. Asimismo, la relación con sus animales es posible por la disponibilidad de la tierra en donde pastorean. La articulación tierra-ganado posibilita en los sujetos ejidales el establecimiento de una relación entre sí que incide en la continuidad de organización, la persistencia en el lugar y la generación de condiciones de vida propia. Esa interacción tierra-ganado-sistema pastoril fincó las alianzas que establecieron los ejidatarios para conservar la tierra y el motivo central para luchar por la recuperación de las posesiones del ejido. En el tiempo de existencia del ejido, la ganadería (predominantemente pastoril caprina y ovina) articulada con la diversificación de actividades de tipo campesino que contribuyen con la autosubsistencia han permitido desde su constitución como ejido la reproducción y la persistencia de las familias del Cedazo. El sistema pastoril sustentado en el cuidado y apoyo recíproco entre sujetos, familias y vecinos, relacionados entre sí con las cabras y la tierra, ha posibilitado la permanencia por décadas de los ejidatarios del Cedazo. En esta trinchera han resistido y permanecido.

El Estado y las transnacionales, como complejo científico-militar-industrial como lo define González Casanova, ha pretendido la desaparición e integración de las comunidades rurales a la globalización capitalista. En el caso del altiplano potosino, estas fuerzas han propiciado la desarticulación de la actividad pastoril mediante programas asistenciales diversos, con dependencias pecuniarias, con la parcelización y privatización de la tierra y con la inducción a la emigración y atomización de las jóvenes generaciones.

La ganadería caprina en el ejido El Cedazo situado en el altiplano potosino es sin duda un elemento clave para entender la forma de vida de los campesinos y sus familias que habitan esta región. Gran parte de las actividades y vida cotidiana de los habitantes del ejido gira en torno de la ganadería pastoril que marca el ritmo de vida y convivencia con sus imaginarios sociales compartidos de muchas familias.

3 El concepto de "sistema pastoril" lo desarrollé en el capítulo 3 (Maisterrena 2013) del libro *Caminos de la trashumancia* (Mora 2013). DichosistemaPastoril posibilita la existencia y reproducción de los pastores del altiplano potosino.



Condiciones ambientales en el Cedazo y el altiplano potosino

El Altiplano potosino como región ecológica forma parte del desierto Chihuahuense, por lo tanto buena parte de los climas de la región son de tipo seco. En la clasificación climática del INEGI (IRIS- Climatología, 2007) tenemos que en la parte sur, sobre el municipio de Venado, donde se sitúa el Cedazo tenemos un clima BSOhw, esto es un clima seco. El Ejido El Cedazo está ubicado en la esquina suroccidental de una región caprina del Altiplano potosino definida y delimitada por Isabel Mora (2013). La región es atravesada por el trópico de cáncer, al Noreste se georeferencia con la longitud 101° 27' 55" y con la latitud 24° 29' 20"; y próximo a la esquina Sur-oeste⁴, localizamos al ejido el Cedazo en la longitud 101° 24' 35" y la latitud 22° 59' 20", a una altura de 2030 msnm.

La región se compone por dos elementos las sierras y las planicies. En la región encontramos tres ejes formados por las sierras. El primer eje se encuentra en la parte más occidental con la sierra de Polocote que interconecta el Picacho de las Hendiduras con las sierras de la Cuesta y la del Borrego ubicadas entre los municipios de Venado y de Charcas al poniente de cuyas faldas se localiza el ejido El Cedazo. Al centro se encuentra un segundo eje de mayor altitud formado por dos sierras alineadas que parten la región caprina del altiplano en este y oeste, la sierra de Coronado en la parte sur y la sierra de Catorceal centro-norte de la región. En la Sierra de Catorce se sitúa una elevación, el cerro del quemado (Wirikuta), desde tiempos inmemoriales, era un punto, geosímbolo y elevación sagrada que forma parte de la territorialidad y mitología del pueblo wixarika (huichol)⁵. Desde Nayarit, en su trayecto a Wirikuta, pasando por San Juan del Tuzal, los Wirarikas en su peregrinar ritual atraviesan anualmente el área recuperada del ejido del Cedazo, la Noria del Tajo.

La precipitación media anual resulta diferente en las planicies del altiplano donde el promedio anual es de 400 mm, mientras que en las elevaciones de las sierras de Catorce, Coronado y Polocote se ubica entre los 500 y 600 mm. Esta misma

distinción la observamos en la humedad del suelo, en las partes planas la humedad es de 0 meses y la parte que corresponde a la sierras de Catorce, Coronado y Polocote la humedad es de 1 mes que correlativamente es donde hay menor déficit de agua⁶. Para el caso del ejido del Cedazo situado en el plano suroccidental al parecer

4 Identificado por Hernández (2013) a los 100° 25' 24" de longitud y a una latitud de 22° 44' 37".

5 Cabe señalar que la sierra del catorce es la de mayor altitud en el altiplano potosino y como se podrá observar desarrolla condiciones ecológicas específicas y diferenciadas del resto de la región. Asimismo además de las peregrinaciones Wiraricas, también recibe peregrinaciones de los mineros de Charcas al santuario de San Francisco de Asís. En este sentido conjuga la región esta articulación religiosa minera-pastoril, temas que se desarrollan en el libro de Mora (2013)

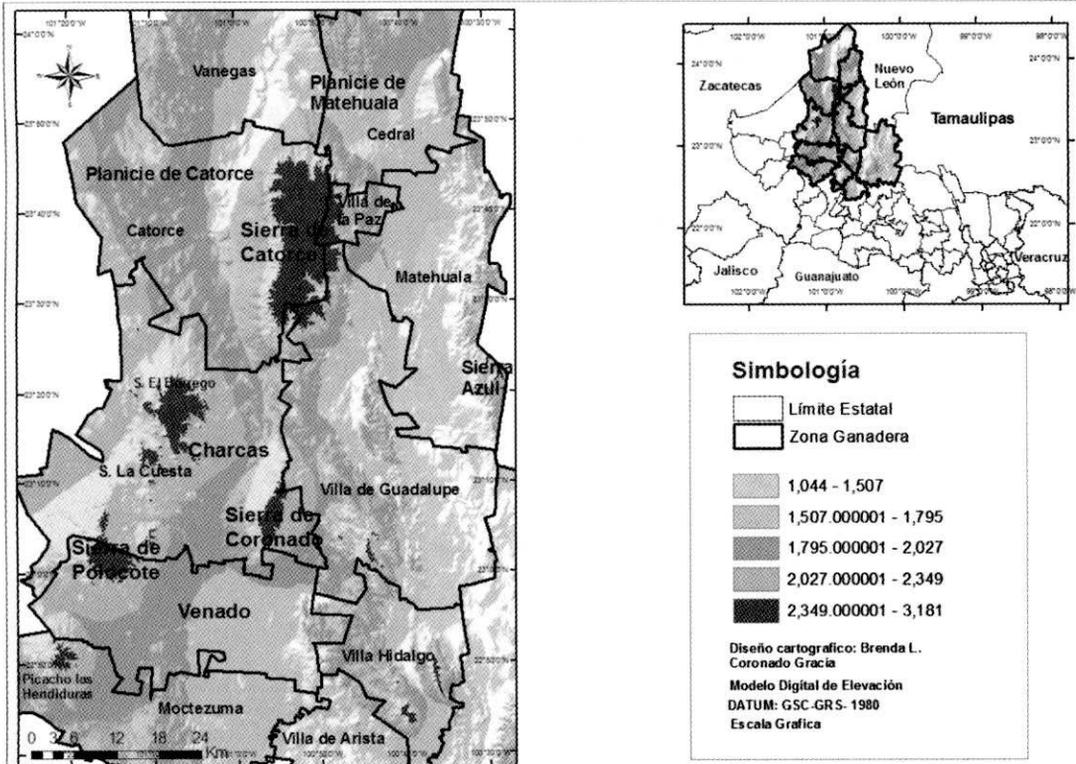
6 Datos proporcionados por Hernández, (2013)



es donde menor precipitación hay, menos de 300 mm. Conforme a lo señalado, cabe subrayar que hay mayor precipitación y humedad en las sierras respecto a las planicies, lo cual define la posibilidad y necesidad de las trashumancias en la región y la que posibilita la persistencia del sistema pastoril.

Esta forma organizativa “sistema pastoril” correspondiente a esta región del altiplano potosino está sustentada en la capacidad de hacer y trasladarse como “trashumancia” de los sujetos “con todo y chivas” de los ranchos a las majadas, de la planicie a la sierra. Consideramos que la relación con las cabras constituye una forma de hacer y de poder hacer que hace posible la supervivencia en el desierto que fomenta e invita lo colectivo. Ese requerimiento ancestral del traslado pastoril o trashumancia se interrumpió al impedir el tránsito de las chivas por el cercamiento de los ejidos y bloqueada su circulación a partir de las reformas constitucionales sobre la tenencia de la tierra como indicaremos más adelante.

Mapa 2 planos y elevaciones en la zona ganadera

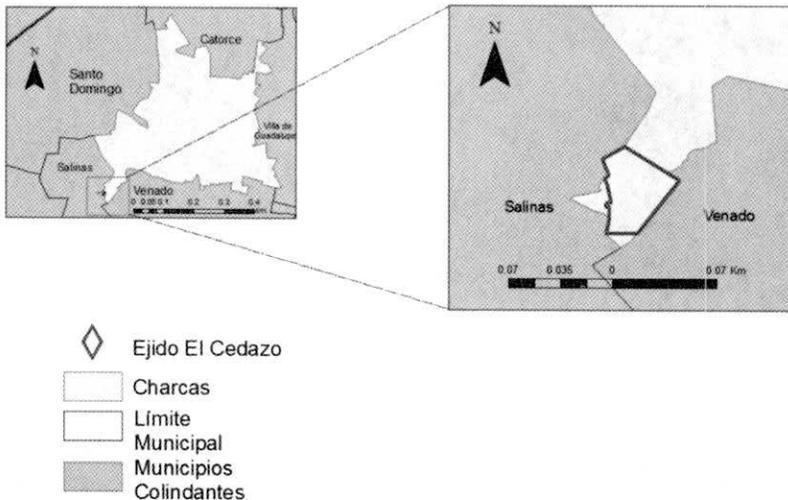




El proceso del Cedazo

Concluido el cardenismo (1934-1940) y eliminado Saturnino Cedillo (1939+) finalizaron los respaldos y facilidades a los agraristas del altiplano potosino. El gobierno de la entidad, a cargo de Gonzalo N. Santos (gobernador de 1943 a 1949), había hecho alianza con los terratenientes para debilitar el agrarismo que aún prevalecía y para favorecer la concentración de tierras. Es probable que el gobierno de la entidad modificara la administración territorial municipal con la intención de contrarrestar la propuesta de fusión de ejidos, tanto para desarticular los ejidos como para favorecer el despojo de terratenientes afines a su cacicazgo. El ejido del Cedazo, originalmente perteneciente al municipio de Salinas, en mayo de 1948 pasó a la administración del municipio de Charcas, con cabecera al noreste de la localidad.⁷ El municipio al que el ejido había sido asignado a partir de entonces estaba controlado por la industrial minera Asarco, de capital estadounidense. En el mapa 3 se puede observar la incursión como apéndice del municipio de Charcas que corta los municipios de Salinas y Venado.

Mapa de Localización del cedazo, Charcas. S.L.P



Mapa 3. Localización del Cedazo, Charcas

⁷ El apéndice al suroeste del municipio de Charcas coincide con las colindancias del ejido El Cedazo. Esa protuberancia del ejido localizada al poniente del municipio de Venado, previo a esa fecha (1948) correspondía al municipio de Salinas (véase el mapa de localización del Cedazo, Charcas, S.L.P).



En ese contexto emergió el conflicto por 2 300 hectáreas situadas dentro de los límites de la dotación y ampliación de las 9 376 hectáreas del ejido el Cedazo⁸.

A raíz de los cambios en la política económica internacional denominada neoliberal, en 1992 se aprobó en México una modificación al artículo 27 constitucional, con el argumento gubernamental de reformar el sector social para modernizarlo. El objetivo del programa y la legislación oficialmente expresada consiste en brindar certidumbre jurídica a la tenencia de la tierra a través de la entrega de certificados parcelarios y certificados de derechos de uso común. Ésta reforma eliminó restricciones para la venta y renta de parcelas individuales, asimismo permitió a los ejidos la opción de adquirir el dominio pleno para que pudieran obtener la calidad de propiedad privada sobre sus parcelas⁹. A los ejidatarios legalmente les posibilitó vender sus parcelas libremente en el mercado y utilizarlas como garantía para obtener crédito al mismo tiempo que se generalizaron las alambradas entre las demarcaciones ejidales de la región. Esas condiciones asociadas con la sequía del 2010-2011 contribuyeron a provocar en el altiplano una elevada mortandad de animales.

El sistema pastoril, con su cotidianeidad reproductiva, se percibió amenazado por la sequía que llevaba desde 2010 ya más de un año. Como alternativa emergente de supervivencia, en mayo de 2011 casi todos los ejidatarios del Cedazo recurrieron a hacer majadas circunscritas al área de tierra ejidal “para que no se les murieran tantos animalitos”. Debido al procede y a la parcelización y privatización de las tierras y el cercado de los ejidos a partir de la contrarreforma agraria en 1992 se dificultó la trashumancia en el Cedazo al modo en que se realizaba antes. Ahora el Cedazo se encuentra cercado por las fronteras con mallas o alambres de púas de los agostaderos de los otros ejidos circundantes que entraron al procede. Los ejidatarios pastores ya no pudieron hacerlo como antes lo hacían sus abuelos que se trasladaban a los cerros de la sierra de Polocote y al Picacho de las Hendiduras de Guaname con la autorización de libre tránsito por los ejidos vecinos de Polocote y Remedios y sin obstáculo a la trashumancia del ganado menor que provenía del Cedazo. Esta limitación de pastos circunscrita al área disponible y acotada del ejido fue un factor central, en julio de 2011, con la siniestralidad de sus animales para la recuperación de la ampliación del área de tierra otorgada en 1937.

En tanto que el tema relevante para el caso del Cedazo está articulado con la tierra y su disponibilidad, es útil acercarnos a las concepciones de propiedad, en

8 Para mayor detalle sobre ese conflicto, véase Maisterrena (2013).

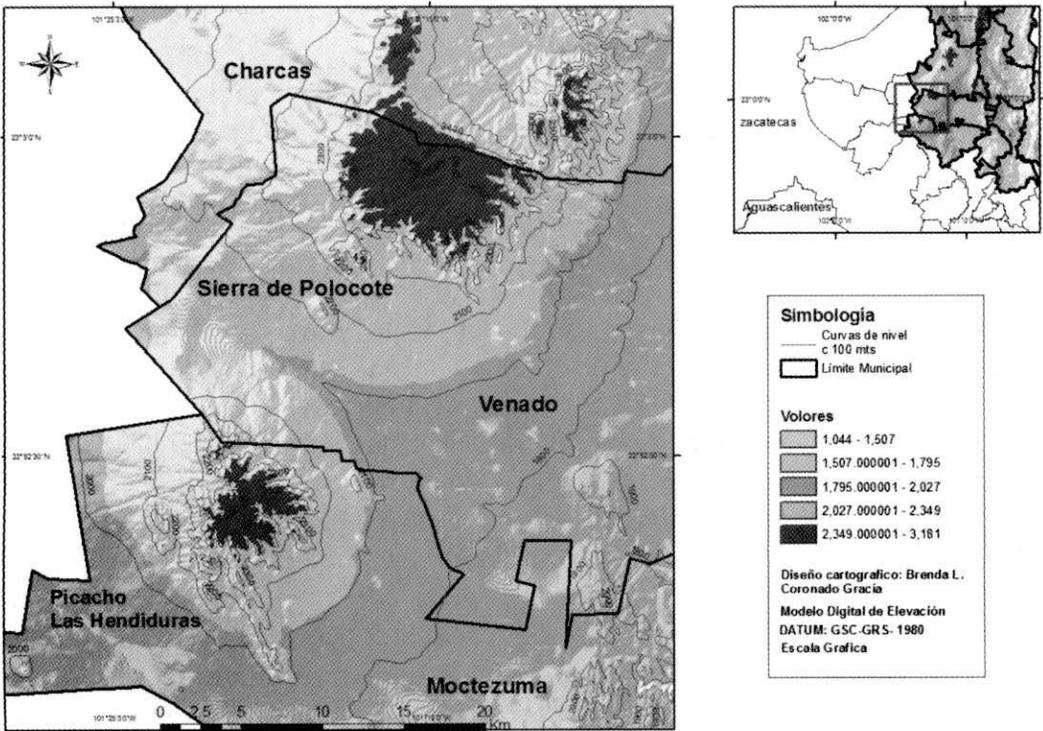
9 Las reglas de propiedad son prescriptivas, proscriptivas y represivas y son educadas por generaciones. Se presentan como sistema con tres desigualdades hombre/mujer, generaciones mayores/menores y autóctonos/extranjeros.



particular confrontando la que corresponde, según nuestro punto de vista, apoyándonos en los planteamientos de Godelier (1989:51): “estos modos de representación constituyen, para los individuos y los grupos que pertenecen a una sociedad dada, un sistema ‘de información’ sobre las propiedades de sus relaciones sociales y de sus relaciones con el entorno”, y en contraparte para el caso del Cedazo la del Estado neoliberal y la del sistema capitalista. Son concepciones de propiedad contrapuestas: la del *sistema pastoril* de propiedad colectiva o social está relacionada con la autonomía en resistencia, y la del sistema de mercado, de propiedad individual, está relacionada con la concentración y el despojo. Esta polaridad está presente en la Constitución de 1917 entre la propiedad social y la privada. Cada uno de los dos sistemas opuestos, asimismo, tiene perspectivas y posibilidades constructivas diferentes para el lugar, para la región, para el país y para el planeta. Uno posibilita y pretende el arraigo con autonomía, y el otro la emigración y el vaciamiento para establecer el despojo, control y apropiación transnacional centralizada. Esta hecho de imposición jurídica impulsada en el neoliberalismo insidió en limitar el acceso al aprovechamiento de la ecología de las sierras a los cabreros del Cedazo.

Ecosistemas diferenciados aprovechables con la trashumancia

Con base a la clasificación elaborada por el INEGI sobre los usos del suelo y vegetación para la región encontramos que existen 11 tipos de vegetación, que son los siguientes: Matorral inerme microfilo, matorral desértico rosetofolico, matorral inerme microfilo, matorral desértico rosetofolicocrasifolicos, matorral crasicuale, vegetación halófila, agricultura de temporal, agricultura de riego, pastizal, mezquital y chaparral. (INEGI, serie II usos del suelo y vegetación, iris). Se puede observar que el Ejido el Cedazo quedó capturado o encerrado predominantemente, si no es que exclusivamente, con el tipo de vegetación del matorral de semidesierto compuesto por gobernadoras, izotes y palma. Los chiveros quedaron impedidos para acceder a otros tipos de vegetación que posibilita la trashumancia en las elevaciones de las sierras y picachos aledaños.



Mapa 4 Elevaciones próximas al Cedazo

En las elevaciones encontramos cierta relación entre los tipos de vegetación con el nivel de altitud. Así en las planicies tenemos que se ubican el matorral de semi-desierto, la agricultura de temporal, la agricultura de riego los pastizales y los mezquiales. Mientras que en la zona del pie de monte encontramos tanto el matorral de pie de monte como el chaparral. En las partes más elevadas de las sierras de Catorce y Coronado. En los recorridos que realizamos, encontramos bosques de encinos, cedros o pinos, y árboles frutales con las poblaciones locales, asimismo la combinación de terrazas con majadas que abonan los cultivos con la pendiente. La ganadería caprina se relaciona con estos desniveles de altura, particularmente a pie de monte de las sierras.

De haberse mantenido o permitido el paso libre entre los ejidos como sucedía antes de la contra reforma agraria, el sistema pastoril del Cedazo tendría acceso a la vegetación compuesta por el matorral de pie de monte e incluso podría pastorear en el chaparral. Aun cuando de manera restringida y no está registrado en las demarcaciones del INEGI, cuenta con áreas de agricultura de temporal.

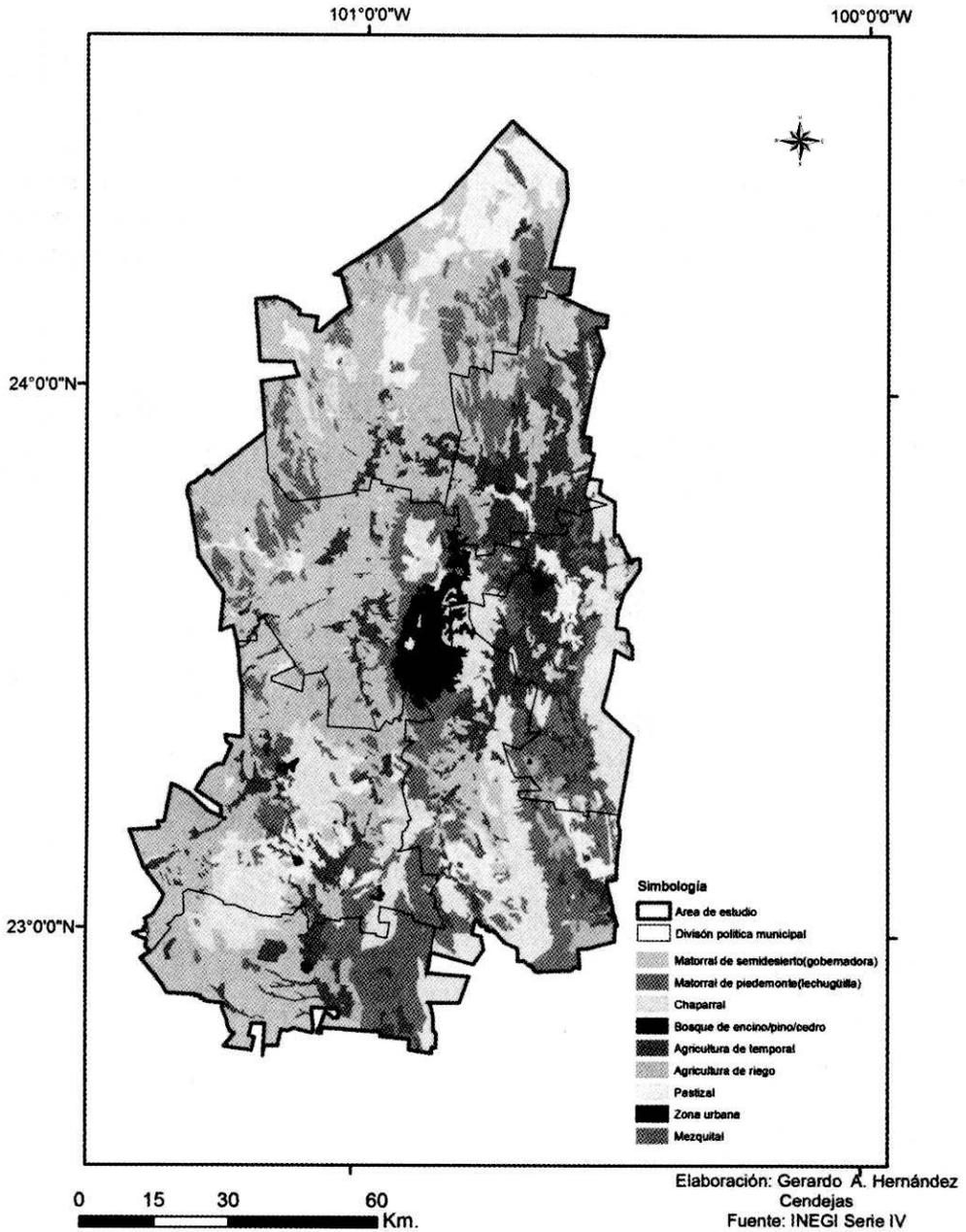


Tierras ejidales, privadas y ¿libres?

Tres cuartas partes de los ejidos del Altiplano han entrado al procede. La nueva legislación neoliberal ha quitado el condicionamiento a no ausentarse por más de dos años para conservar el derecho de la parcela; ahora se le permite al titular salir por tiempo indefinido sin perder los derechos (sustentados en los títulos de propiedad que ya disponen). Lo que ahora sucede es que muchos ya no regresan y prefieren vender sus tierras. Adicionalmente, esta nueva normatividad ha debilitado la organización ejidal y ha disminuido la participación de las asambleas. Ha fracturado lo colectivo y ha obstaculizado los acuerdos de asamblea. Como dicen los ejidatarios del Altiplano: “estamos regresando al tiempo de las haciendas”.

En este contexto, se conjugaron una infinidad de elementos y subjetividades, miedos y deseos que hicieron posible la oposición de los ejidatarios del Cedazo a las inducciones del Estado para parcelar la tierra. También hubo muchas motivaciones personales y colectivas, históricas y coyunturales para que las familias del Cedazo buscaran la recuperación de las tierras por otros medios. No obstante, todas confluían o se articulaban de uno u otro modo con su vida pastoril.

Su condición pastoril estaba en riesgo, como podemos inferir a partir de las reiteradas menciones y preocupaciones acerca de que se les estaban muriendo sus animales. La motivación central que los impulsó a superar el miedo de la represión y la cárcel que habían padecido sus padres estaba asociada con la desaparición de aquello que les había permitido vivir por generaciones en esa localidad. Eran los animales un aspecto vital y altamente significativo y simbólico que definía su condición existencial. En el sistema pastoril la relación con los animales, en particular con las cabras, era central, en tanto que generacionalmente les había permitido persistir y resistir frente a las adversidades. Los vínculos que aún establecen con las cabras en el sistema pastoril, que entrelazan tierra-animales con las reciprocidades y solidaridades entre familias y vecinos por generaciones, se encontraban amenazados en ese momento. Un factor relevante que acotaba al ejido en sus posibilidades de pervivencia estaba articulado con la tenencia de la tierra.



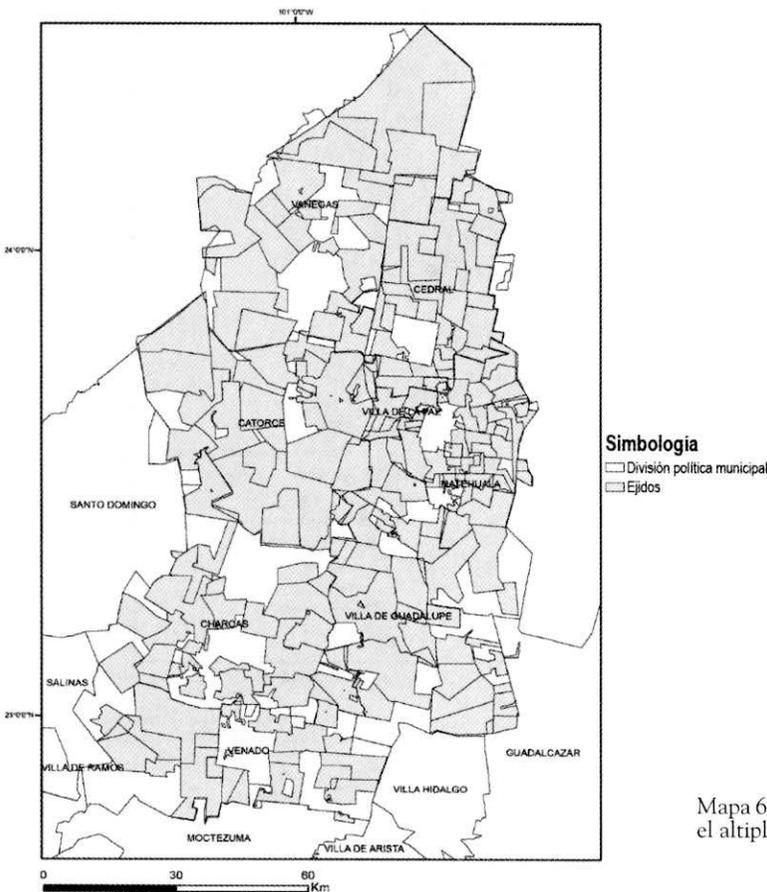
Mapa 5 Usos del suelo y Vegetación del altiplano potosino

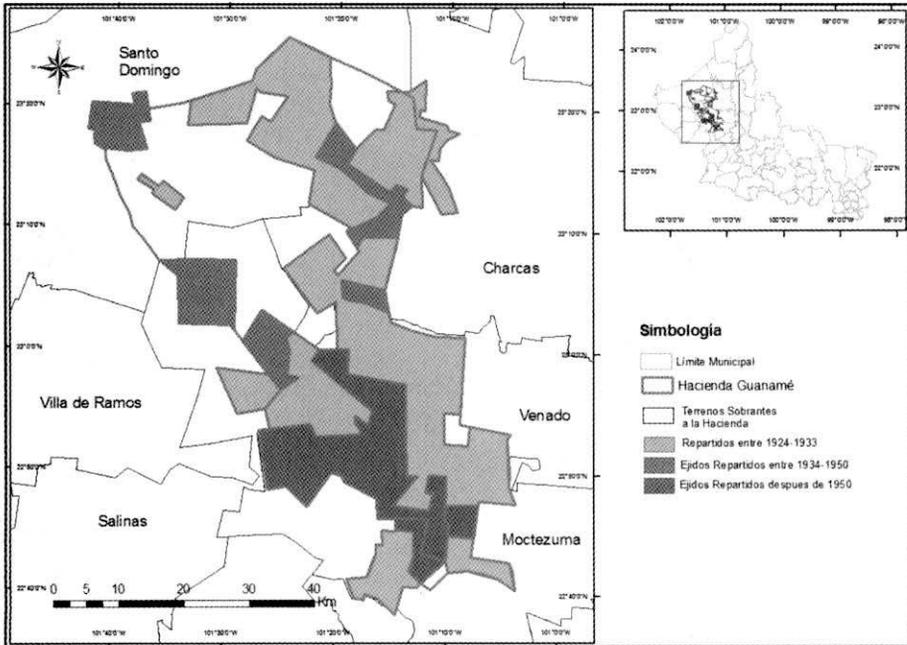


Respecto a la dinámica agraria sobre la disponibilidad de la tierra en el altiplano potosino, alrededor del 80% está en propiedad social, mientras que el restante 19.19% está sin definir o en propiedad privada. Consideramos que en esa proporción existen áreas sin definir, es decir “libres”, posiblemente consideradas “privadas” (en tanto que no son ejidales) las cuales a semejanza del periodo colonial, algunos oportunistas se han venido adjudicando las tierras con el simple hecho del pago catastral a nombre del poseionario sin contar con ningún otro comprobante de adquisición. Una especie de vacío burocrático por parte del Estado mexicano.

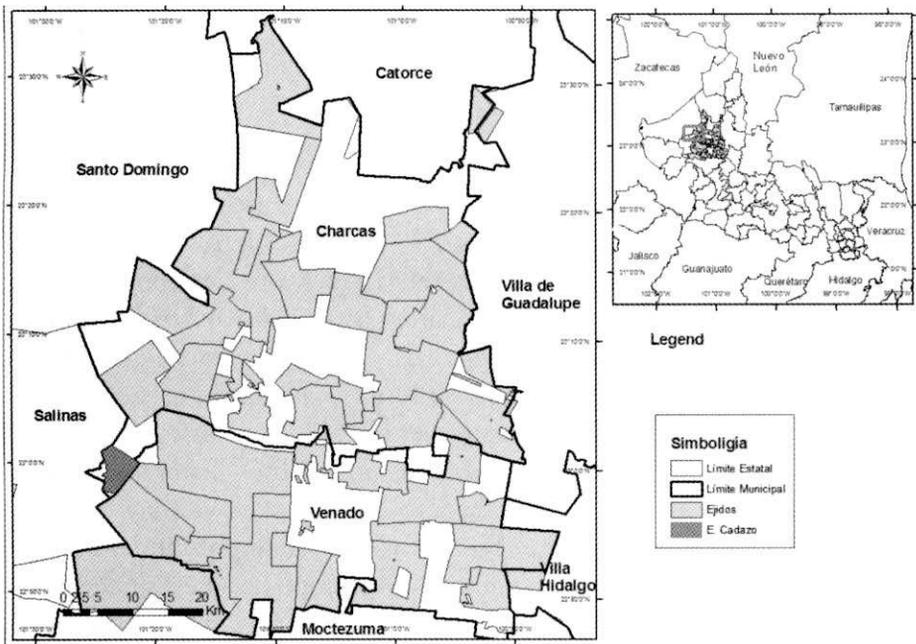
Tabla 4. Relación entre propiedad social y propiedad privada.

Tipo de tenencia	Superficie en hectáreas	%
Propiedad social (ejidos y comunidades agrarias)	1,012,241.66	80.80
Otro tipo de Propiedad	240,491.33	19.19

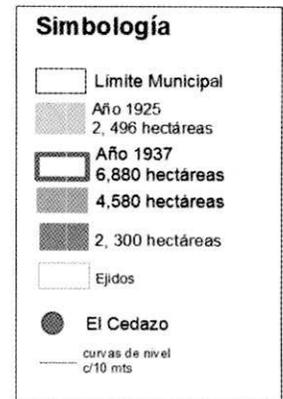
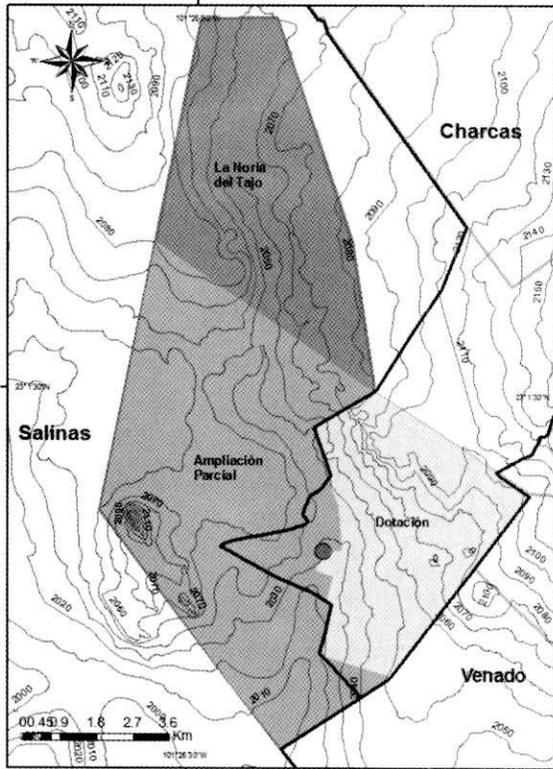




Mapa 7 áreas ejidales correspondientes a la hacienda de Guaname



Mapa 8 Áreas ejidales en los municipios Charcas y Venado



Mapa 8 Ejido el Cedazo y ampliación de 1937

Uno de los puntos de referencia para hablar de esos espacios de tierra “libre” lo podemos encontrar con el terrateniente que durante más de sesenta años usufructuó consciente y abusivamente de la tierra que el gobierno del General Lázaro Cárdenas otorgó a las familias del Cedazo en 1937. Consideramos que luego del otorgamiento de tierras en la gestión de Cárdenas (1934-40) Los hacendados Barenchea, de origen vasco, regresaron a su país y se desvincularon de las tierras que hicieron posible su enriquecimiento. En ese sentido quedaron espacios vacíos que fueron aprovechados por pequeños terratenientes oportunistas con acceso a información que se fueron autoadjudicando de esas áreas libres. Estamos refiriéndonos a los alrededores de la ampliación del Cedazo como son la Vaina y otras como la Presa que se encuentra más al norte. Son áreas catastralmente indefinidas que de manera oportunista fueron auto concedidas por este tipo de sujetos que sólo buscan su propio enriquecimiento por medio del despojo de tierras. Estas condiciones han sido posibles y permitidas en un proceso de desorganización, desarticulación y ato-



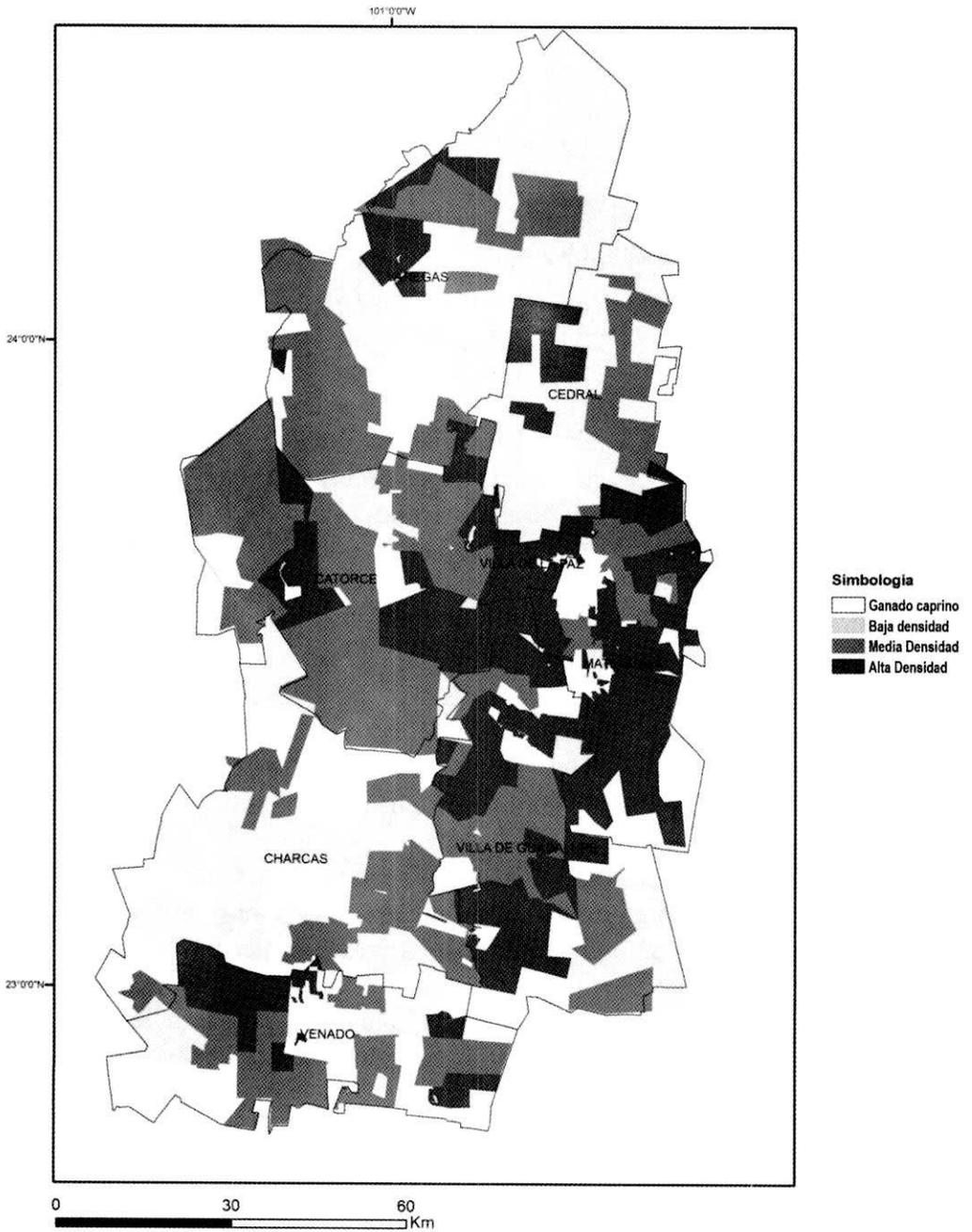
mización de las familias y los ejidos del altiplano potosino. La primer recuperación de tierras en la región, en estos gobiernos neoliberales ha sido la del Cedazo.

Del rancho a la majada

En buena medida la ganadería caprina del altiplano está basada en la trashumancia, en el equipo de investigación la definimos como “un desplazamiento pendular y temporal entre dos puntos con complementariedad ecológica: el “rancho”—origen y destino- por un lado, y del otro lado del péndulo, la “majada” como locación estacional de retorno. La diferencia entre ambos puntos está dada por la combinación cíclica específica de cada lugar que toma en consideración clima, estación, tipo de vegetación, topografía (altitud, pendiente), lluvias y secas. En articulación con esta diferenciación ecológica, los chiveros realizan prácticas de la actividad ganadera, atendiendo los ciclos reproductivos de los animales. Este sistema trashumante posibilita la supervivencia, permanencia, persistencia y resistencia de las familias ganaderas de la región.

La trashumancia mantiene la biodiversidad y el rendimiento de los agostaderos (Mora, 2013). Este flujo trashumante se apoya en el uso de las majadas. En una primera definición la majada es un sitio creado como habitación temporal y cíclica para llevar el rebaño a un lugar estacional y alternativo a la residencia (rancho) para el pastoreo en áreas elevadas. Es frecuente ver en los recorridos por las sierras las cabañas que sirven o sirvieron de guarida como majadas de los pastores en sus prácticas de trashumancia.

Buena parte de este sistema de pastoreo se da al interior de los núcleos agrarios ejidales. Anteriormente circulaban sin dificultad los cabreros entre los ejidos circunvecinos para realizar este asentamiento estacional en las majadas de las áreas elevadas. Sin embargo, a partir de la contra reforma agraria, actualmente no todos los ejidos tienen la misma posibilidad para las trashumancias. Es el caso del ejido del Cedazo. El mapa elaborado por Hernández (2013) ayuda a entender el impacto y la ruptura provocada por la certificación y privatización de las tierras ejidales con relación a la trashumancia y su manejo ecológico. Hernández, en el presente etnográfico (2011) posterior al PROCEDE y a la certificación agraria oficial que parceló las tierras de cultivo y cercó los agostaderos de los ejidos, agrupó a los ejidos por densidad de ganado en tres categorías, alta, media y baja. (Véase mapa 9).



Mapa 9 Ganadería caprina por densidad de producción

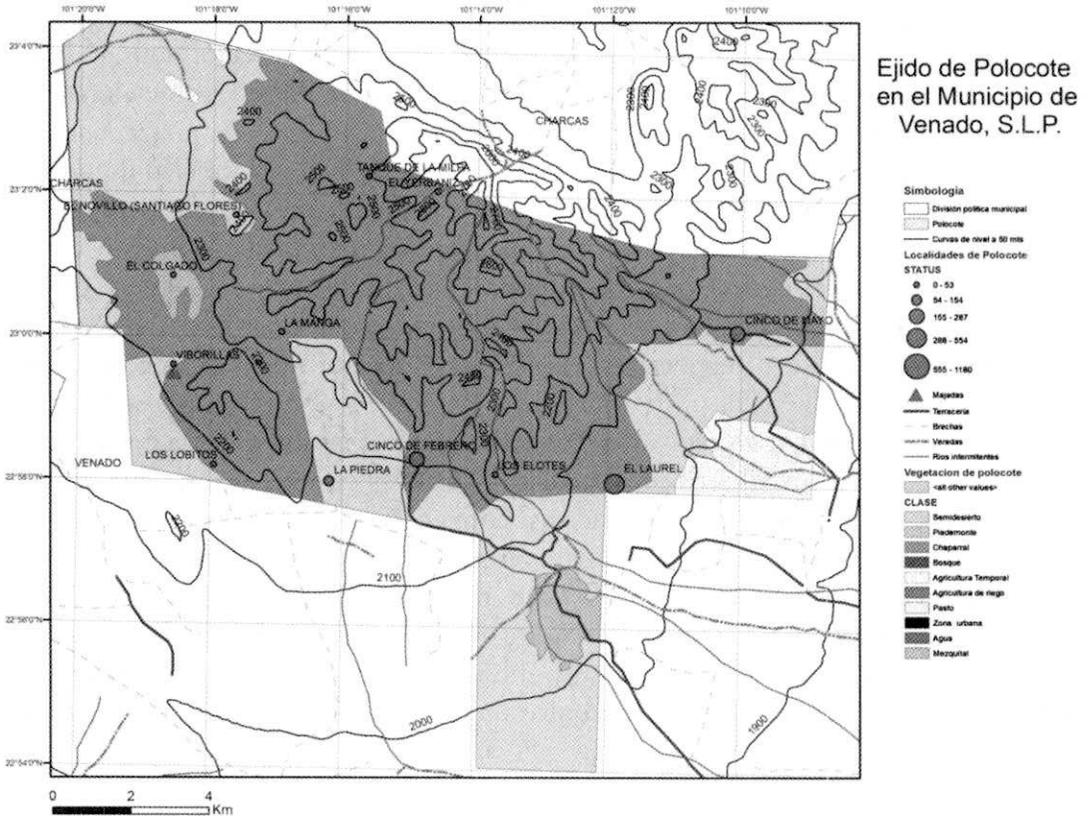


Las condiciones de alta, media o baja densidad que plantea Hernández solo se entiende a partir del cercamiento de los ejidos. Los ejidos de mayor densidad tienen acceso a las elevaciones y sierras o están ubicados en ellas. La situación sería distinta si no se hubiera aplicado el Procede, habría un proceso más continuo, equitativo y no tan fragmentado por las colindancias ejidales. Si el flujo de ganado fuera libre, como considero sería conveniente, las condiciones de vida para todas las familias del sistema pastoril mejorarían sin menoscabo a ningún ejido. Se aprovecharía de una mejor manera la variedad de plantas en los respectivos niveles ecológicos que hemos mencionado. Ello evitaría las consecuencias de sobrepastoreo como sucede en la actualidad en los ejidos que no cuentan con acceso a estas elevaciones.

Con esta modalidad abierta y flexible, todas las familias del sistema pastoril con el control de sus propios territorios mediante consejos pastoriles, podrían aprovechar la topografía dependientes y sierras con vegetación de piedemonte, chaparral o bosques. Podrían así realizar el sistema de pastoreo trashumante con interacción entre varios nichos ecológicos. El libre tránsito puede permitir una movilidad además de pendular y cíclica también de alturas y niveles ecológicos que permiten acceso a vegetación como el chaparral y el bosque de encinos aprovechados por el pastoreo de las cabras en los momentos en que el pasto se agota en las partes bajas.

Ejido Polocote

Tomamos el ejido de Polocote en el municipio de Venado cercano al ejido del Cedazo y al cual las familias del Cedazo tenían acceso libre antes de la reforma agraria mencionada. En la parte baja, sobre todo al suroeste colindante con el Cedazo, hay agricultura de temporal, mezquital y de vegetación de semi-desierto compuesta principalmente por gobernadora. Es la misma condición que prevalece en el Cedazo. Al ascender por la sierra de Polocote aparece el chaparral. Desde el Cedazo, al oeste de la sierra del ejido polocote persiste la práctica de la trashumancia (podemos suponer que anteriormente hubo intercambio interejidal con el Cedazo). Al escasear alimento para las cabras, se mueven hacia sus majadas, situadas en la sierra de Polocote con chaparral abundante. En particular podemos identificar veredas o “Brechas” que, pensamos, pueden provenir del ejido del Cedazo al poniente de Polocote.



Mapa 8 Ejido de Polocote

La forma discrecional y heterónoma de imponer el acceso a los territorios por parte del gobierno federal ha creado condiciones de conflictos y desigualdades articulados a la subordinación para con el Estado y la burocracia en turno. Esa modalidad de acceso a la tierra ha estorbado y hasta impedido el diálogo y el establecimiento de acuerdos posibles entre los habitantes de la región que permitan y faciliten un mejor aprovechamiento de las condiciones ecológicas disponibles en una armonía hombre naturaleza mediante el establecimiento de consejos que posibiliten diálogo entre los habitantes mismos. La intervención del Estado y las transnacionales que pretenden hacer uso de su poder con el imaginario social de este momento histórico social para otorgar privilegios y propiciar diferencias entre los habitantes quedando como único otorgador, genera y reproduce la heteronomía que ha estado incentivando esa dinámica atomizadora.



La alternativa viable es que los habitantes se reúnan en asambleas y conformes sus consejos pastoriles, se comuniquen entre sí, se escuchen y lleguen a acuerdos sobre el mejor manejo y disponibilidad posible entre los planos y las sierras elevadas para que coordinadamente les posibilite mejores condiciones de vida digna para todos sus pobladores y así conjuntamente crear una sociedad más autónoma, igualitaria e incluyente.

Bibliografía

- Castoriadis, Cornelius 2007 *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets, Barcelona.
- Godelier, Maurice, 1989 *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus Humanidades
- González Casanova, Pablo 2005 *Las nuevas Ciencias y las Humanidades. De la Academia a la Política*. 2a ed. México: Anthropos/ IIS-UNAM. Pp 283-438
- Hernández, Gerardo 2013 “Tras el sendero de las cabras. El contexto geográfico y la ganadería trashumante en el altiplano potosino” en Mora, Isabel (coord.) *Caminos de la trashumancia*. ColSan, San Luis Potosí
- Maisterrena, Javier 2013 “Tierra y permanencia pastoril. Recuperación de tierras del ejido el Cedazo” en Mora, Isabel (coord.) *Caminos de la trashumancia*. ColSan, San Luis Potosí
- Mora, Isabel 2013 “La ganadería de pastoreo trashumante en el altiplano potosino” en Mora, Isabel (coord.) *Caminos de la trashumancia*. ColSan, San Luis Potosí.
- Mora Isabel, 2011. “Vámonos con todo y Chivas” *Sistemas de supervivencia en las culturas ganaderas del norte de San Luis Potosí*. En *Vetas*. Nueva Época núm. 1. Enero junio 2011. Pp. 49- 66.
- Cartografía**
- INEGI usos del suelo y vegetación serie IV. CD-ROM Escala 1:250,000. Consulta requerida por el autor.
- INEGI Iris. 2005. Versión 4.02. Proyecto de información básica
- INEGI iris. 2007. Cartografía especializada Usos del suelo y vegetación serie II.
- INEGI iris. 2007. Cartografía especializada Climatología.
- INEGI iris. 2007. Cartografía especializada Edafología.
- INEGI iris. 2007. Cartografía especializada Hidrología subterránea.
- INEGI-RAN. [http://gaia.inegi.org/NLB/mdm.5wms/Acervo de información geográfica/propiedad social](http://gaia.inegi.org/NLB/mdm.5wms/Acervo%20de%20informaci3n%20geogr3fica/propiedad%20social).



La población de Villela se localiza al Sur de la cabecera municipal de Santa María del Río, por la carretera federal N° 57, México-Piedras Negras.



Fig. 2 Localización del lugar de estudio y otros lugares importantes (mencionados a lo largo del trabajo)
Fuente: mapa de INEGI, Santa Maria del Rio. Modificado por Elena Herrera 2009*

El Poblado Villela y su trazo

El poblado Villela es una localidad rural constituida por un conjunto de 147 unidades domésticas con cerca de 743 habitantes¹. La importancia centrada en este pueblo radica en haber sido sede de la ex hacienda, de la infraestructura. Esto sugiere la existencia de una relación entre el pueblo y la ex hacienda como propiedad debido a su cercanía, sin olvidar los lazos históricos. Cuestión que puede encontrarse incluso por el trazo de su población, involucra el conjunto de sus viviendas, a la ex hacienda de Villela y al sistema montañoso a faldas del cual se asienta, resaltando algunos elementos que por su importancia asemejan al modelo de poblamiento del *altepetl*.

¹ Datos proporcionados por la clínica de la comunidad ubicada en la población de Villela, durante trabajo de campo, junio 2007



La Ex Hacienda de Villela

La haciendas aparte de haber sido la institución económica por excelencia antes del siglo XX en México, signífico también una forma de organización social y con ello, una forma de vida. Conocer la realidad actual de los pueblos que se consolidaron a la par de estas es una interesante interrogante.

A raíz de la Reforma Agraria y la formación de los ejidos que se constituidos de su fraccionamiento, la ex hacienda de Villela quedó bajo la categoría de pequeña propiedad, esto se traduce en una propiedad privada inafectable para los ejidos, y la cual, por ende, conserva hasta la fecha propietario, quien no habita en la propiedad, sino que acude periódicamente para supervisar las actividades llevadas a cabo en esta, o durante los periodos vacacionales junto con su familia. Actualmente, trabajan en la misma tres hombres bajo el apelativo de “peones” cuyas labores corresponden a dar mantenimiento a la propiedad cuidando al ganado, reparando las cercas, cultivando en la huerta y uno de ellos, haciéndose cargo de la llave; también trabajan dos mujeres, pero ellas en trabajo doméstico dando mantenimiento y limpieza a la casa habitación, y una de ellas, haciéndose cargo de las llaves de esta. A pesar de la ausencia del propietario, estas personas se presentan todos los días de lunes a sábado a trabajar cumpliendo además con sus horarios de trabajo.

La ex hacienda de Villela se compone por su casco y por una extensión de terreno, la cual se encuentra rodeada por una cerca de alambra de púas, sólo del costado que da hacia el pueblo (norte) cuenta con un muro de tabiques de adobe aproximadamente de un km de largo interrumpido tan sólo por la fachada posterior de la casa principal de la ex hacienda y por la entrada al casco de la misma. La entrada a la casa principal se encuentra por dentro del casco, justo en el lado opuesto a la fachada que da hacia la calle, y esta resalta por el pórtico que la adorna con arcos y columnas y por su adoquinado a la sombra de dicho pórtico al estilo arquitectónico colonial.

Dentro del casco de la ex hacienda, perpendicular al pórtico de la casa se encuentra la capilla religiosa de la hacienda, de portada barroca y de una torre. Ésta, aunque este dentro de una propiedad privada, pertenece a los habitantes de Villela y son ellos los que tienen la llave de la misma; sigue en uso, siendo el escenario en donde hasta la fecha se llevan a cabo las ceremonias y actividades religiosas, ocupándose así, diariamente para efectos de el rezo del “rosario” de lunes a sábado, y para las misas dominicales. Esta dedicada a Santiago apóstol y por ende, la fiesta patronal del pueblo es el 25 julio.



Además, existen macheros y corrales, donde actualmente se alberga ganado. Hasta hoy se conservan las estructuras de las trojes, una era para el trigo, el edificio para desgranar y almacenar el maíz y una secadora de chiles, reflejo de los principales cultivos de la hacienda en sus épocas productivas agrícolas y de apogeo (siglos XVIII – XX), las cuales actualmente están en desuso y en proceso de deterioro. Estas se encuentran en un área aparte, cuyo acceso está restringido, y se comunica con los corrales y macheros por un acceso interno. Separada por un muro, de las trojes y corrales, esta la que fuera la huerta de la hacienda, cuya entrada se localiza frente al pórtico de la casa principal al sur del jardín frente a la iglesia. De la huerta se recuerda su esplendor cuando en esta había nogales, perales, manzanos y flores; cuando el chapoteadero que hay en su interior funcionaba, y cuando los niños de la “casa” jugueteaban en el jardín.

Al Sur, Este y Oeste de las trojes y huerta se extiende el terreno que aún conserva esta propiedad, conocido como “el campo”. Esta cubierto por vegetación y en este se regocija el ganado. En su interior alberga un campo de fut bol que pueden usar los habitantes de Villela los domingos y al que tienen una entrada especial por fuera de la población. Hay también infraestructura hidráulica del siglo XIX constituida por tres represas, llamadas “tanques” o “bordos” con los nombre de “San José”, “Santa Catarina”. Estos elementos constitutivos de la infraestructura hidráulica forman un sistema comunicándose entre ellos, y otros elementos actualmente fuera de los límites de la ex hacienda por medio de canales llamados “acequias”.

Al igual que la iglesia, esta infraestructura no es de carácter privado, sino que es Federal y su contenido es utilizado para riego por distintos usuarios, entre ellos, la ex hacienda de Villela, junto con otra propiedad privada y los ejidos de El Tule y El Fuerte.

Dentro del campo hay un estanque llamado “Ojo Zarco”, según cuentan se le nombró así por el color de su agua, “azul y cristalina”, y por no tener fondo. De esto sólo queda el recuerdo, pues muy por el contrario de hacerle honor a su nombre da la apariencia de un color verdoso y de líquido espeso, debido a la capa de lama que cubre su superficie. A dicho estanque acudían los pobladores de Villela para abastecerse de agua potable hasta la década de 1970 cuando se instauró el servicio de abastecimiento de agua potable en el pueblo.

Actividades Laborales

El distanciamiento que se ha dado de la población con la ex hacienda, es a partir de la cuestión laboral, pues aunque oficialmente se reconozcan estos tres ejidos dentro



de la zona más importante para la actividad agrícola del municipio al que pertenecen. No es la única actividad a la que se dedican sus pobladores, y por lo menos no es la principal en el poblado de Villela, lo que dificulta caracterizar a su población como campesina, pues se desempeña en otro tipo de trabajos como la opción de migrar hacia la ciudad de San Luis Potosí para desempeñarse como empleados, ya sea en alguna de las fábricas de la zona industrial de la capital potosina, o bien, trabajando en la construcción; esto se refleja en un dicho utilizado en Villela, “los que estudian a la fábrica, los que no a la construcción”, mostrando así estas dos actividades como sus oportunidades, por lo menos, así lo parece para la juventud, la cual se interesa cada vez menos por las actividades del campo; emplearse como jornalero en algunos de los ranchos privados circunvecinos es también una ocupación, pero parece darse en menor medida.

Esta situación se ve reflejada en las labores agrícolas, donde “el peso específico de la parcela ha descendido en el tiempo por la modificación de los precios relativos y la aparición de nuevas necesidades básicas que la parcela no puede satisfacer” (Warman, 2001: 95). Esto, también, coincide con el contexto actual y los procesos de globalización e industrialización al que se encamina al estado de San Luis Potosí. Los jóvenes no se conforman con la parcela que da lo suficiente para alimentarse, sino que deslumbrados por otro tipo de necesidades como las de sus vecinos que han migrado y gozan de camioneta y algunos otros lujos como la televisión de paga buscan seguir su ejemplo. A esto se suma la visión de sus padres, quienes opinan que es triste abandonar las actividades del campo, pero no pretenden detener a sus hijos y atarlos a algo con tanta incertidumbre como lo es la parcela.

En el caso de la población femenina, las alternativas aparte de incorporarse a la industria es el de empleada doméstica, que puede realizarse en la cabecera municipal, pero que es más común en la ciudad de San Luis Potosí, así como también la recolección de frutos de temporada, como el garambullo, el chilito, o el mezquite que realizan las mujeres que se quedan en el pueblo. En el caso del mezquite, este es utilizado para alimentos para el ganado, mientras que el garambullo y la mata de chilitos son comprados por una persona de la comunidad que después los vende en Guanajuato donde son utilizados para hacer nieves o paletas de hielo.

Estas actividades no son tarea fácil, en especial la recolección del garambullo, pues implica un esfuerzo físico considerable, ya que las mujeres salen de sus casas al alba llevando consigo dos botes que pueden ser de plástico o lámina, uno por cada mano. Hay, también, aquellas que se hacen acompañar por sus hijos, quienes, tam-



bién, portan sus recipientes, buscando que lo ideal sea regresar a sus casas, casi anochecer, con los recipientes lo más llenos posible; lo siguiente es caminar en busca de dicho fruto, el cual dado su demanda es más fácil encontrar en los cerros, lejos de los caminos, y fuera del pueblo donde otras mujeres todavía no han llegado, pues se vuelve terreno de competencia; ya encontrado se pizca con las manos de uno por uno depositándolo en los recipientes, cuidándose de no pincharse la mano con las espinas que caracterizan la planta en la que el fruto se da, pero dado que el fruto es del tamaño de una canica, evitarse los espinazos es prácticamente imposible, a esto hay que sumarle el calor, pues la temporada de esta fruta es en los meses cálidos y húmedos como mayo o junio, y la competencia con las demás mujeres que las hace ir cada vez más lejos. Es común entre estas mujeres encontrar aquellas que son madres solteras, o bien aquellas de la tercera edad.

También, hay migración hacia otros estados, principalmente a la ciudad de Monterrey, Nuevo León, o bien, a la ciudad de México, basta con recordar a los migrantes de Villela mencionados por Larissa Lómnitz en 1975. Sin faltar aquellos que van más lejos, cruzando la frontera en busca del “sueño americano”. La migración, sin duda, guarda un lugar importante y es para llamar la atención, tanto así que para el municipio de Santa María en total, un 70% de su población vive de esto.

Esto da como resultado un fenómeno migratorio sumamente interesante que resulta más que evidente por el flujo de la población, pues quienes trabajan en fábricas se mueven en flujos diarios, mientras que las personas del trabajo doméstico lo hacen semanalmente, generando que los fines de semana la población “vuelva a la vida”. En cuanto a aquellos que van hacia otros estados o a Estados Unidos, regresan en temporadas vacacionales como la navideña o la de Semana Santa.

Y se fundó hace más de 400 años

El pueblo de Villela guarda una estrecha relación con su hacienda, pues además de coexistir en un mismo espacio, comparten un contexto histórico que retrocede en el tiempo hasta hace cuatro siglos, justo después de la conquista de México, tiempo desde el cual según se cuenta existe la hacienda de Villela, tal y como lo refiere una narración local que se ha transmitido de generación tras generación:

Aquí fue antes que Santa María, antes que San Luis Potosí como hace unos 400 años, cuando unos padres llegaron para educar a unos indios que eran muy salvajes, si, así fue como surgió primero aquí, fue primero Villela (Matías Reyna, junio 2007).



También se dice que:

Allá donde se ve aquel cerro, cuentan que el señor que compró la hacienda primero, se subió, allá hasta allá arriba y desde ahí dijo que todo lo que veía era de él, y eso fue lo que compró, por eso así fue primero (Chencho Martínez, febrero 2009)

Esta crónica de Velázquez describe como la fundación del municipio de Santa María del Río en el año de 1589, año en el cual:

Se ajustaron las paces, [y] fue fundado Santa María del Río, por guachichiles y otomíes, en terrenos de la hacienda de Villela y en un sitio llamado San Diego de Atotonilco. De los pueblos de nuestro estado, [refiriéndose a San Luis Potosí] solo ése y Tierra Nueva cuentan entre sus fundadores o individuos de la familia otomí. (Velázquez en: Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, 2005)

Sin embargo, de acuerdo con esto, aunque se indique que fue en la hacienda de Villela la fundación del municipio al que pertenece, puede ser que no se trate precisamente del lugar donde actualmente se encuentra el casco de la ahora ex hacienda como sugiere la narración local, sino en un lugar llamado, tal y como lo menciona Primo Feliciano Velázquez, San Diego de Atotonilco, pues este sitio tiene un papel importante dentro de la historia de fundación del municipio de Santa María, siendo al menos un lugar que fue poblado antes que la propia cabecera municipal, pues a causa de la Guerra Chichimeca Luis de Velasco (hijo) “para componer la paz [...] estuvo en Atotonilco o San Diego del Fuerte², lugar cercano al que hoy ocupa San Luis Potosí, y allí mandó hacer el fuerte, que pobló de seis soldados “(Velázquez, 2004; 358) y que después sería ocupado por los inmigrantes otomíes para fundarse Santa María, como ya se mencionó en el año de 1589. Aunque el lugar preciso de fundación no haya sido la hoy población de Villela, la narración local sigue teniendo consistencia, pues San Diego de Atotonilco, en la actualidad conocido tan solo como El Fuerte, pertenecía a la hacienda de Villela, de ahí, se puede suponer, la generalización sobre el sitio de fundación.

La hacienda de Villela, al igual que todas las propiedades emanadas en la Nueva España, fue otorgada por mercedaciones reales y de esta forma para finales del siglo XVI y principios del siglo XVII:

² Para saber más detalles acerca de los indígenas que se asentaron en este lugar se puede consultar el volumen primero de Velázquez, 2004 en las páginas 358, 464, 524, 525; y en el segundo volumen las páginas 90 y 91. O también se puede consultar a Rivera, Villanueva José Antonio. 2007. *Los Otomíes de San Nicolás de Tierra Nueva Río de Jofre: 1680-1794*, COLSAN. De las páginas 13 a la 41



Agua y poder en la ex hacienda la villela, mpio. De santa maría del río, san luis potosí.

Los Virreyes que gobernaron la Nueva España hicieron diez y siete mercedaciones a varios individuos [...] circunscritas en un mismo radio por veintiún sitios mayores, sesenta y tres menores y treinta caballerías, equivalentes a 87, 308 hectáreas, 74 aras y 83 centiáreas. Con estas tierras se formaron durante el transcurso del tiempo, los predios denominados Atotonilco el Grande, Atotonilco el Chico, La Sauceda, el Fuerte, el Durasno, Rancho Viejo y la Yerbabuena.- La Hacienda de “Villela” de que hoy se trata llevaba en lo antiguo el nombre de “Estancia de Atotonilco (AHA, 1931: foja 135).

La Hacienda de Villela

A las mercedaciones otorgadas antes mencionadas se le sumarían a mitad del siglo XVI los baldíos, ya que después de su repartición

Siguieron las composiciones de los sobrantes que entre ellos se poseían sin títulos, y en el año de mil seiscientos cuarenta y tres se ve a don Antonio Arismendi Gogorrón, celebrar por sí y en nombre y representación de los menores hijos de Don Pedro Perez de Bocanegra y de Don. Juan Villaseñor Cervantes, una composición con el Virrey conde de Salvatierra por aquellas tierras de las cuales eran dueños entonces, previo e pago de la cantidad de quinientos pesos que enteraron en las Cajas Reales, expresándose en las diligencias de mensura que al efecto se practicaron, que solo en Atotonilco había treinta sitios. (AHA, 1931: foja 135)

Durante el siglo XVIII se puede hablar acerca de algunos cambios de propietarios de la hacienda, la cual después de haber pertenecido a los Arismendi Gogorrón y Pérez Bocanegra pasó a ser de un capitán, Pedro Sánchez Jordán “quien a virtud de la Real Cédula de quince de agosto de mil setecientos siete, hizo presentación de los títulos con lo que estaba poseyendo [...] sesenta y dos sitios mayores” (AHA, 1931: foja 135). Parece no haber durado mucho tiempo como propietario, pues para el año de 1758 teniendo como tutor al bachiller Juan Manuel Primo, los hijos, menores de edad, de Pedro Primo, eran los dueños “de los predios de Atotonilco el Grande, Atotonilco el Chico, el Fuerte, el Durazno, Rancho Viejo y la Yerbabuena” (AHA, 1931: foja 136), y en el año de 1798 aparece el nombre de Juan Antonio de la Llata como poseedor de la, ahora si con este nombre, hacienda de Villela. Cabe destacar que durante este último tuvo lugar un acontecimiento sobresaliente que llegó a darle fama a la hacienda, el descubrimiento de minas de mercurio, también llamado azogue, conocidas como el mineral del Durazno, debido al lugar donde fueron encontradas. Llegaron a tener suma importancia, tanto así que:



Desde que se descubrió este mineral fue llamado el Almadén³ mexicano, por su abundante producción. Las minas más notables parecen haber sido las de Estaca fija, Mezquite y San Antonio (Velázquez vol. II, 2004: 374).

Aunque no se trató de un descubrimiento de minerales como el oro o la plata, la importancia de su descubrimiento y explotación recae en el papel principal que el mercurio jugaba durante los siglos XVII Y XVIII en la fundición de la plata y este material era requerido por las haciendas de beneficio. Al respecto de estas minas Humboldt refiere:

Hace ocho años se sacaron de esta mina, en muy pocos meses, cerca de 700 quintales de mercurio, que no bastaron para pagar los gastos de laborío, a pesar de que el mineral contiene una libra de azogue por cada carga de 3 ½ quintales. El poco esmero con que se ha trabajado la mina de Durazno ha sido tanto más perjudicial, [...] ha habido muchos hundimientos, y hoy esta anegada la mina, de modo que no tendría cuenta el volver a emprender las labores. Ha tenido gran celebridad en aquella comarca, no por su riqueza [...] sino porque se la podía trabajar al aire libre y sus productos eran muy abundantes. (En Velázquez vol. II, 2004: 375)

La presencia de minas también se contiene dentro la memoria colectiva de los actuales pobladores de Villela, quienes hablan de la presencia de minas en las cercanías del casco de la ex hacienda, incluso se mencionan otras que están detrás del cerro del Picacho.

Es durante la Independencia de México donde se encuentra mayor información, referente en especial al arresto de algunos revolucionarios o de enfrentamientos con los mismos. Como lo sucedido en el mismo año del inicio del movimiento de independencia en 1810, cuando:

Según, carta recibida de don Ramón Samaniego, en la hacienda de Villela habían aparecido tres sujetos que decían estar Querétaro, San Miguel, Dolores y otros pueblos sublevados contra la autoridad (en Velázquez vol. II, 2004: 405).

Se habla de un saqueo en la hacienda que aconteció el día 20 de diciembre del año 1811 cuando, según se narra de acuerdo con Juan Hernández Dávalos en el diario de Agustín de Iturbide:

Día 20. Hoy tuve noticia que unos insurgentes que habían saqueado a la hacienda de Villela y al mismo tiempo recibí

3 Lo más seguro es que se trate de almacén



Agua y poder en la ex hacienda la villela, mpio. De santa maría del río, san luis potosí.

orden del señor de srm⁴ ((error del original)) de San Luis Potosí; mandase refuerzo de tropa a aguardar aquel punto que era muy interesante por lo que dispuse que al día siguiente saliese a causa de no estar reunidos la compañía de Villela, la de Santa María del Río y piquete de la Paradita, al cargo del capitán don Vicente Hernández y los demás subalternos que la componen que hacía el numero de 71 hombres salieron destinados por mí a dicho punto”. (en: Hernández Dávalos, 2008: 8).

Al parecer los enfrentamientos o encuentros con las fuerzas revolucionarios no faltaron, ya que al año siguiente:

Otra partida insurgentes atacó en 7 de abril la hacienda de Villela; fue rechazada y se le cogieron tres cañones. Murieron en la acción el coronel Núñez y el mayor Molleda; y al coronel Gutiérrez, que cayó prisionero, lo mandó pasar por las armas el comandante Tovar, de San Luis (Velázquez vol. 2, 2004: 455).

De este encuentro es que resultó entre los detenidos Fernando Zamarripa quien “fue hecho prisionero en la hacienda de Villela y condenado a 10 años trabajos forzosos en San Juan de Ulúa donde probablemente murió.” (Plan Municipal de Desarrollo de Soledad de Graciano Sánchez 2007-2009: 23). Así, también, otro enfrentamiento tuvo lugar ya en el año de 1815 el día 14 de agosto, que se dio en un rancho conocido como Rancho de Redondo, cerca de Villela, en este triunfaron sobre los revolucionarios, de manera que:

Fue aprisionado con tres oficiales y veinte insurgentes Fernando Rosas, titulado por los suyos brigadier, comandante general e intendente de San Luis Potosí, aunque en esta ciudad ni en la provincia nunca ejerció funciones de tal o se acreditó con algún hecho de armas. [...] los soldados fueron fusilados en Villela, y traídos a San Luis los oficiales con Rosas, al que se formó proceso (Velázquez vol. II, 2004: 484).

Aunque este tipo de acontecimientos con el detalle descrito no sean mantenidos por la tradición oral, existe el conocimientos por parte de los pobladores actuales de Villela, de que este lugar fue escenario de fusilamientos, de ahí que también se desprendan relatos acerca de lugares precisos de la hacienda en donde se cuente que ahí se asesinó a alguna persona, no sólo durante el proceso de Independencia, sino también en acontecimientos más recientes como la Guerra Cristera.

⁴ Ha de ser arnas



No todos los enfrentamientos fueron ganados por los defensores de la hacienda, hubo también el caso de que ganaran los revolucionarios, como es la batalla del Pachón. En esta acontecida a finales de agosto de 1813:

Don Matías Ortíz, apodado el Pachón, derrotó en la cercanía de Villela una partida que iba a cargo de don Ignacio Juárez, compuesta de los patriotas de dicha hacienda y los del pueblo de Santa María del Río. (Velázquez vol. II, 2004: 483)

Aunque su victoria no pareció haberle durado mucho, pues fue perseguido por el mismo Agustín de Iturbide, en medio de lo que fue la defensa de un cargamento cuyo destino era la ciudad de México. La importancia de este es que llevaba:

2 300 barras de plata, 70 000 carneros, 9 000 mulas y gran cantidad de cargas de sebo, semillas y otras cosas” (Velázquez vol. II, 2004: 484), y la importancia de la hacienda fue que atravesaba por ella el camino real, y era paso obligado de los cargamentos rumbo a la capital. Lo interesante es que la hacienda fue seriamente protegida y hasta resguardada por Agustín de Iturbide a quien le había sido encomendada la protección del convoy y la defensa de la hacienda de Villela. Desde el año de 1811 se había comenzado a proteger los sitios estratégicos, por lo que la guardia en la hacienda de Villela fue reforzada el 25 de diciembre “con la tropa de San Luis y [...] con la de la colonia según lo tenían ordenado, que la divisiones compondrían el número de 44 hombres (Hernández Dávalos, 2008:9).

Estos datos, más allá de su sola mención tienen como finalidad la de generar una imagen general del contexto de una hacienda, en este caso, la de Villela, y lo mencionado hasta el momento permite ubicarla como punto estratégico e importante que debió haber sido, sobre todo al pasar por enfrente de esta, el camino real.

Desde mediados del siglo XVIII aparecen como propietarios de la hacienda, la familia Villela, pero no se puede precisar cuando la adquirieron, este dato se considera importante pues de este apellido es que deriva el nombre de la mencionada propiedad. Sin embargo, no hemos podido rastrear antecedentes de esta familia, pero parecen estar presentes en toda la historia de la hacienda, pues como ya se mencionaba en un principio, antes del siglo XVI se habla de una propiedad que pertenecía a un tal José de Villela cerca de El Fuerte Atotonilco, lo que parece más que una simple coincidencia.

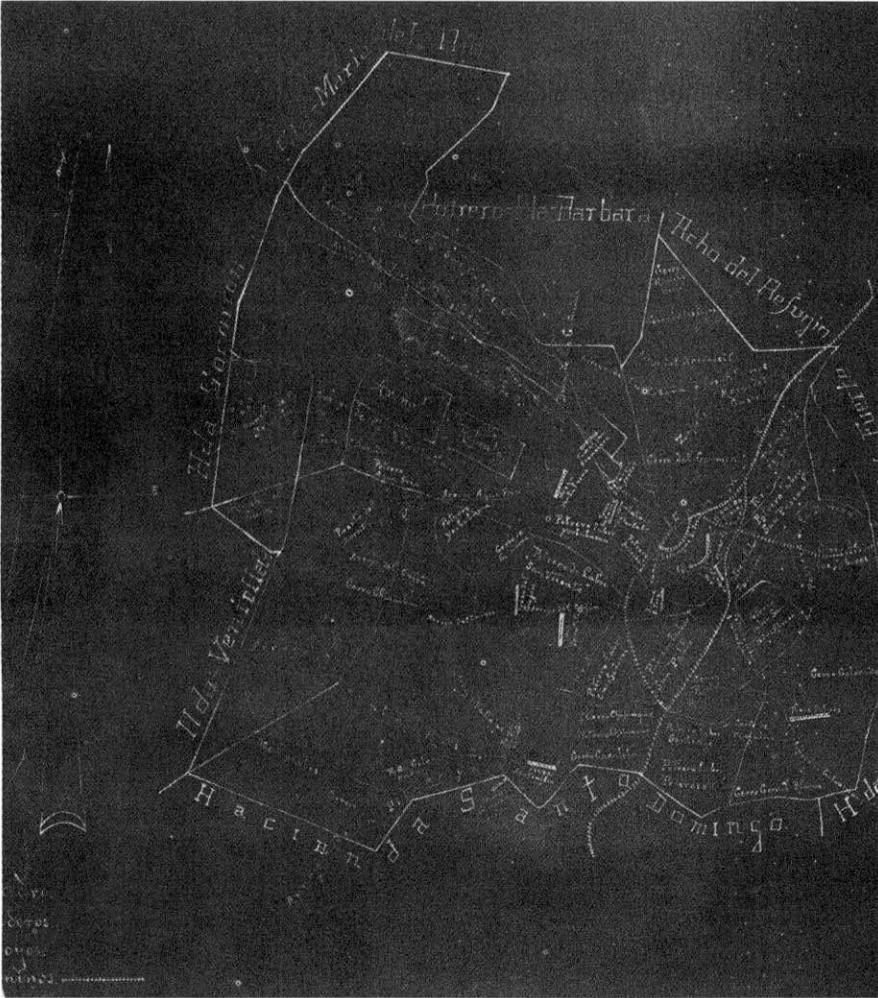
Al finalizar este siglo el propietario oficial era Pablo P. Gordo de Villela, hijo de Pablo R. Gordo de Trinidad B.V. De Gordo, quien para 1891 poseía:



Las fracciones, Fuerte, Tule, Cuate Tule, Potreros de Sta, Barbara, Salitrillo, Muerto, San Francisco, San Rafael del Tule, Sevadero, Piquin, Tierraquemada y Guadalupe; cuyos predios pertenecen a la hacienda de Villelay otras fracciones que le pertenecen, las cuales son Temascalillo, Yerbabuena del Refugio, Arenal, Cañada de Pedro, Pajonal, San Vicente y Puerto del Freno, quedando dentro del perímetro quince fracciones pequeñas de varios propietarios. (AHA, 1931: 137) (ver fig.)

Propiedades que conformaron la hacienda de Villela y que fueron adquiridas por su padre. Cuando los pobladores de Villela se refieren al pasado de la hacienda, mencionan que esta era tan grande que iba desde Santa María y llegaba hasta Guanajuato. Esto puede parecer una exageración pues aunque al Norte la hacienda colindaba con la cabecera municipal, al Oeste con las haciendas de La Ventilla y Gogorrón en el municipio de Villa de Reyes, al Este con el municipio de Tierra Nueva, al Sur colindaba con la hacienda de Santo Domingo. Sin embargo, esto cambia cuando se toma en cuenta que esto era a finales del siglo XIX, pero no así a mediados de ese siglo cuando la hacienda de Santo Domingo que colinda con el estado de Guanajuato pertenecía a la hacienda de Villela, y más aun si se considera que junto con esta hacienda también La Saucedá, La Jaula y Ojo Ciego en el municipio de San Diego de la Unión en Guanajuato pertenecían a Villela, por lo menos hasta el año de 1864 en que fueron vendidas y compradas por la familia Labastida y Peña. Por lo tanto, antes de esa fecha la hacienda de Villela, efectivamente, llegaba hasta Guanajuato.

La familia Villela debió haber sido la que se encargó de la construcción, o al menos de la restauración de la casa habitación de la hacienda, pues a la entrada de la misma, en la herrería que conforma la puerta principal sobre la parte superior se encuentran hasta la fecha los números 1, espacio, 8, y 9. El espacio, aseguran quienes lo han visto, estaba ocupado por un 8, resultando la fecha 1889 del año de construcción de la casa, y que se encuentra dentro del margen conocido de tiempo en que la familia Gordoá Villela poseía la propiedad.



En el año de 1909 muere Pablo Gordoia Villela, quien sigue vivo en la memoria de los pobladores, al menos de los más longevos, pues aunque no lo hayan conocido lo reconocen a través de las historias que de él narraban sus padres, quienes fueron trabajadores de esta persona. Se le tiene en estima y se habla de él como una persona benevolente que apreciaba su hacienda y a sus trabajadores. Otra cuestión por lo que sigue vivo en la memoria es porque sus restos se encuentran en la iglesia de la hacienda, en un lugar en donde cualquiera puede leer su nombre junto con sus fechas de nacimiento y fallecimiento. Aunque, también, hay una versión que sugiere que la familia Gordoia trasladó los restos de este personaje para llevarlos a la Basílica de Guadalupe



en México. Algo más por lo que tiene cierta importancia este personaje es porque es recordado como “el “último de los grandes”, por no haber después que él, propietario, al menos que tuviera el apellido Villela. Puede ser que guarde este título porque tras su muerte la historia de la hacienda comienza a tomar tintes dramáticos, pues un año después tuvo comienzo la Revolución Mexicana y algún impacto hubo de sufrir la hacienda, aunado con ello que los descendientes de Pablo Gordoia Villela, comprendidos por Isabel Gordoia de Halstead, Felipe Gordoia, los menores silvestre, Emilia y José Ignacio López portillo y a don silvestre López portillo como cesionario de don Marco I. Gordoia perdieron la hacienda en la década de 1920 por una deuda que tenían con una persona de nombre Pablo Lobatón tras no pagar una deuda por un préstamo.

Por ello sufrieron de desalojos, despojos, audiencias, y finalmente la subasta de la mencionada hacienda. Pasando a manos del señor Lobatón quien:

Por escritura otorgada en San Luis Potosí el 5 de marzo de 1923 ante el notario Jesús Melendez, [concedió] una prórroga para redimir el referido capital del 16 de abril de 1924 que venció hasta el 31 de diciembre de 1928, los deudores reconocieron ante el señor Lobatón, por concepto de intereses insolutos, la cantidad de 37 241 pesos, que se obligaron a pagar con los productos que se cosecharon en la hacienda hipotecada en el año de 1923. su precio base fue de 400,000, por lo que se tomaron de base las dos terceras partes de su precio para realizar el remate 266.666.66 pesos, se realizaron dos remates, pero en ninguno de los dos hubo postores así que se adjudicó a Lobatón el 19 de mayo de 1927, después de 1924 y 4 de mayo de 1927. se trato de la hacienda de Villela y sus ranchos anexos cañada de Pedro, Yerbabuena de Arriba, El Arenal, El Retrato, El Sauz, y La Tecolota con una extensión superficial de 18 620 hectáreas 40 áreas y 34 centiáreas -que el 14 de enero de 1924 se hizo requerimiento de los deudores y como no hubo pago se les requirió para que señalaran bienes que embargar y no habiéndolo hecho tampoco, se traslado el derecho de la parte actora, quien señaló para el secuestro de la hacienda de Villela y sus ranchos anexos con los frutos tanto pendientes como los cosechados, inclusive los que correspondían a la hacienda por aparcería ya sea que dichos frutos existan dentro o fuera de la hacienda, los créditos activos, inclusive las cuentas de sirvientes, y además, los dineros que tuvieran en su poder los señores Beascoa hermanos y compañía de la ciudad de San Luis Potosí por venta de frutos de la referida hacienda o los frutos mismos si no estuvieran vendidos; los muebles que existen en la hacienda y rancho anexos, los aperos, útiles y animales de trabajo, ganado mayor y menor de cría y de engorda y cuanto más de hecho y por



derecho corresponda a los predios embargados. Las almonedas pues el propio actor solicito se sacaran a remate los bienes embargados, la primera el 2 de junio de 1926, no hubo postores ni en la primera ni en la segunda, se citó a tercera. Fojas 5 - 16 México 31 de octubre de 1931. (AHA, 1931; foja 5-16)

Lo curioso en este asunto es que las demás propiedades que pertenecieron a la hacienda de Villela, como son los cascos de las haciendas menores de El Fuerte, El Refugio en Tierra Quemada y El Carmen en El Tule siguen teniendo propietarios y estos son descendientes de la familia Gordoia, sólo perdieron la sede. Tal es la presencia de esta familia en las susodichas propiedades que en El Fuerte el jaripeo localizado dentro del casco de esta hacienda lleva el nombre de Felipe Gordoia. Este personaje fallecido hace dos años era nieto de Pablo Gordoia Villela y los habitantes de El Fuerte lo recuerdan como una persona “alegre y jovial” apreciado por hacer donativos a este pueblo para llevar a cabo las fiestas patronales o navideñas.

Aun con lo acontecido a la hacienda de Villela ésta continuó teniendo propietarios, después de Pablo Lobatón, Eduardo Lobatón quien literalmente “enfrentó” los procesos de la Reforma Agraria.

La Reforma Agraria, La Hacienda de Villela, y en medio sus Trabajadores

Tierra... ¿para qué?

Este apartado tiene la finalidad centrarse en lo acontecido a partir de los primeros trámites, fraccionamiento de la hacienda, la fundación del ejido Villela, y desde luego, toda la serie de complejas situaciones que generaron los actores sociales. En este caso, y en específico para este apartado: los ejidatarios de El Fuerte, los trabajadores de la hacienda de Villela, los ejidatarios de Villela, el propietario de la hacienda y su representante, y los emisarios de la Reforma Agraria.

Para comprender lo acontecido en Villela durante la dotación del ejido se tiene que entender que su historia agraria no está marcada por la lucha de tierras; pues ya desde que se llevó a cabo la Revolución Mexicana no se notó un interés o entusiasmo de sus pobladores por el reclamo de las tierras para exigir la expropiación de las grandes propiedades en las que trabajaban. Al menos, así lo parece según una narración local que hace referencia a una marcha a la ciudad de México en tiempos de la Revolución Mexicana con el fin de “reclamar tierras”, tal y como lo refiere un testimonio que dice:



A mis abuelos [...] les tocó ir a la marcha que se hizo en tiempos de Zapata para reclamar tierras: invitaron [los de El Fuerte] a los de Villela pero estos no quisieron ir porque confiaron en que el patrón de la hacienda les prometió tierras, y ¿qué les iba a dar?” (Luisa González, 18 de junio 2007).

Este testimonio sirve para introducir al lector en la problemática, pues esta negativa por parte de la gente de Villela a participar de los cambios revolucionarios que se estaban llevando a cabo a lo largo de la República Mexicana a causa de la Reforma Agraria, será la constante en todos los acontecimientos relacionados, así como su firme convicción por mantener las cosas tal y como estaban. Marcando así su trayectoria y caminos diferenciados con respecto al Ejido El Fuerte, el cual, tal y como aparece en el citado testimonio tendrá participación en los procesos de la fundación del ejido Villela. Pero, también, por dentro, en el trasfondo de esta constante se deja ver la presencia y la influencia de la hacienda de Villela.

Los trabajadores de la hacienda de Villela y la Reforma Agraria

A principios del siglo XX cuando el modelo de la hacienda todavía se encontraba en auge se produjo la Revolución Mexicana, trayendo consigo impactantes cambios para la estructura nacional, uno de estos fue el desmoronamiento de la hacienda, al menos como institución, pues entre sus principales objetivos se encontraba el reparto de las tierras de las grandes haciendas entre sus trabajadores. Fue así y después de esto que:

Se inició la larga trayectoria de la reforma agraria con oscilaciones y variantes regionales, con su gran aliento y sus minucias burocráticas. Con empujones y frenos, el reparto de la tierra fue la acción pública más trascendente en la primera mitad del siglo XX. Representó el instrumento para la justicia social (Warman, 2001).

Sin embargo, para algunos espacios como Villela este “instrumento de justicia social” no fue precisamente bienvenido, y ni siquiera anhelado, pues al parecer, los trabajadores de la hacienda de Villela estaban tan acostumbrados a esa forma de vida. Esto, sin embargo, no impidió que sus trámites comenzaran en la primera mitad de la década de 1930 relativamente temprano en la escala de la Reforma Agraria a nivel nacional. Quizá tuvo que ver con las personas de El Fuerte, pues estas, por el contrario, se mostraban entusiastas por formar ejido; así, al parecer, El Fuerte influyó en algunas personas de Villela, o viceversa, las personas que querían ejido en Villela



se apoyaron en las de El Fuerte, pues estas ya estaban avanzadas en trámites y sólo esperaban la fundación definitiva. Lo cierto es que El Fuerte siguió en todo momento los acontecimientos correspondientes a la dotación del ejido en Villela, por medio de su comisariado ejidal, presente en todos los eventos.

Así, mientras El Fuerte se encontraba avanzado en trámites de dotación de tierras, en la hacienda Villela Eduardo Lobatón, era ahora el propietario desde agosto de 1927, y la hacienda se encontraba en prosperidad bajo el apelativo de “CIA. MERCANTIL AGRÍCOLA GANADERA, S. DE R.L HACIENDA DE VILLELA”. Como Eduardo Lobatón residía en la ciudad de México designó a un administrador llamado Fernando Chapman, quien habitaba en Villela en la que actualmente es la Telesecundaria. Este personaje es importante, pues al ser él representante del señor Lobatón fue a quien le tocó dar la cara a las autoridades agrarias, a los trabajadores y a los propios ejidatarios, y por ello, hasta la actualidad a pesar de los años, se sigue conservado dentro de la memoria colectiva, siendo recordado incluso aún más que el propio dueño, sin perder este último su jerarquía de ser el “mero mero señor de la hacienda” ya que “ Fernando ((Champan)) ese señor era el mero, mero era él se decía que se hacía y como ((Eduardo Lobatón)) ese era el mero patrón, pero nunca estaba aquí, Fernando Chalmas, que le digo era él que se hacía cargo” (El Valles, julio 2009).

Hasta este momento, la década de 1930, la hacienda limitaba al Norte con los ranchos de Santa Bárbara, y El Refugio, muy cerca de lo que actualmente es Tierra Quemada, propiedad de la familia Gordoia; al Este con las hacienda de El Fuerte y El Carmen, de la misma familia; por el Sur con la hacienda de Santo Domingo, de la familia Labastida y Peña, y por el Oeste con las haciendas de La Ventilla y Gogorrón en el municipio de Villa de Reyes también en San Luis Potosí. Como se puede ver, su extensión no era muy diferente que a finales del siglo XIX cuando los dueños eran los Gordoia Villela, con una superficie total de 18, 620 hectáreas de terrenos de labor, riego, temporal y agostadero; salvo por 6000 hectáreas repartidas en 35 fracciones que fueron vendidas en el transcurso de 1927 a 1936 justo después de que el señor Lobatón adquiriera la hacienda. Pero, los cambios trascendentes y que cambiarían la realidad hasta el momento conocida estaban por suceder.

En Octubre de 1934 comenzaron los tramites a cargo del ingeniero Alberto López Zamora (sub auxiliar del Departamento Agrario) comisionado para llevar a cabo las inspecciones correspondientes al fraccionamiento de la hacienda de Villela. Desde un principio el ingeniero López Zamora se topó con inconvenientes, pues el primer paso era organizar a la población para que eligiera representantes a formar una co-



misión que sería la encargada de llevar a cabo los censos de su población y reconocer a los posibles beneficiarios del reparto. Pero al contrario de cumplir con esto satisfactoriamente, informó a sus superiores lo siguiente al respecto de los pobladores de Villela “que nombran su representante únicamente para cumplir con lo ordenado por la superioridad y no como lo dispone la ley, ya que ellos hasta la fecha no han solicitado tierras” (Archivo RAN SLP, ing. Alberto López Zamora en correspondencia del 5 de enero de 1935, f. 0079).

Este sería el primer encuentro de los representantes de la Reforma Agraria con los pobladores de Villela, pero no sería el último, pues aun con la apatía de la población a participar en la inspección y formar comité censal, las actividades correspondientes al levantamiento de los censos respectivos se llevaron a cabo (ver tabla 1) del 18 al 28 de diciembre de 1934; resultando en total 1 112 habitantes por los lugares considerados como posibles poblaciones dentro la hacienda de Villela, 244 jefes de familia, y 300 cabezas de ganado. Siendo el asentamiento más cercano al casco de la hacienda (el pueblo de Villela) el más poblado y el que más empleados de la hacienda, jornaleros en la misma, y aparceros tenía respecto de las otras poblaciones. Gracias a este censo se pudo establecer que sería un total de 124 personas las beneficiadas con derecho a recibir tierras, esto de acuerdo con sus actividades laborales dándole prioridad a los que sabían de agricultura y trabajaban para la hacienda como peones o medieros. Un detalle que se especifica en el censo es que todos los jefes de familia, así como los mayores de 16 años con la característica de trabajar para la hacienda carecían de vivienda propia, habitando en propiedades de la hacienda de Villela sin costo alguno.

Al parecer todo estaba listo para fundar ejido, pues los resultados de los censos se mostraban favorables y con ellos se beneficiaría a un número considerable de personas, las cuales hasta este momento seguían invisibles para los delegados agrarios, quienes a pesar de las declaraciones de los habitantes de Villela respecto a no tomar tierras, seguían adelante con su proyecto de ejido. Sin embargo, esta actitud negativa por parte de los pobladores de Villela debió retrasar los trámites, ya que para enero de 1935, un mes después de llevados a cabo los levantamientos censales “los juntos [las poblaciones] de que se trata no han solicitado dotación o restitución de tierras” (Archivo RAN SLP Ing. Santos Rdz. Cuevas⁵ en correspondencia del 4 de enero de 1935, f. 0087); de manera que hasta el año de 1938 se continúa con los trámites del fraccionamiento de la hacienda, esto por petición de la Confederación Nacional Campesi-

⁵ Presidente de la comisión agraria mixta del estado de San Luis Potosí dirigiéndose al ing. Alberto López Zamora.



na, y del señor Manuel Méndez, que decía ser representante del poblado Villela, quien escribe al delegado del departamento agrario lo siguiente:

Con el presente oficio me permito dirigirme [...] a esta delegación con el objeto que nos mande un ingeniero haser la inspección como lo avian ordenado en esa superioridad al ing. J. Luis Limón [...] y como no se llebo efecto esta orden suplicamos a ud. Si vuelva. (Archivo RAN SLP, en correspondencia de septiembre 20 de 1938).

Lo interesante es que finaliza esta misma correspondencia pidiendo por que se le conteste en el ejido de El Fuerte:

Suplicándole que el ing que concierne ese departamento para aser hesos trabajos venga directamente sl Ejido del Fuerte para evitar que este se mescle en asuntos políticos y la comición que venga adesarrollar lo deje avandonada [y pone como nota al final del documento] Fabor de contestarme al ejido del Fuerte” (Archivo RAN SLP, en correspondencia de septiembre 20 de 1938).

Quizá esto tiene que ver con dificultades enfrentadas por los habitantes de Villela que apoyaban la repartición de tierras, y por esto, esta persona escribe desde El Fuerte. Pero a su vez puede tratarse de un asunto de derechos por el uso del agua que le correspondía a los ejidatarios de El Fuerte y que la hacienda de Villela estaba entorpeciendo.

Fue un año después, 1939, cuando se volvió a revisar la documentación del expediente de dotación al ejido Villela compuesto por los censos y las inspecciones realizadas, y se marcó como oficial el año de 1935 como la fecha de solicitud para llevar a cabo la fragmentación de la hacienda. Se reconoció a la hacienda de Villela como la única propiedad afectable para formar ejido pues se consideró “más que bastante para el caso dado la extensión y calidad de sus terrenos” (Archivo RAN acta de visto para resolver la dotación del ejido Villela 3 de julio de 1939, f 110); así como también se resolvió como “procedente la dotación del ejido promovido por los vecinos del poblado de Villela y sus anexos” (Archivo RAN acta de visto para resolver la dotación del ejido Villela 3 de julio de 1939, f 108- 109.).

Es interesante como a pesar de que los habitantes de Villela externaron su negativa a formar ejido, el discurso oficial por parte de los miembros del departamento agrario maneja que fueron ellos los que lo promovieron, y todavía más aun cuando los que estaban a favor de la repartición desistieron, pero a pesar de ello, los delegados agrarios estaban dispuestos a llevar esto hasta el final afirmando:



Si bien es cierto que en el expediente aparecen escritos por los cuales los que promovieron la solicitud de dotación se desisten de ellos. Tal circunstancia no es de tomarse en cuenta porque es principio jurídico sancionado por nuestras leyes Civiles, de acuerdo con las normas del régimen de Gobierno que vivimos que los beneficios de las leyes de orden público no son en manera alguna renunciables, [...] se ha asentado que las autoridades agrarias pueden dar oficio, instaurar y tramitar expedientes sobre dotaciones y restituciones de tierras, bosques y aguas” (Archivo RAN acta de visto para resolver la dotación del ejido Villela 30 de junio de 1939).

Ya estaba dicho, para los delegados agrarios nada detendría la Reforma Agraria y la formación del ejido Villela, ni siquiera la negativa de los que ellos querían se convirtieran en ejidatarios; los cuales por su parte seguían en pie respecto a su decisión de no querer ejido. Las confrontaciones entre ambas partes eran constantes ya fuera por correspondencia, o frente a frente como sucedió el 11 de mayo de 1939 cuando los delegados agrarios se dirigieron a Villela con efecto de convencer a sus pobladores para que se organizaran y formaran un comité agrario. La respuesta por parte de la gente de Villela fue contundente, al hablar Juan Sandoval (habitante de Villela) quien:

Manifestó a nombre de todos los presentes, que ellos, no habían hecho solicitud de tierras, motivo por el cual no estaban dispuestos a que se nombrara ningún Comité Agrario, estando contentos con el trato que reciben de los actuales fraccionistas de la Ex hacienda de Villela, y por lo tanto, no tienen intención de hacer ninguna solicitud de ejidos” (Archivo RAN SLP informe de actividades para formar comité agrario, f. 0120).

Los habitantes de Villela tampoco daban su brazo a torcer, al parecer, estaban decididos y nada los haría cambiar de opinión. Pero, con el Departamento Agrario sucedía lo mismo estando dispuesto a no dejar las cosas así; por lo que insistió señalándoles a los de Villela que “Don Lázaro Cárdenas está dispuesto a dotar de tierras a los núcleos de población que lo soliciten, con el fin de buscar la emancipación del campesino” (Archivo RAN SLP informe de actividades para formar comité agrario, f. 0120). Sin embargo, la acción de recurrir al presidente de la República para convencer a los de Villela, fue en vano, pues no acabó por hacerlos cambiar de opinión; ya que estos reafirmaron su posición, ahora por medio de otra persona, José Grimaldo, quien a nombre de todos, rectificó que “ellos no querían tierras, por estar muy conformes con los actuales fraccionistas de la finca”. (Archivo RAN SLP informe de actividades para formar comité agrario, f. 0120)



Las cosas estaban así, ambas partes estaban firmes y no habría otra cosa que hacer más que esperar la resolución presidencial. Mientras esta llegaba, los delegados daban por hecho la dotación del ejido. Ya para entonces se había formado el ejido El Fuerte desde el 1 de mayo de 1937, y otro ejido más, el de El Tule el 20 de noviembre de ese mismo año. Lo que llama la atención es que mientras en Villela aun se discutía por la dotación, estos dos ejidos ya habían sido beneficiados: El Fuerte con 633 hectáreas y 24 centiáreas, y El Tule con 1, 105 hectáreas y 78 centiáreas que fueron tomadas de la propia hacienda de Villela, y de lo cual resultaron 124 beneficiarios en total, la misma cantidad que se buscaba beneficiar en Villela y anexos.

La Resolución presidencial llegó finalmente para el 6 de septiembre de 1939 y en ella la respuesta era definitiva, se concedía la dotación de tierras, y se autorizaba la formación del ejido Villela con una extensión de 4 060 hectáreas, la cual se repartiría para agostadero, de temporal, laborable, y de riego, y también de esta saldría el espacio para asentar el pueblo. El ejido quedó así delimitando por su parte Norte hasta los ranchos de Santa Bárbara y El Refugio; por el Este con los ejidos El Fuerte y El Tule; por el Oeste con el municipio de Villa de Reyes, y por el Sur con la todavía considerable en extensión hacienda de Villela.

La situación estaba definida, ejido aunque no quieran, lo único que les restaba hacer a los delegados agrarios para cumplir con la tarea de llevar a la emancipación del campesino en Villela era hacerle entrega oficial a los mismos y formar un comité ejidal. Este último fue establecido el día 25 de abril de 1940 en la que fue la primera asamblea ejidal, llevada a cabo en la plaza de Villela a las 13 horas y con la supervisión de los ingenieros Javier Muñoz Cortines y Roberto Flores, resultando electos:

Para comisariado ejidal:

Presidente: José Acosta Herrera, con Pedro de La Rosa como suplente

Secretario: Juan Dorado, Marcos Llamas (suplente)

Tesorero: Luis Torres, Antonio Ramos (suplente)

Para consejo de Vigilancia:

Presidente: Pablo Rojas, Ausencio Rincón (suplente)

Secretario: Román Rico, Juan Sandoval (suplente)

Tesorero: José Olvera, Sotero Torres (suplente)

Formando así la primera directiva del ejido Villela, esto después de la convocatoria del 19 de abril del mismo año. Estas personas junto con los otros beneficiarios



fueron los primeros ejidatarios, y los que acabo de mencionar, los primeros representantes del ejido. Esto con la ayuda de la secretaria de la Reforma Agraria y del comisariado ejidal de El Fuerte Salvador Reyna quien siguió de cerca el proceso de elección estando presente. En cuanto a la posesión definitiva del ejido, esto se llevó a cabo el día 1 de mayo de 1940 en Villela siendo el punto de reunión la plaza y estando reunidos los representantes de la secretaria agraria: delegados encargados Javier Muñoz y Roberto Flores; la hacienda de Villela representada, como era usual, por Fernando Chapman; el presidente municipal de Santa María del Río; los beneficiarios; y Salvador Reyna (comisariado ejidal de El fuerte).

Ese día por el contrario, de las confrontaciones sucedidas anteriormente con respecto a la dotación del ejido, fue de conformidad, incluso ya estaba formalizado el ejido pues hubo participación por parte de sus representantes. Como muestra de lo armonioso que fue este evento, son las palabras del presidente del comisariado señalando:

En nombre del poblado de Villela declaro que son de recibirse y se reciben los terrenos que fueron concedidos en dotación a este poblado y que se sujetara para la buena marcha y administración del ejido a respetar las siembras hechas con anterioridad y a respetar las instrucciones dadas” (Archivo RAN, en acta de posesión definitiva al ejido Villela. 1940, f. 0174)

Ese mismo día se llevó a cabo el deslinde realizándose un recorrido por los límites del ejido que duró de las 14 hasta las 20 horas. Después de esto ya todo estaba hecho para la Reforma Agraria en cuanto a materia de repartición se refiere, y se había formado con “éxito” un ejido más. Sin embargo, no se pueden solucionar las cosas de la noche a la mañana, o con un simple documento que por muy válido que sea, no deja de ser tan sólo un documento. Así, aunque a un grupo de personas se les haya dicho que a partir de este momento eran ejidatarios, esto no garantizaba que lo fuera, ni siquiera que supieran de que se trataba.

Los problemas no se hicieron esperar, pues es de entenderse que un ejido apenas formado necesita tiempo para acostumbrarse y organizarse. Un ejemplo de este tipo de complicaciones e incertidumbres al interior del ejido es lo que se expresa en palabras de Severiano Delgado (encargado de supervisar los ejidos) según correspondencia que le escribe a José Acosta Herrera donde le pide cuentas al respecto de ciertas denuncias por parte de Pablo Rojas sobre irregularidades en los pagos y dinero manejado por el ejido que no aparece registrado en ningún libro de contabilidad. Esto lo dirige al mencionado comisariado ejidal de la siguiente manera:



No hace mucho que ese comisariado solicitaba el envío inmediato de talonarios de recibos oficiales para uso de la tesorería, pero es el caso que el C. Presidente de vigilancia me hace saber que él no tiene noticias de que se hayan efectuado cobros por ningún concepto, que no se lleven libros de contabilidad (Archivo RAN SLP en correspondencia de 3 de diciembre de 1947, f. 0255).

Sin duda, esto corresponde un problema, pues señala la falta de coordinación entre los elementos representantes del ejido; pero no genera un conflicto grave capaz de obstaculizar el funcionamiento de la organización de ejido, pues puede solucionarse, además es de considerarse que se trataba del primer comité ejidal, y que por tanto, no les faltarían inconvenientes. Sin embargo, ni la falta de organización y coordinación por parte de los miembros del ejido, ni tampoco el problema con el registro de los cobros por la falta de libros de contabilidad serían los únicos problemas, sino los menores de los que les esperaban ya que al final y al cabo tendría que pasar aquello que aun no estaba resuelto. La gente de Villela había sido bastante clara cuando dijo que no quería ejido, y tarde o temprano esto tendría que reflejarse de alguna forma como no trabajar las tierras que se les había dotado. El mismo Severiano Delgado en esta misma carta le reclama al comisariado ejidal lo siguiente:

La gran mayoría de los vecinos inclusive usted, continúan prestando sus servicios como peones acasillados de la ex-hacienda, que unos cuantos están en posesión de parcelas y los más, ignoran que son ejidatarios no obstante que en cierta ocasión se hablara de la distribución de certificados de derecho agrario (Archivo RAN SLP en correspondencia de 3 de diciembre de 1947, f. 0255)

Al parecer, no bastaba con la imposición del ejido y la entrega que de este hizo el departamento agrario. Desde luego que no era tarea fácil que un grupo de personas que toda su vida habían estado acostumbrados al igual que sus padres a trabajar las tierras de otra persona recibiendo un salario, de pronto fueran los cosechadores de su propia tierra. Así, reducidos en el número de beneficiados por resultar tan sólo unos cuantos los que al final y al cabo se hicieron cargo de su propia parcela, y otros tantos todavía trabajando para la hacienda (ex hacienda), y con problemas internos, entre los que también se encontraban las condiciones para trabajar la tierra, pues ahora ya no era la hacienda la proveedora de herramientas y agua, sino los propios ejidatarios los que respondían y sufrían por sus propias cosechas. Con todo esto se volvieron presa fácil de otros conflictos, en especial con los pequeños propietarios. Estas situaciones a las que se enfrentaban los antiguos trabajadores de la hacienda,



ahora ejidatarios, las señalan Florencio Martínez (presidente del comisariado ejidal), Pánfilo Grimaldo (secretario comisariado), Cecilio Grimaldo (tesorero) y Donaciano Llamas (presidente del Consejo de Vigilancia, integrantes del segundo comité ejidal:

Estamos reducidísimos trabajando tierras muy pobres de temporal y a la fecha inmediatamente después de la reorganización, sólo contamos con 14 parcelas en la cabecera del ejido y 9 parcelas en el anexo de Yerbabuena, además del terreno contiguo susceptible de cultivo que no excederá de 15 hectáreas a todo rigor; [...solicitando] de las autoridades agrarias que correspondan una verificación de las dimensiones, así como de los linderos temerosos como nos hallamos de que, por error o confusión, nos estarán invadiendo los otros ejidos y los de la pequeña propiedad” . (Archivo RAN, octubre 1948).

Así fue que de las 125 parcelas que según la Secretaría Agraria debían resultar para 124 beneficiados en todos los posibles asentamientos más la parcela para la escuela, sólo había 25 parcelas, en tan sólo dos poblaciones: Villela con 15 de 81 que tenían derecho, y La Yerbabuena con 9 de 21. Además, resulta interesante la forma en que se califican a sí mismos como temerosos, dando la impresión de estar en desventaja respecto de los otros ejidos, los cuales son El Fuerte y El Tule con 125 personas del lado de las tierras que pudieron ser de Villela, más las tierras de las que serían beneficiados estos dos ejidos con las que resultaron por dotación de las haciendas correspondientes de El Fuerte y El Carmen (para el caso de El Tule); lo mismo que respecto a los pequeños propietarios recurriendo a las autoridades agrarias mostrando un sentimiento de desventaja respecto de sus vecinos. La secretaría Agraria responde a esta preocupación enviando a un ingeniero de apellido Jiménez para supervisar los límites y entregar a los ejidatarios el plano definitivo de dotación del ejido.

Esta fue la relación que se estableció entre los pobladores de Villela y los representantes de la Reforma Agraria, y como se ha visto a lo largo de este apartado, la formación del ejido Villela y la fragmentación de la hacienda no quedó por esta secretaria, la cual buscó por todos los medios que se llevara a cabo la labor agraria. Cumplió con todos sus cometidos desde la realización de los censos hasta el asesoramiento de los futuros ejidatarios para que estos pudieran organizarse, y en la medida de lo posible, auto gobernarse, claro dando cuenta a las instituciones gubernamentales. Sin embargo, el departamento agrario, a través de sus representantes se enfrentó a una situación inesperada, la aparente apatía de los trabajadores de la hacienda de Villela para recibir tierras y convertirse en ejidatarios, lo cual resolvió simplemente continuando los trámites y otorgando el ejido a quienes desde un principio no lo



querían. Esto desde luego generaría los problemas, los cuales se manifestaron poco después de entregado el ejido al continuar trabajando para la ahora ex hacienda.

Quizá se puede pensar que entregar el ejido a quienes no lo querían no fue la mejor elección, sin embargo, dejar las cosas como estaban tampoco era el camino adecuado con una propiedad que para 1930 superaba las 18 000 hectáreas y ejercía el control sobre los asentamientos humanos establecidos dentro de esta extensión. Más aún, si se considera que, aunque no haya aparecido en el texto, la hacienda de Villela, a través de su propietario, Eduardo Lobatón y Fernando Chapman estuvieron muy al pendiente de los acontecimientos referidos en este apartado, y no sólo de forma pasiva como espectadores, sino también de forma activa.

La hacienda de Villela y sus trabajadores ante la Reforma Agraria

Describir que la gente de Villela no quiso aceptar tierras, desde luego es importante para rastrear las condicionantes que han definido la configuración actual, y la esfera histórica presentada también explica lo que ha enfrentado la población de Villela, pero no basta con esto, sino que también es necesario analizar y descubrir las razones de porque la gente no quiso tierras. Las condicionantes que permiten la configuración actual de la tierra, así como las opiniones y las relaciones entre los individuos a través de las cuales se abstrae el ejercicio del poder son los objetivos de esta investigación, y la sola descripción no es suficiente para responder a todas las preguntas.

Conservar una propiedad con la calidad de hacienda al finalizar la Revolución Mexicana podría parecer todo un privilegio después de todas aquellas que fueron literalmente desmanteladas y usurpadas. Sin embargo, la labor de la Reforma Agraria era rastrear aquellas sobrevivientes y generar un número mayor de propietarios por la extensión de tierra que pudiera ser de uno sólo, entre los que estaban los trabajadores de las haciendas. Así, los hacendados se enfrentaron a esta situación, sin servirles de nada contar con su papelería en regla y certificada, ni tampoco los títulos de posesión que tenían desde la época de la Colonia. Así como tampoco alegar que a ellos les había costado trabajo y dinero esas propiedades y que pagaban y daban trato justo a sus trabajadores, les sirvió para conmovier a los delegados agrarios.

Sin lugar a dudas, se afectaban sus terrenos, y con ello, también las consecuencias de verse reducidos no sólo en número de hectáreas cultivables, sino en las cosechas, con ello, el beneficio económico y también en el número de sus trabajadores. Esto, entre otras cosas más fue lo que tuvo que enfrentar Eduardo Lobatón, propietario de la hacienda de Villela durante la formación de este ejido.



A mediados de la década de 1930 cuando se giró la mira hacia la hacienda de Villela para su fraccionamiento, al preguntarle a Eduardo Lobatón sobre las poblaciones para fundar ejido, este respondió que “los llamados poblados de Villela, Cinco Señores, Atotonilco, La Yerbabuena y La Tecolota no constituyen tales núcleos de poblamiento sino simples estancias de la finca Villela de mi propiedad” (Archivo RAN, 1935 f. 0009). Con ésto daba como entendido que estos lugares no eran pueblos como los llamaba la Secretaria Agraria. Pero, para ésta eran asentamientos humanos que bien podrían formar poblaciones.

Es de entenderse que cualquier propietario de grandes extensiones estuviera en desacuerdo con los procesos de la reforma agraria, pues después de todo eran sus tierras, éso hasta los ejidatarios de Villela lo reconocen:

Y si ora que ni que, que las tierras eran de él, pero nosotros las trabajábamos, y todo para él, nosotros así y a la fuerza. Eran sus tierras, eso yo no lo voy a negar, pero también era nuestro trabajo, el nuestro. (“El Valles”, julio 2005)

También sienten que las merecían por ser ellos quienes las trabajaban. El trabajo era duro, pues según lo recuerdan quienes siendo aún muy jóvenes trabajaron en la hacienda cuando sucedió el reparto agrario, y también quienes lo escucharon de sus padres. El trabajo se medía por jornal, esto era un día, y cada jornal se medía de sol a sol; es decir, se trabajaba desde que el sol salía al alba hasta que el sol se metía al atardecer, regresando a sus casas casi al anochecer haciendo lo que el “patrón” decía, todos los días de la semana. Recibiendo por su trabajo una paga también llamada jornal la cual cobraban en el casco de la hacienda en “la tienda” haciendo cola para recibir lo que la mayoría de las veces se quedaba ahí mismo; ya que ahí lo mismo se pagaba que se cobraba y vendía. Por eso:

Al patrón no le convenía porque para eso es que trabajábamos y de a la fuerza, ora sí que como esclavos. Así cada familia, así que eres tú y cuantos de familia, pues ¡órale!, todos a trabajar, y nada de que no quero. Si no fuiste el sábado, luego que ¿por qué?, uno tenía que ir y trabajarle a la fuerza y todo por un peso con cincuenta centavos a la semana (El Valles, julio 2009)

Salvaguardar los intereses propios y mantener los más posibles fue lo que los hacendados intentaron hacer valiéndose de sus recursos. Ahora bien, para el caso de Villela con lo sucedido y la actitud de “conformidad” respecto a Eduardo Lobatón y



los pequeños propietarios que rodeaban esta finca, se podría pensar que el hacendado no lo tenía tan difícil, pues los trabajadores estaban de su lado. Pero, aunque pareciera que la hacienda estuvo aparentemente pasiva ante los procesos de dotación del ejido según la documentación oficial, tal parece que en la realidad, al menos en la de Villela, las cosas fueron de otro modo.

Así es que cuando el ingeniero López Zamora representante del departamento agrario llega a Villela con la intención de organizar al pueblo para que formaran comité censal, se topa con la negativa de los pobladores. Hasta aquí iba la narración en el apartado anterior, pero lo que este ingeniero desconocía era que la población estaba alertada al respecto de su llegada, no la de él precisamente, sino de cualquiera que tuviera la misión de tramitar la fundación del ejido; ya que más preparado para su llegada estaba Eduardo Lobatón quien al tanto de los acontecimientos a nivel nacional se alió con el sacerdote de Villela para salvaguardar sus intereses, pues:

En aquel tiempo el patrón no quería, y luego eran dos, el señor de aquí de la hacienda y la iglesia. Yo me acuerdo, así era, que el padre decía: mañana o el que viene, no sé cuándo va a venir uno, va a venir alguien que les va a decir que eso del ejido, eso no es bueno. Ahí tengan cuidado. (El Valles, julio 2009).

Mucho se habla en Villela de esta “oscura” alianza, en la cual, mientras el propietario de la hacienda se la pasaba ausente, el sacerdote durante la misa, o aprovechando las confesiones, o que alguien recurriera a él por algún consejo sugería “prudencia” ante la idea de formar ejido y de paso se enteraba de quienes tramaban algo o apoyaban esa idea:

El padre en las misas les decía así como yo te digo a ti [...] como si tu fueras hija de un ejidatario y soy el padre y entonces te pregunto ¿qué tu papá es ejidatario? Tú me dices que sí, y yo te digo, el padre te dice, no, eso no es bueno. Si hasta tenía una lista de ejidatarios”. (Presidente de la Junta de Aguas de la presa La Yerbabuena, julio 2009).

Aunque la mayoría de personas en Villela hayan señalado que no querían formar ejido por buena gente que era el patrón en una actitud de fidelidad, son algunos de los actuales ejidatarios los que refieren una versión diferente, inclusive en El Fuerte hasta donde han llegado los rumores de lo acontecido en Villela durante el reparto agrario, pervive la idea de que se dice que el señor de la hacienda de Villela era como el “anticristo”. Lo que conduce a pensar que las cosas no eran tan lineales, ni tan pacíficas, pues al preguntarle a un ejidatario de Villela sobre su opinión acerca de que la gente no quisiera tierra por fidelidad este contestó:



No, yo no creo que haya sido por eso, ¡ah! te digo, no creo que haya sido fidelidad o eso o porque fuera muy buena gente, tan buena gente sería que los amenazó y que más bien fue él que no quiso ejidatarios, y sabes también porque fue, que tuvo mucho que ver, la iglesia (ejidatario de Villela, julio 2009).

La idea de un acuerdo pacífico se desvanece aun más, cuando en correspondencia de 1938 el ingeniero José Luis Limón jefe de la brigada agraria 8 escribe al comandante de la 12/a zona militar para señalarle que “se está formando una organización en la Hacienda de Villela para ocasionar problema agrario” (Archivo RAN, f. 0094) por lo que le pide dirigirse a la misma para realizar una inspección. Este acontecimiento no tiene seguimiento, pero en la memoria colectiva de Villela parece existir algo que le corresponde. Pues según comentarios, “tocaron los cocolazos, ¡noo!, antes, aquí del patrón, porque andaban por ahí rebelándose unos, pero ¡no!, que mandó traí el ejército y ¿pá cuándo? Tocayo” (Porfirio Martínez, julio 2009).

Pero, aun con esto, no se descarta la existencia de una actitud paternalista del hacendado, que una hacienda como esta, con bastantes años de existencia tendría que estar acostumbrada a recibir lo necesario de la hacienda y respetar a su dueño. Esto se basa en la existencia de testimonios en los que se defiende al “patrón” de la hacienda, entre estos, también algunos ejidatarios actuales de Villela señalando que:

Si, por sí es cierto, pos eso que ni que, si eran buenas gentes, a uno le daban todo, eso no lo voy a negar ¿para qué? Lo dejaban a uno usar la herramienta y eso para trabajar la tierra, pero la misma tierra que le trabajábamos a él. (El Valles, julio 2009).

Además de lidiar con la gente de Villela influyendo de alguna manera en su decisión, aunque no en todos porque para algunos la mejor alternativa era seguir trabajando para la hacienda,

No, pos para que quería tierras, luego ¿cómo las trabaja uno? si pos si andaban dando tierras hasta las regalaban, pero luego ¿cómo querían que uno le hiciera, lo primero que se necesita es la yunta y esa ¿de dónde la sacamos? Antes el señor de la hacienda de allá de Villela, ese prestaba la yunta y todo (Joaquín Molina, Estancia de Atotonilco, julio 2009).

También, se hacía cargo de sus propiedades, pues casualmente dentro de sus terrenos se encontraban al momento de hacer la inspección 35 fracciones, todas ellas, vendidas en corto transcurso de dos años, justo en el año cuando empezaron



los trámites para el reparto agrario, en 1934, y registradas en 1936. Lo que llama la atención es que los propietarios de dichas fracciones son de apellido Chapman. Pero, más allá que sus intereses por salvaguardar sus tierras, se encontraba también el derecho por las aguas. Es todo un proceso digno de documentar, además con la Reforma Agraria también llegaron los derechos de uso de las aguas de la hacienda

En el año de 1931 se declara de propiedad nacional el río Villela junto con todos sus afluentes, trajo consigo que el dueño de la hacienda tuviera que dar cuenta del uso del agua que antes le pertenecía y la cual podía usar libremente. Pero, más que eso surgiría un acalorado conflicto con los dueños de una hacienda vecina, la de Santo Domingo, localizada al sur de Villela.

Todo comienza cuando

También se enfrentaba a los de la Reforma Agraria, aunque esto, hasta que estuvo el ejido fundado.

Tabla 1. Resultados de los censos a las poblaciones que eran parte de la hacienda de Villela, para formar ejido.

	Villela (casco)	Cinco Señores	Santiago	Atotonilco	La Yerbabuena	La Tecolota
Fecha del levantamiento del censo	18 de diciembre de 1934	22 de diciembre de 1934	24 de diciembre de 1934	25 de diciembre de 1934	26 de diciembre de 1934	28 de diciembre de 1934
Número total de habitantes	550	126	103	162	289	98
Número de jefes de familia	183	30	20	33	57	20
Empleados con distinta categoría con sueldo fijo pagado por la Hacienda	39	3	2	1	4	1
Peones jornaleros	62	11	9	10	14	
Aparceros	48	12	5	6	13	
Comerciantes con capital menor de \$ 2000	8	1	1	4	4 **	
Jarcieros	1			-		17



Agua y poder en la ex hacienda la villela, mpio. De santa maría del río, san luis potosí.

Inválidos por nacimiento y por otra cosa y por lo tanto sin ocupación	5			1		
Empleado Federal. Profesora	1					
Solteras sin familia a su cargo	3					
Solteras con familia a su cargo				1		
Viudas con familia a su cargo		3	3	2	7	2
Metalleros (Mineros talladores)				1		
					15	
Solteros mayores de 16 años con las ocupaciones siguientes						
Empleados en la hacienda con sueldo fijo	1	*		1		
Jornaleros	29	7	6	24	27	
Aparceros	3				2	
Jarcieros						15
Comerciantes con capital menor de \$ 2000	3	*				
Criados	1	*				
Talabarteros y curtidores	2	*			1	
Inválidos	1	2				
Empleado federal - profesora	1					
Con derecho a beneficio		37	54	25	80	32
Total de cabezas de ganado	844	135	111		385	
Mayor	538	110	69		240	
Menor	306	25	42		145	
Total						



Tierras... ya ¿para qué?

Una vez instaurado el ejido en Villela, las cosas habían cambiado, la ex hacienda⁶ no tenía la misma extensión que a principios de siglo, pues había perdido cerca de cinco mil hectáreas. Sin embargo, aun tenía las suficientes tierras para la agricultura y la ganadería, y ni que decir de la mano de obra, pues la mayoría de los habitantes de Villela seguían trabajando para la ex hacienda, dejando ver así que aun la población dependía de la existencia de la misma. No sólo los pobladores de Villela, sino también sus anexos, pues en estos, la gran parte de sus pobladores dependían también de la ex hacienda en calidad de medieros, pues rentaban por mitad sus tierras con el propietario de la ex hacienda, y esto era en todos sus anexos que antes del siglo XX fueron sus potreros o estancias, como lo es el caso de la Estancia de Atotonilco en donde, según cuenta Joaquín Molina (habitante de este lugar)

No pos casi naiden tenemos tierras, uno que otro que sabrá como las trabajó [...] No, tampoco mi papá, no nunca. Él que si tenía era el jefe, esos si tenían tierra y mi papá trabajaba para ellos, por mitad, ora sí que él trabajaba y la mitad de la cosecha era para mi papá y la otra mitad para el jefe, para el señor de la hacienda. Antes el señor de la hacienda de allá de Villela, que fue la mera, mera, ese si ponía la herramienta. (Joaquín Molina, julio 2009).

Como otro ejemplo de esto, se encuentra el Molino Cinco Señores, con el cual de manera general se concibe la visión de lo sucedido en los anexos, pues en este lugar “Ahí, por allí andaban unos que si tienen por ahí unas tierritas, y si es ejido, se formó al mismo tiempo que La Yerbabuena, pero sabe, que aquí no nos tocó” (marinero de Cinco Señores, julio 2009). Tal era la situación en la que se encontraban los pueblos aledaños que incluso migraban de los anexos hacia el pueblo de Villela por la esperanza de encontrar trabajo en la “hacienda”⁷. Además de que fue este pueblo por su cercanía con el casco de la ex hacienda el que tuvo mayores servicios y más próximos, tal que fue el primero de los alrededores en donde llegó la electricidad, así como la cercanía con la carretera a México (la cual pasaba por enfrente del casco de la hacienda), y el mercado que se colocaba los domingos en La Plaza y que permitía el comercio local.

6 Tomando en cuenta que ya para entonces se llevó a cabo la Reforma Agraria haré referencia de la propiedad como ex hacienda, de

7 Pues todavía bajo este calificativo estaba considerada. Incluso a la fecha, se le sigue refiriendo como hacienda a la pequeña propiedad del mismo nombre de Villela que resguarda el casco de lo que fue la hacienda.



Para la década de 1950 Eduardo Lobatón ya no era el propietario de la ex hacienda de Villela, sino que ahora lo era un español de nombre Manuel Martínez Calleja reconocido también como el “señor” y patrón”, “trabajador” pues dio mantenimiento a la finca e instalaciones de su propiedad. Como ejemplo de ello, mandó reconstruir un acueducto que había dañado el agua del río, y el cual hasta la fecha se conserva, al menos en su estructura que cruza por el río, aunque ya no funcione, y este aun conserva la placa que hace honor a este señor, y en la cual se puede leer inscrito lo siguiente:

ESTE PUENTE FUE RECONSTRUYDO POR ORDEN DEL SEÑOR MANUEL MARTÍNEZ CALLEJA. COMENSADO EL 19 DE FEBRERO Y TERMINADO EL 21 DEL MISMO MES. EL MAESTRO E- NOYOLA. FEBRERO DE 1959.

De acuerdo con comentarios de los pobladores de Villela que recuerdan a este personaje, la ex hacienda estaba cuidada y “nunca ha estado como entonces” (claro que estas personas no la conocieron antes), pero en esta misma década tiene lugar otro acontecimiento significativo que debe estar ligado con la situación de la ex hacienda. Hecho que aparece documentado por Larissa Lómnitz en su texto “Como sobreviven los marginados” en el cual dice:

La migración inicial de Villela al Distrito Federal se produjo en la década de 1950, cuando Juan Pérez Fernández migró al Distrito Federal en compañía de un hermano y de algunos amigos dejando atrás la miseria y el estancamiento del campo para probar suerte en la capital (1975: 57, *el subrayado es mío*).

Según lo menciona la misma Lómnitz la miseria y el estancamiento del campo al que se enfrentaba Villela se debía a que

Parte de Villela es todavía hacienda. El reparto de tierras fue lento; las dotaciones se iniciaron bajo la presidencia de Cárdenas, pero aparentemente no se consideró el tamaño de las parcelas en relación al constante crecimiento de la población lo que llevó al minifundismo (Lómnitz, 1975 :56)

Se coincide con Lómnitz en lo referente al proceso de reparto de tierras, pero más que lento yo lo considero complejo por las cuestiones ya señaladas en el apartado anterior de este mismo capítulo y que remiten a las decisiones de los pobladores de Villela y el papel que jugó el hacendado Eduardo Lobatón. Ahora bien, en cuanto a las parcelas, no estamos seguros de afirmar que hayan sido los de Villela los descontentos con el minifundismo, pues durante la década de 1940 durante la repartición



de tierras sobraron las parcelas, quedando estas en manos de otros que aprovecharon la situación. Hablar de un motivo para provocar una emigración de personas de Villela me conduce a pensar más en un cambio laboral en la ex hacienda pues dependían y se ocupaban en esta. Lo cierto es que sí había inconformidad, pues desde finales de la década de 1940 que se hacen solicitudes para la ampliación del ejido Villela, todas ellas rechazadas por considerarse inafectables los predios sugeridos.

Fue hasta 1970 que sus súplicas se hicieron escuchar pues en este año se llevó a cabo la ampliación (la única) que ha tenido el ejido, pero esta fue promovida por un poblado llamado Santa Bárbara, el cual limita al Norte con el ejido Villela y que queda fuera de su jurisdicción.

El tres de junio de mil novecientos setenta se emitió Resolución Presidencial, la que se publicó el dos de julio siguiente en la que se afectan y dotan en vía de ampliación al poblado "Villela" 3,268-00-00 (tres mil doscientas sesenta y ocho hectáreas) (Diario Oficial de la Federación, 2008)

Esto concuerda con los comentarios y los testimonios de los pobladores de Villela que señalan que por la década de 1970, andaban "dando tierras". Lo interesante en este momento es que esa misma actitud por el rechazo del reparto agrario sigue siendo la constante que no falta durante todo este proceso, señalando que ellos para que iban a querer tierras "si eso está muy difícil porque cuando hay, hay, y cuando no, pos nada" (José G. Martínez, 2008). El otro punto que conviene señalar es que tampoco estaba Eduardo Lobatón, ni Fernando Chapman junto con su armada conspiración para que influyeran en las decisiones de los habitantes de Villela. Tampoco la hay por parte de algún otro personaje, pues dentro de las narraciones locales que refieren el acontecimiento de la ampliación no aparece ninguna figura sobresaliente, ni siquiera la participación de la ex hacienda, la cual continuaba como unidad productiva y con propietario, del cual no hay certeza de quien haya sido, pues después de Manuel Martínez Calleja el dueño fue Fernando Olvera, seguido de su hijo Carlos Olvera quien vendería a unos extranjeros, para después llegar a los que actualmente están, quienes la tienen desde alrededor de hace 25 años, más o menos, desde la década de 1970).

Si no fueron influenciados por parte de ciertas figuras, entonces ¿cuáles eran ahora los motivos? De acuerdo con algunos de los testimonios, el trabajo del campo es pesado y no garantiza una seguridad económica y ya tenían trabajo como jornaleros en los ranchos privados de los llamados "fraccionistas de Villela" o en la propia ex hacienda; otros por su parte, desde hacía tiempo que venían desarrollando otras actividades y consideraban no indispensable la parcela,



Agua y poder en la ex hacienda la villela, mpio. De santa maría del río, san Luis potosí.

No, yo no, pos luego mientras aquí unos sacaban unos cuantos pesillos, yo ya andaba ganando unos 100, 300 pesos a la semana en Torreón. Por eso no, no me acostumbro a estar aquí ... No, gracias a Dios nunca me han hecho falta tierras hasta ahora (harrinero de Cinco Señores, 2009).

Sin embargo, un testimonio, señala acerca de la gente de Villela que dice no haber querido aceptar las tierras :

Pos eso dicen , pero como no van a hacer falta, pero ya después no se pudo, ora si que ya no se pudo hacer y luego pos lo que pasó también es que los pequeños propietarios fueron los que compraron de ahí de la hacienda (Ismael Gutierrez (rdz) 2009)

Lo cierto es que de nuevo la mayoría de la gente de Villela se quedaba sin tierras, y nuevamente los beneficios serían para los que aprovecharon y estuvieron al tanto. En este caso fueron los pobladores de La Hierbabuena los que supieron sacar provecho pues:

No, pos eso de que estaban dando, pos si es cierto, pero pos eso luego aprovecharon ora sí que los hijos de los primeros y se quedaron con las tierras y durante ese rato que fue de la ampliación fue cuando se hicieron muchos de La Hierbabuena (Ismael)

Fue así que de la ampliación del ejido Villela se beneficiaron los hijos de los primeros ejidatarios, pero los más afortunados fueron del anexo de La Hierbabuena, tanto que incluso cambiaron el lugar de las asambleas. Antes se llevaba a cabo en plaza de Villela, luego tenían lugar en la Telesecundaria, pero después de la ampliación y a partir de esta que se reúnen los ejidatarios en La Hierbabuena, y aunque “el ejido esta registrado como Villela, pero pues en realidad son más los que están en La Hierbabuena y allá se reúnen” (Ismael)

Con la década de 1970 llegan otros cambios, la hacienda ya no se dedica a la agricultura a gran escala y desocupa empleados, esto debe de relacionarse y ser una de las causas por las que la gente comience a salir de la población en busca de trabajo, y una oportunidad de esto parece ser la ciudad como la capital de San Luis Potosí, ciudad en pleno crecimiento y en vías de expansión. De forma que no faltan aquellas personas de Villela que recuerdan haber trabajado en la construcción de la obra de infraestructura urbana “Distribuidor Juárez” en la década de 1970 al oriente de la ciudad y límites de la misma en esta fecha.



Bibliografía

- ADAMS, Richards. 1978. *La red de la expansión humana: un ensayo sobre energía, estructuras disipativas, poder y ciertos procesos mentales en la evolución de la sociedad humana*. CIESAS, México.
- ALCALÁ, Elio et. al. 1996. *Campesinos Artículo 27 y Estado Mexicano*. INAH/ Plaza y Valdés, México.
- ARCHIVO HISTÓRICO DEL AGUA, fondo de Aprovechamientos superficiales.
19331938, expediente completo.
- ARCHIVO HISTÓRICO DEL AGUA, fondo de Aprovechamientos superficiales.
19311933, expediente completo.
- ARCHIVO REGISTRO AGRARIO NACIONAL, SAN LUIS POTOSÍ, Ejido Villela: Dotación. Expediente completo.
- BLAU, Peter. 1964. *Exchange and Power in Social Life*, John Wiley, Nueva York.
- BURGUETE Cal y Mayor, Araceli. 2000. *Agua que nace y muere, sistemas normativos indígenas y disputas por el agua en Chamula y Zinacantán*. Universidad Autónoma de México.
- CHEVALIER, Francois. [1976] 1999. *La Formación de los latifundios en México: haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económico, México.
- DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN. 12 marzo 2008. "Sentencia pronunciada en el juicio agrario número 524/93, relativo a la dotación de tierras, promovido por campesinos del poblado Santa Bárbara, Santa María del Río, S.L.P." (Disponible en: [http://www.ordenjurídico.gob.mx/federal/DA/TSA/Sentencias/2008/12032008\(1\).pdf](http://www.ordenjurídico.gob.mx/federal/DA/TSA/Sentencias/2008/12032008(1).pdf). [Consultado por última vez febrero 2009]).
- FERNÁNDEZ, Christlieb Federico (coordinador). 2006. *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*. FCE/UNAM/Instituto de Geografía, México.
- H. AYUNTAMIENTO DE SOLEDAD DE GRACIANO SÁNCHEZ. 2009- 2012. Nuestro Municipio, en: <http://www.municipiosoledad.gob.mx/FernandoZamarripa.aspx> [Consultado por última vez, junio 2009]
- HERNANDEZ, y Dávalos, Juan E. 2008. *Colectión de documentos para la historia de la guerra de Independencia de México de 1808 a 1821* tomo III, UNAM, [disponible en: <http://www.pim.unam.mx/catalogos/hyd/HYDIII126.pdf> [consultado por última vez febrero 2009]]
- HUMBOLDT, Alexander von. 1953. *Ensayo Político sobre el reino de la Nueva España*. Compañía General de Ediciones, S.A. México.
- INSTITUTO NACIONAL PARA EL FEDERALISMO Y EL DESARROLLO MUNICIPAL. 2005 Enciclopedia de los Municipios de México Estado de San Luis Potosí, Santa María del Río. INFDM/Gobierno del Estado de San Luis Potosí. (Disponible en formato digital en: <http://www.elocal.gob.mx/work/templates/encicb/sanluispotosi/municipios/24032.htm> [consultado por última vez febrero 2009]).



- KROTZ, Esteban. 2002. "Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica". En: Krotz, Esteban (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. pp. 1350.
- LÉONARD, Éric. 2001. Un paisaje de las relaciones de poder: dinámica y diferenciación de las instituciones agrarias en la Sierra de los Tuxtlas. Relaciones núm. 85 vol. XXII. CIESASGOLFO.
- LÓMNITZ, Larissa. 1975. *Como Sobreviven los marginados*. Siglo XXI, México.
- LONG, Norman. 2007. *Sociología del Desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. CIESAS/COLSAN, México.
- MADRIGAL, González David. 2006. *Perspectivas de la Antropología Política (1) en las culturas contemporáneas*, Revista Comunicología Indicios y conjeturas No1. Abril, 2006, en: http://revistacomunicologia.org/index.php?option=com_content&task=view&id=27&Itemid=101.
- MAPA MUNICIPIO DE SANTA MARÍA DEL RÍO, INEGI
- MITCHELL, Clyde. 1969. "The concept and use of social networks", en: Clyde Mitchell, ed. *Social Networks in Urban Situations*, Manchester University Press, Manchester.
- NICKEL, Herbert J. 1996. *Morfología social de la hacienda Mexicana*. Fondo de Cultura Económico, México.
- PARSONS, Talcott. 1974. *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México.
- PEÑA, Guillermo de la. 1980. *Herederos de Promesas*. Centro de Investigaciones Superiores / INAH, México.
- PEÑA DE LA, Guillermo. 2002. "Costumbre, Ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorios" en: Krotz, Esteban (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. pp. 5168.
- PLAN DE DESARROLLO MUNICIPAL DE SANTA MARÍA DEL RÍO (20072009). Disponible en: <http://www.slp.gob.mx/upload/21/planes/SANTA%20MARIA%20DEL%20RIO.pdf> [accedido por última vez, febrero 2009]
- PLAN MUNICIPAL DE DESARROLLO DE SOLEDAD DE GRACIANO SÁNCHEZ 2007 2009. Disponible en: <http://www.municipio-soledad.gob.mx/FernandoZamarripa.aspx>
- POWELL, Philip W. [1977] 1996. *La Guerra Chichimeca*. Fondo de Cultura Económico, México.
- RENDÓN, Garcini Ricardo. 1994. *Haciendas de México*. Fomento Cultural Banamex, México.
- RIVERA, Villanueva José Antonio. 2007. *Los Otomíes de San Nicolás de Tierra Nueva Río de Jofre 1680 – 1794*.
- COLSAN/Archivo Histórico de San Luis Potosí/H. Ayuntamiento de Tierra Nueva 20072009, México.
- SALAZAR, González Guadalupe. 2000. *Las haciendas en el siglo XVII en la región minera de San Luis Potosí: su espacio, forma, función, material, significado y estructuración regional*. UASLP, México.



- SIERRA, María Teresa y Victoria Chen. aut. 2002. "Los debates recientes y actuales en la Antropología jurídica: las corrientes arglosajonas". en: Krotz, Esteban (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. pp. 69112.
- SWARTZ, Marc, V. W Turner y A. Tuden, eds. 1966. "Antropología Política: una introducción" en: Revista Alteridades pp.102124. [Disponible en www.uamantropologia.info/alteridades/alt810swartz.pdf].
- VARELA, Roberto. 1984. *Procesos Políticos en Tlaxacapan, Morelos*. UAM Iztaapalapa, México.
- _____, Roberto. 2002. "Naturaleza/Cultura, poder/política, autoridad/legalidad/legitimidad" en: Krotz, Esteban (ed.) *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. pp. 69112.
- VELÁZQUEZ, Primo Feliciano. 2004. *Historia de San Luis Potosí*. COLSAN/UASLP, México.
- WARMAN, Arturo. 1976. *Y Venimos a Contradecir...* SEP/CIESAS, México.
- WOLF, Eric. 1971. *Los Campesinos*. Nueva colección Labor, España.
- _____, Arturo. 2001. *El Campo mexicano en el siglo XX*. Fondo de Cultura Económico, México.
- ZEPEDA, Patterson Jorge. 1988. *Las Sociedades Rurales Hoy*. COLEGIO DE MICHOACÁN/CONACYT, México.
- _____, Patterson Jorge. 1988. "Los estudios sobre el campo en México" en: Zepeda Patterson Jorge (editor) *Las Sociedades Rurales Hoy*. COLEGIO DE MICHOACÁN/CONACYT, México, pp. 1547.
- Testimonios:**
- Chencho Martínez, habitante de Villela, julio 2009.
- Ejidatario de Villela (1) julio 2009.
- Ejidatario de Villela (2) julio 2009.
- Ejidatario de El Fuerte, abril 2009.
- Ejidatario de El Fuerte (2), 2009.
- Habitante de Villela (1) julio 2009.
- Habitante de Villela (2) julio 2009.
- Habitante de Villela (3) 12 junio 2007.
- Joaquín Molina, habitante de Estancia Atotonilco, julio 2009.
- José G. Martínez, habitante de Villela, marzo 2008.
- José Martínez, habitante de Villela, junio 2007.
- Luisa González, habitante de Villela, originaria de El Fuerte, julio 2009.
- Harinero de Cinco Señores, julio 2009.
- Matías Reyna, habitante de Villela, julio 2009.
- Presidente de la Junta de Aguas de la Yerba Buena, julio 2009
- Porfirio Martínez, habitante de Villela, julio 2009.
- Propietario, julio 2009.

Cultura y región





Diversidad cultural al centro del laberinto. El caso de Real de Catorce, San Luis Potosí.

Neyra Patricia Alvarado Solís
El Colegio de San Luis, A.C.

Introducción

Real de Catorce¹, pueblo de la sierra del mismo nombre, se ubica al norte de la ciudad de San Luis Potosí, y forma parte del desierto Chihuahuense. Su fundación como pueblo minero, en el siglo XVIII, con población extranjera, presenta similitudes con su reciente repoblamiento, desde que este real de minas fuera abandonado. A principios del siglo XX, con San Francisco, imagen heredada de la labor evangelista en la región, se funda un importante santuario católico regional, que es visitado por multitudes.

Existe una asociación directa de Real de Catorce con el desierto, al que localmente se le denomina Bajío. Es en éste último, donde los indígenas huicholes acuden en peregrinación a recolectar anualmente el peyote. Este viaje se efectúa en temporada seca y así poder efectuar sus rituales en sus comunidades de la Sierra Madre Occidental. Este mundo huichol del peyote en el desierto, ha sido el atractivo para extranjeros², a los que denominamos *new agers*. De estos últimos, algunos se asentaron en Real de Catorce, otros tantos circulaban entre el Bajío y la Sierra, efectuando ceremonias colectivas de la nueva era.

Los habitantes de este pueblo viven los estereotipos que se han elaborado sobre la minería, actividad reducida al patrimonio arquitectónico y sobre el desierto, conocido genéricamente como sinónimo de peyote, donde la exaltación de la riqueza natural de zonas protegidas y la invención de tradiciones atractivas al turismo, borran la huella de la cultura local contemporánea: la de los catorceños.

La población que habita y circula en Real de Catorce es compleja y está conformada por aquellos los catorceños, los peregrinos, los turistas y los *new agers*. Los

1 En este texto presento algunas observaciones preliminares y algunas de las vías que propone la complejidad social y cultural de la región de Catorce, proyecto antropológico iniciado en 2006.

2 Utilizo "extranjero" como fuereño, sin importar si es de otro país o de otro estado de la República Mexicana, a diferencia de "catorceño" que alude a población que se liga generacionalmente a las familias vinculadas a las actividades relacionadas a la minería.



habitantes de Real de Catorce viven al ritmo de los visitantes extranjeros, camuflándose, dependiendo de la temporada. Esta cohabitación de población tan diversa, que se mueve entre Real de Catorce y el desierto, refleja también, en parte, el intercambio de saberes expresados en una vida colectiva.

Respecto al conocimiento que porta cada grupo que habita este pueblo y que expresa a partir de sus prácticas rituales y comerciales, refleja inclusiones y exclusiones en los diferentes momentos del año. Por ejemplo, los catorceños, en apariencia son inexistentes y sus prácticas rituales colectivas se presentan como invisibles, frente a las espectaculares de los *new agers*, como parte de los universos culturales de la población con la que se han relacionado.

¿Cuáles son las características de la población que habita Real de Catorce?, ¿cuáles son sus vínculos y contradicciones, resultado de esta cohabitación?,

Avanzaremos en el planteamiento de líneas generales que permitan responder estas preguntas. En este sentido, retenemos la importancia de dos nociones que contribuirán en el análisis espacial, el centro del laberinto y el de la diversidad cultural.

Consideraciones

Los estudios antropológicos sobre Real de Catorce, son escasos. Contamos con textos que aluden a la época minera (Cabrera Ipiña, 1970; Montejano, 1993; Gerhard, 1996; Palmer, 2002) al proyecto de patrimonio arquitectónico (Díaz-Berrio, 1976), Gámez y López (2002) sobre los exvotos y al santuario como destino de peregrinos que recorren el desierto (Alvarado, 2008)). Existe una gran laguna por llenar, sobre la complejidad social y cultural que hoy día presenta este pueblo ex-minero.

El centro del laberinto

Como resultado de una investigación anterior, sobre peregrinaciones en los desiertos mexicanos (Alvarado, 2008), propuse la noción de laberinto, en tanto representación física y mental del peregrino, que transita a pie el desierto, como una forma de analizar este espacio inhóspito. Así el octadédalo, representación existente en la mitología y en dibujos que muestran la casa indígena pápago, al centro del laberinto, contribuyó a comprender el uso de este espacio en las peregrinaciones. La constante ritualización del desierto, sobre la marcha del peregrino, fue comprendida como una condición que los ancestros y los difuntos imponen al peregrino para que continúe su marcha. Ancestros y difuntos se van confundiendo con las imágenes santas, a



quienes los peregrinos ofrecen el sacrificio del cuerpo y del alma en estos viajes rituales. El desierto es habitado por estos seres, de allí el peligro en recorrerlo. El peregrino se enreda con ancestros y difuntos durante la caminata, atadura que debe deshacerse, desenredándose con los rituales efectuados a lo largo del trayecto. De esta forma, el desierto está representado por los pliegues del octadédalo, donde cada entrecruce representa un momento ritual del camino. Respecto a sus pliegues, éstos ocasionan la impresión de alejarse del centro, antes que acercarse, imagen evocada por los peregrinos, al ingresar al territorio del santuario.

Así los ancestros habitan el laberinto (desierto) y su centro (santuario), lo que recuerda una concepción espacial, que permite la movilidad, en un área de expansión máxima. Siguiendo esta idea, los moken, nómadas marinos del sureste asiático, conciben esa área de expansión máxima no como un espacio material y geográfico que se comparte entre familias, clanes o etnias, sino como un espacio sagrado que los une a su pasado, (Ivanoff, 2002: 3141-3147).

Bajo esta concepción espacial se nos presenta Real de Catorce, como el centro del laberinto, donde todos aquellos que lo visitan y lo viven, están unidos a este espacio sagrado, por su pasado genealógico en el presente. Retomar la idea de un espacio de intensa movilidad temporal expresada en las peregrinaciones, la organización social temporal que se genera, es parte del objetivo del presente texto, enfocado en lo que denomino centro del laberinto o santuario. Esta idea, resulta altamente productiva al ubicarla en Real de Catorce y la región. Es este contexto de complejidad cultural y social, conformada por población tan diversa, que coincide en este espacio, misma que alude a su pasado, a sus ancestros genealógicos o fabricados, los que han sido integrados, a las diferentes lógicas cosmológicas de la población que habita este pueblo.

Diversidad cultural

Siguiendo la investigación sobre peregrinaciones en el desierto, la diversidad³ se presentó como una noción importante a retomar, no así la multiculturalidad. Esta última término, abrevia de la antropología culturalista, específicamente de la escuela de cultura y personalidad norteamericana, la idea de que la cultura se aprende, transmite, imita y acondiciona en un medio

³ La concepción del término diversidad como racista, por parte de investigadores que simpatizan con corrientes cognitivistas, que reivindican al sujeto y que anteponen la universalidad humana en detrimento de la colectividad, nos parece poco exacta. No podemos negar las diferencias culturales existentes entre la población, las distinciones que se hacen unos y otros, además, en estas corrientes encontramos también la clasificación de la población en sus propias investigaciones. Nosotros retomamos las categorías locales que permiten distinguir a unos de otros, como una forma de comprender realidades y como una necesidad del etnólogo, para ubicarlas, más que sujetarlas a nociones filosóficas o teorías establecidas a priori.



social dado. Bajo una perspectiva naturalista, esta corriente supone que los elementos del sistema cultural son interiorizados fielmente por el individuo, constituyendo esquemas reproducidos casi mecánicamente, como reproduciendo comportamientos casi instintivos. Para nosotros, el ser humano en sociedad, es creador de cultura. Este último término, lo retomamos en un sentido general, evocando un saber compartido.

Lo anterior, nos obliga a utilizar el término “diversidad”, en lugar del de “multiculturalidad”. Así, la noción de diversidad se presenta como una categoría que posee un lugar en la cadena de determinaciones, para la reflexión, como una de las especificaciones de la diferencia, de lo múltiple. Aquí la noción de “múltiple” (Jacob, 2002: 1702-1702) del latín *multiplex*, está compuesto de muchos pliegues o elementos constitutivos, de *multus* “mucho” y *plicare* “plegar”. El término se opone a lo simple como lo que es, ya sea constituido de numerosos elementos de naturaleza diferente, o también compuesto de muchos elementos o individualidades de la misma naturaleza, o al menos de naturaleza comparable.

En este sentido, el análisis de 8 peregrinaciones en el estudio comparativo mencionado, así como el del centro del laberinto, se enriquece al asociar los pliegues del laberinto y los pliegues de lo múltiple, de lo diverso en el santuario.

Universos culturales

De pueblo minero a patrimonio arquitectónico

Real de Catorce, como centro minero de plata, prosperó en el siglo XVIII, prolongando su auge hasta la mitad del siglo XIX. Fundado con población extranjera y de la región, el mineral estuvo ligado a las haciendas agrícolas y ganaderas circunvecinas. Las magnas construcciones arquitectónicas reflejan una vida aristocrática donde la música, los bailes, el teatro, los toros, los gallos, eran acontecimientos comunes. Igualmente la religión católica jugó un papel importante, el cual se distingue por la existencia de iglesias, capillas y altares con imágenes religiosas en los puentes, que unen al pueblo con los barrios. El poder económico del real se ve materializado en las grandes construcciones de piedra en el pueblo. Esta sociedad obtenía los productos extranjeros, por rutas comerciales establecidas, que unían puertos y ciudades. En las periferias del pueblo quedaron los asentamientos de los trabajadores de las minas. Actualmente reconocemos aún los barrios de Charquitas y de Venadito, nombres que aluden al lugar de origen de los trabajadores mineros, procedentes de Charcas y Venado, ambos cabeceras y municipios del Altiplano potosino.



La vida suntuosa que llevaron los habitantes del real puede ser entendida como un modelo de vida colonial minera, donde la disposición arquitectónica recuerda la centralidad del poder político y religioso español (Sariego, 1994: 328). Esta imagen de vida suntuaria recuerda el simbolismo de los metales de Picinelli, donde la plata está directamente asociada a la opulencia y a la riqueza (Minguez; 2006:18). Otro índice de este estilo de vida y que guarda la memoria, es la conservación del término “real”, como sinónimo de nobleza. Pero esta vida y la de los trabajadores mineros, tenía un término, ligado a la vida de los minerales. Así, la falta de explotación del mineral termina con el auge del real sometiéndolo a una crisis, obligando a sus pobladores a abandonar estos asentamientos. La decadencia de la plata, conlleva a la de la actividad minera, produciendo un “pueblo fantasma”, al que se le adjudica la magia material de sus ruinas y la escasa presencia humana. Esto ocurrió debido a la emigración de su población, hacia los estados del noreste del país. Es en esta dirección hacia donde se tiende la ruta ferroviaria San Luis Potosí-Laredo (Carrhega y Garay; 1999), lo que seguramente facilitó los desplazamientos. Pero también la permanencia de algunos habitantes, hizo que estas regiones siguieran una ruta ligada al patrimonio histórico, impulsando el inicio de un desarrollo turístico.

Así en Real de Catorce se reconoce el pasado aristocrático y se crea un estudio que propone su rehabilitación como fundamento del turismo (Díaz-Berrio, 1976). Este proyecto vio su cristalización en la reconstrucción de importantes edificios privados y públicos, destinados como hoteles, restaurantes, casas habitación y la antigua Casa de Moneda, ahora Casa de Cultura, entre otros.

Esta imagen del patrimonio histórico y un sabor de historia aristocrática, han sido reivindicados por algunos pobladores y han servido de distinción entre la población que habita el real y la de otros lugares que llevan el nombre de “catorce”. El nombre de Catorce lo lleva el real de minas; la estación de tren en el Bajío, y Los Catorce. Este último rancho se ubica en las inmediaciones de la sierra, entre el real en la sierra y la estación de tren, en el Bajío. Si bien ha existido a lo largo del tiempo comunicación y relación entre los catorceños de estos tres lugares, el peso de lo aristocrático en apropiación del término real, está presente.

Sobre estas ideas se diseñó un plan para reivindicar la arquitectura y el pasado minero de este real, como atractivo turístico, envolviendo a la población en actividades turísticas, como una forma de vida.

Ahora, como antaño, el diseño urbano del pueblo es el mismo. Las casas-habitación de las familias catorceñas que radican en el pueblo son conservadas o han sido vendidas. En donde se ubicaban casas destruidas, se edificaron nuevas construccio-



nes que fungen como casa-habitación de nuevos residentes, empresarios del turismo, o construcciones destinadas a los servicios turísticos. De nueva cuenta, muchos catorceños son desplazados a la periferia del pueblo, incluso ante la algarabía de las visitas turísticas multitudinarias, algunos comerciantes del turismo han optado por cambiar su residencia a la periferia.

Las actividades rituales de este Pueblo Mágico están determinadas por las visitas de turistas en los puentes laborales o en vacaciones, temporada donde se oferta un programa de actividades atractivo para los visitantes. Pero los catorceños están ligados a San Francisco y a las actividades en su santuario.

Los catorceños y el santuario

San Francisco como imagen santa de evangelización por los franciscanos en la región, desde principios del siglo XIX, atrae una gran cantidad de peregrinos a su santuario. Los catorceños aluden que esta imagen les ha proporcionado, durante décadas, una economía, durante la fiesta de octubre y a lo largo del año. Los peregrinos que visitan a la imagen santa, transforman el “pueblo mágico”. Real de Catorce cambia de personalidad, cierran restaurantes de comida europea, hoteles y los extranjeros asentados allí, lo abandonan para dar paso a las multitudes.

Las calles del pueblo se inundan de puestos de comerciantes y los catorceños dejan de ser guías de turismo para ser comerciantes. Algunos venden comida, objetos religiosos, productos locales como quesos, flores, gorditas, mientras que otros, trabajan como transportistas de peregrinos en el túnel Ogarrío, ya sea en carretas tiradas por caballos o en bicicletas, u ofreciendo hospedaje.

El santuario se llena de peregrinos que a pie o en vehículo, se han trasladado a Real de Catorce, para visitar a la imagen santa. Durante casi un mes que dura la fiesta, la vida de los catorceños gira en torno al comercio, ofreciendo servicios a los visitantes de San Francisco. Pero aún cuando poseen una vida activa comercial, también participan en las actividades religiosas, en honor a San Francisco. Así recorren, en procesión, las calles desde la iglesia hasta la capilla del panteón o las principales calles del centro del pueblo.

El calendario ritual de los catorceños está asociado a las prácticas católicas locales, como las de octubre, antes citadas, la fiesta de la Purísima Concepción, la Semana Santa, la virgen de Guadalupe entre otras. A estas fiestas, como la de Semana Santa, pueden asociarse eventos deportivos, que reúnen a emigrados a los estados del noreste del país, con los catorceños. Además, existen las fiestas cívicas, en donde



también participan los demás habitantes del pueblo, por vincularse algún miembro de la familia, al sistema educativo local.

Estos rituales y el tiempo en que se efectúan, permiten evidenciar el sentimiento de pertenencia al lugar y de vida en común de los catorceños, dándonos a conocer sus ciclos rituales. Lo anterior, conforma el argumento que hace reivindicar a los catorceños, la identificación que data de la época del auge minero, teniendo miembros de sus familias que aún trabajan en la explotación minera de otros estados de la República.

Del desierto huichol al del mundo new age

La ubicación Catorce en el desierto Chihuahuense (Wauer, 1992; Shreve y Wiggins, 1964), zona desértica de baja precipitación pluvial, con matorral xerófilo y salinas, hace también que sus pobladores se distribuyan en asentamientos dispersos, compartiendo una forma de vida, en este medio hostil.

La peregrinación que efectúan los huicholes al desierto *Wirikuta*, en temporada seca, para recolectar peyote, cacto utilizado en los rituales efectuados en sus comunidades de origen, ha sido el atractivo de la mayoría de la población extranjera para visitar esta región. En esta peregrinación, los huicholes visitan ojos de agua, montículos y cuevas para depositar ofrendas, como sucede en las cuevas del Cerro Quemado, ya en territorio catorceño. Este cerro se encuentra a escasos minutos de Real de Catorce.

En este viaje ritual los huicholes siguen los pasos del sol, en uno de los polos del universo, recreando la salida del astro, polo al que denominan *reunari* (Gutiérrez, 2002:53).

Como una forma de proteger al peyote, cacto que se encuentra en vías de extinción, pero sobretodo, las prácticas culturales extra-territoriales de los indígenas huicholes, se declaró a *Wirikuta* como una zona cultural y ecológica protegida⁴.

La importancia del peyote para los huicholes, cacto existente en una zona protegida, además del patrimonio histórico antes aludido, son argumentos de apoyo para la nominación de Real de Catorce, en 2001-2002, como "Pueblo Mágico". El proyecto turístico nacional de Pueblos

4 Desde 1994, hasta 2008, se publicaron varios decretos en el estado de San Luis Potosí, para preservar una zona ecológica y cultural denominada *Wirikuta*. Estos decretos se adhirieron a convenios internacionales, como el de Viena de 1971, sobre plantas psicotrópicas, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y al artículo cuarto de la Constitución mexicana, que en esencia promueven el respeto a la pluriétnicidad, la multiculturalidad, a los valores espirituales y al libre acceso a lugares sagrados y al uso de enteógenos. Hasta 2008, se firma en el estado de San Luis Potosí el Plan de Manejo de esta zona protegida.



Mágicos, orchestra la historia y la magia de la toponimia de México, como una forma de certificar destinos turísticos.

Desde antes de esta declaratoria de zona protegida, pero también con ella, el peyote se constituye como el símbolo del desierto, atractivo para la población *new age* que se asentó en, o visita la región. Así, Real de Catorce no sólo es el pueblo ex-minero de gran atractivo arquitectónico, su nombre lleva la huella del desierto, donde se da el peyote, enteógeno que edifica a esta región en un polo energético de gran relevancia en el mundo.

La cosmología huichola que le da sentido a una peregrinación anual, en temporada seca, en una ruta en donde van depositando ofrendas, en varios lugares sagrados, recordando los pasos del Padre-Sol, es totalmente resemantizada en el mundo *new age*. Ahora, los lugares sagrados huicholes son escenario de rituales para el consumo del peyote, los cuales pueden ser individuales, grupales o masivos, llevarse a cabo los fines de semana, durante las vacaciones y en cualquier lugar del desierto o en el Cerro Quemado. Existen eventos masivos pueden darse de forma simultánea, en otras latitudes del mundo. Estos rituales de la nueva era buscan, mediante la energía, proporcionar la paz y la armonía al mundo.

Este es el contexto que nos permite adentrarnos al mundo de las interacciones sociales, así como en la invención de tradiciones, a partir de los rituales.

Lógicas e interacciones rituales

Historia minera, pueblos mágicos y reservas ecológicas demarcan el contexto de Real de Catorce, cuya población vive entre el desierto y la sierra, lugar que atrae a población tan diversa conformando una sociedad compleja. Igualmente, por ser destino turístico, sus habitantes se ven inmersos en esta actividad como una forma de vida. Aún cuando su economía es intermitente y escasa, padecen muchas veces un turismo depredador, viviendo entre la construcción e invención de prácticas de sanación y de tradiciones basadas en un imaginario del pasado minero y del peyote, convirtiendo a Real de Catorce, en un escenario que ofrece una gran variedad de productos turísticos.

La relación que cada universo cultural mantiene con el turismo, proporciona la clave de las interrelaciones entre la población en cuestión y sus contradicciones.

Vemos cómo Real de Catorce, durante las fiestas de octubre, como santuario católico regional, de gran importancia, borra la huella de un comercio destinado a un turismo de gran poder adquisitivo, así como la de sus empresarios. Como ya men-



cionamos, ellos abandonan aproximadamente un mes el pueblo, regresando hasta que la fiesta termina.

Por otro lado, los catorceños participan activamente del calendario ritual local, como son las fiestas religiosas y cívicas .

Los catorceños que ofrece servicios turísticos en la sierra o en el desierto, interpretan el conocimiento huichol en términos de energía, utilizando el vocabulario *new age*. Retoman sus explicaciones para dar a conocer al turismo, el significado del Cerro Quemado. Esta mención permite identificar las relaciones que entretejen catorceños con *new agers*, llamados localmente *jipis*, pero no así con los huicholes. Estos últimos, sólo se conocen como artesanos que venden sus objetos al turismo, durante temporada alta. Los servidores de turismo, tampoco distinguen que el huichol solamente va al cerro del Quemado, una vez por año y durante la temporada seca, y que los *new agers* lo hacen todo el año, practicando ceremonias vestidos como los huicholes. Existen también huicholes que trabajan dirigiendo ceremonias en el Cerro Quemado, contratados por agrupaciones de *new agers*, actividad que ha resultado en gran beneficio económico para ellos, otorgando con su presencia, el plus del exotismo indígena a estas prácticas.

Vemos que tanto *new agers*, huicholes y catorceños, aplican distintas temporalidades a una práctica efectuada en el mismo lugar. Los primeros fabrican lo huichol tanto para obtener experiencias místicas, como para crear una oferta turística.

La demanda de terapias espirituales ha provocado un mercado de productos y servicios mágicos, entre los que se encuentran los chamanes iniciados. Esta oferta la dan extranjeros asentados en el lugar, así como catorceños transformados. A ellos acuden turistas, ante la sonrisa cómplice de algunos pobladores, diciendo “que vaya [con el chamán] el que crea”.

El turismo atraído por el pueblo fantasma, pero sobretudo por el peyote, promovió el asentamiento de población extranjera, la apertura de restaurantes de comida europea y hostales, lo que también ha provocado un plus a los frutos del desierto. Estos son agregados a platillos de esta cocina internacional, dándoles un toque de magia del lugar.

La invención de tradiciones en este contexto de diversidad cultural, es otra de las manifestaciones palpables que se viven en este pueblo ex-minero.

La participación colectiva de catorceños en rituales *new age* también se ha dado. En junio del 2009, OraworldMandala organizó un peregrinaje guiado por niños y ancianos huicholes, recorriendo catorce puntos del pueblo. Los habitantes de Real de Catorce portaban banderas blancas, cosmogramas, elaboraron en varios puntos



ideogramas florales y de piedras, siendo acompañados de cantos y poesía. Este ritual colectivo fue efectuado a través de manifestaciones artísticas, con el fin de unirse en la diversidad, vinculando a Real de Catorce con la India.

Actualmente se ha impulsado el festival del túnel de Ogarrio, para recordar la inauguración del mismo. La puesta en escena que en 2006, se llevó a cabo de este festival, aludía a la visita a Real de Catorce de Porfirio Díaz, en 1895, y conmemoraba la inauguración de dicho túnel. Esta representación, mezcla dos hechos en épocas diferentes. En este hecho se vincula la visita, del entonces Presidente de la República, Porfirio Díaz, en 1895, que se realizó antes de la inauguración del túnel Ogarrio en 1906.

Los participantes portaban la indumentaria utilizada en la película filmada en este pueblo: “Las Bandidas”, misma que fue adquirida para ser utilizada en espectáculos turísticos. El Gobernador en turno, aparece como la figura principal, aún cuando un personaje acompañado de una dama, representaba a Porfirio Díaz. El protocolo, la deferencia y el lugar que ocupaba el Gobernador, permiten identificarlo como aquel personaje del siglo XIX, en esta escenificación.

Aún cuando una sola ocasión se dio este hecho, su grabación y edición en un video, permite presentarlo como un evento común, venderlo al turismo y proyectarlo en plazas públicas del pueblo. En esta verbena participaron tanto catorceños como extranjeros radicados en el pueblo. La filmografía que se ha realizado en este pueblo, también es otro de los aspectos a considerar, ya que la misma población participa de alguna forma en ellas.

Estos ejemplos permiten ubicar los rituales y los ciclos a los que pertenecen, así como algunos de los universos culturales de la población que los efectúa. Igualmente, hacen posible identificar las esferas de interacción o exclusión, como parte de la cohabitación que evidencia sus contradicciones. Por otro lado, la actividad turística ha provocado el uso de saberes que posee uno y otro grupo, siendo aplicados, en parte para el turismo. Vemos que el universo cultural de los *new agers* no es homogéneo, pues depende del individuo o de las colectividades temporales que habitan la región o que circulan temporalmente. Tampoco el de los catorceños, ya que éstos pueden habitar la región, desde generaciones, o pueden conformar a población que emigró a los estados norestenses del país, visitando su pueblo en las fiestas patronales y llevando la rosa de plata en carreras-peregrinaciones deportivas. Los turistas, por su parte pueden conformar el denominado turismo místico, pero también, el que visita el Pueblo Mágico utilizando la infraestructura de hoteles y restaurantes europeos y



contratando viajes al desierto en vehículos 4X4. Los peregrinos católicos, también pueden hacer uso de los servicios turísticos regionales, los paseos a caballo, la visita del pueblo fantasma o del cerro quemado.

Pero más allá del turismo existen prácticas de los catorceños que no son compartidos con el turismo o con los empresarios de turismo. Por ejemplo, el partido de beisbol, que se lleva a cabo en Semana Santa, en donde comparten una comida colectiva entre los equipos conformados con la población que emigró al noreste del país y los equipos locales.

Observamos que el santuario de Real de Catorce, en el contexto de la región, expresa una complejidad social y cultural de población que habita o circula por la región, que bien puede analizarse desde el punto de vista de la diversidad, entendida como los muchos pliegues del laberinto desértico expresados en su centro. Pero este centro, expresa particularidades en la población que circula, que no están vinculadas a las de los peregrinos que lo visitan. Por ejemplo, la disputa del territorio, sea Pueblo Mágico, debido al turismo o zona protegida, a propósito de la minera First Magestic que intenta reactivar las actividades en la minería, atentando con daños ecológicos en el desierto, en donde crece el peyote. Estas disputas no se dan entre los peregrinos católicos, debido a que solo visitan el santuario. ¿cómo se da la disputa del territorio de *wirikuta* por los huicholes o new agers y catorceños?

Solo un tejido fino, a través de la etnografía, podrá dar cuenta de los contextos en que la población que circula en esta compleja región, se relaciona o se excluye, aludiendo a universos culturales en esta sociedad en gestación.



Bibliografía:

- Alvarado Solís Neyra Patricia, 2008, *El laberinto de la fe, peregrinaciones en el desierto mexicano*, ColSan-Conacyt, México, pp 160.
- Cabrera Ipiña, Octaviano, 1970, *El Real de Catorce*, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, SLP, pp, 117
- Carregha, Luz y Garay Begoña, 1999, *Un camino Olvidado. Estudio del ferrocarril en el estado de San Luis Potosí, Línea México-Laredo*. Ferrocarriles Nacionales, Fonca-ColSan, pp, 215.
- Díaz-Berrio, Salvador, 1976, *Zona de monumentos históricos de Real de Catorce*, SLP *Estudio para su rehabilitación.*, SEP, INAH, Dirección de monumentos históricos, no. 48 colección científica, pp. 84.
- Gámez, Moisés y López, Oresta, (2002), *Tesoros populares de la devoción : los exvotos pintados en San Luis Potosí*, Pie de imprenta, San Luis Potosí, San Luis Potosí : Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gerhard, Peter, 1996, *La frontera Norte de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, espacio y tiempo, no. 3, Universidad Autónoma de México.
- Gutiérrez, Arturo, 2002, *La peregrinación a Wirikuta*, Serie Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.
- Ivanoff, J., 2002, "Moken (nomadisme des-)", en *Les Notions Philosophiques Dictionnaire*. Volume dirigé par Sylvain Auroux, Tome 2, Encyclopédie Philosophique Universelle, Presses Universitaires de France, pp. 3144 – 3147.
- Jacob, André, 2002, "multiple" en *Les Notions Philosophiques Dictionnaire*. Volume dirigé par Sylvain Auroux, Tome 2, Encyclopédie Philosophique Universelle, Presses Universitaires de France pp. 1701-1702.
- Minguez, Victor, 2006 "Los enigmas metálicos de Picinelli. Introducción" en Rosa Lucas González, Bárbara Skinfill Nogal, trad. Pascal Guzmán de Alba, Alberto Carrillo Cázares, *El mundo simbólico de los metales, los instrumentos eclesiásticos (Libros XIII-XIV)*, El Colegio de Michoacán, 241 p.
- Montejano y Aguiñaga, Rafael, 1993, *El Real de Minas de la Purísima Concepción de los Catorce*, SLP, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 360.
- Palmer de los Santos, Guadalupe, 2002, "Real de Catorce: Articulación regional, 1770-1810", tesis de maestría de Historia de El Colsan.
- Sariego, Juan Luis, 1994, "Minería y territorio en México: tres modelos de implantación socioespacial". En: *Estudios Demográficos y urbanos*, 26, Volumen 9, mayo-agosto, pp. 327-337.
- Shreve, Forrest y Winggins, Ira, 1964, *Vegetation and flora of the Sonoran desert*, vol I, Stanford University Press, Stanford California, pp, 840.
- Wauer (Roland) 1992, *A naturalist's México*, Texas A y M University Press, College Station, pp,304.



Toponimia sagrada o simbólica

José Luis Iturrioz Leza

Universidad de Guadalajara

Xitákame Julio Ramírez de la Cruz

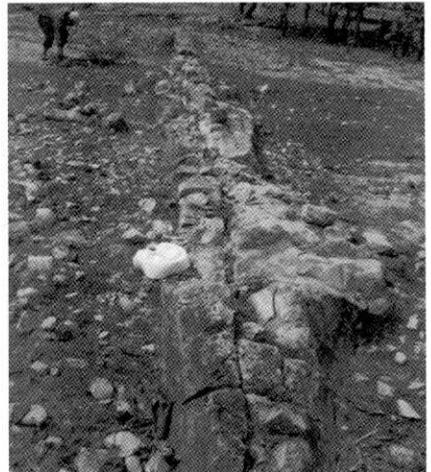
Presentamos algunas reflexiones sobre la toponimia simbólica huichola (de los wixaritaari) en su doble dimensión, como parte de una red de sistemas onímicos y como parte de una red de sistemas simbólicos.

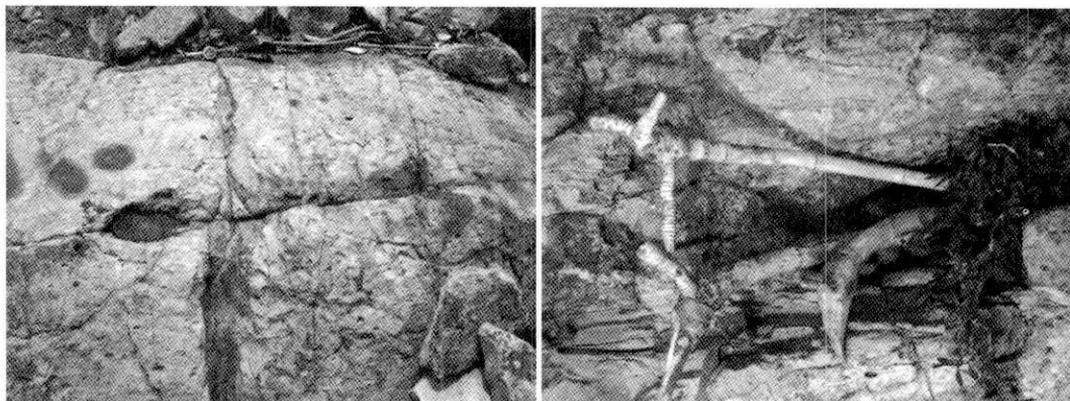
Junto a la geografía física existe una geografía sagrada compuesta por rutas, paisajes y espacios simbólicos donde se ubican acontecimientos relevantes de la memoria cultural o se ordenan las actividades rituales. No son dos universos inconexos. Los lugares simbólicos también pueden ser ubicados, pero no de una manera tan precisa ni por sus propiedades físicas. La geografía física puede servir de soporte material a la geografía simbólica. Entre ambos planos pueden establecerse relaciones de iconicidad; los accidentes del terreno pueden ser interpretados como significantes de historias escritas en ellos. Pero la iconicidad entre el terreno y el simbolismo no siempre es de imagen, también puede ser de carácter diagramático. La altitud creciente del terreno entre la costa y Wírikuta sirve de significante material a la creciente escalada de la sabiduría personal y del desarrollo etnohistórico.

Nakawé manuká. La roca representa el cuerpo de la divinidad Takutsi Nakawé, personificación de la naturaleza silvestre



El bastón de la anciana se encuentra a unos metros de distancia





Hoyo en el pecho de Nakawé causado por la flecha que la hirió de muerte entre ellas bastones simbólicos de madera. Sobre el bastón de piedra se dejan ofrendas.

Paralelamente, junto a la toponimia convencional de la geografía física, en la que son determinantes las propiedades que condicionan la percepción y la conducta humana, sus desplazamientos, asentamientos y actividades productivas, puede existir también una toponimia simbólica en la que se codifican hechos de la memoria simbólica y sirven de soporte a ritos, mitos y otros géneros de la literatura tradicional. Lo relevante en la toponimia sagrada no son las características materiales del terreno, sino la significación que la cultura les asigna a través de las historias y los ritos. Son dos planos diferentes de significación que pueden separarse y persistir de manera autónoma con sus respectivos inventarios. Si la toponimia convencional sirve para ordenar el espacio de la conducta material de los humanos, la función de la toponimia simbólica es superponer a ese espacio otro espacio de segundo orden que la memoria cultural puebla de seres, rutas y hechos paralelos que dan un sentido más profundo al espacio material y lo sacralizan, explicando y justificando la propiedad del mismo. Simultáneamente a las actividades materiales de caza, pesca, siembra y cosecha, visitas etc., realizan acciones simbólicas como peregrinaciones a innumerables enclaves habitados por seres ancestrales a los que llevan ofrendas, prometen cumplir con las obligaciones de la tradición y solicitan a cambio éxito en sus actividades productivas, descendencia y salud. Cada generación sigue leyendo y escribiendo en el libro de su territorio una historia cuyo guión redactaron los antepasados fundadores.

La asociación se hace con hechos y personajes de diferentes estratos de la memoria. Algunos nombres hacen referencia a hechos históricos. En la toponimia pueden



dejar sus huellas hechos y procesos de la relación entre pueblos y territorios a lo largo de la historia, migraciones, desplazamientos, invasiones y luchas de conquista, colonización, mestizaje, desarrollos culturales, religiosos o míticos, contacto de lenguas. Un pequeño lugar en la periferia del territorio huichol, colindante con los coras, se llama *Mirayutakwitixi*, (“donde se peleó, donde hubo una lucha”), traducido al español de manera simplificada como *La Guerra*, lo que seguramente hace referencia a algún hecho bélico de la historia de la región, de la Revolución o de la Cristiada. Otro lugar se llama *Teiwari Muwatakurupixi* (Voladero del Vecino), literalmente “donde se desbarrancó el mestizo.” Con un lugar llamado *Xurawe Muyeka* (“donde está la estrella”) se asocia el primer encuentro con un sacerdote, hecho histórico actuado por los waikamete (imitadores o payasos rituales) en las actuales peregrinaciones a su tierra santa.

A cada estrato de la memoria puede corresponder un nombre diferente. Una de las poblaciones más importantes tiene al menos cuatro nombres. *Xanatirexi* resulta de la asimilación fonológica del nombre San Andrés que le pusieron los misioneros en la tercera etapa de la diacronía más reciente de la lengua, desde la Conquista (Iturrioz 2007a, 2008). *San Andrés* es parte del nombre que manejan en la actualidad la administración civil y los religiosos así como los mismos huicholes en el contacto con estas instituciones. Los hechos de la cristianización en los siglos XVIII y XIX pasaron ya a formar parte de su memoria histórica y de su cultura religiosa, perfectamente delimitada de su religión tradicional (2007b); el nombre *Xanatirexi* pertenece a este estrato de la memoria histórica y se usa sobre todo en los ritos conmemorativos que se celebran principalmente en el marco de la Semana Santa, llamada por ellos *Weiyá*, la época de la cacería. Con anterioridad, la administración de los aztecas le puso el nombre *Kwamiyata* “donde hay muchos árboles”. El nombre oficial de la administración mexicana lo coloca como apellido o extensión del nombre católico: *San Andrés Cohamiata*. El nombre *Tateikie* “la casa de Nuestra Madre” pertenece al estrato más profundo de la memoria cultural y está relacionado con las divinidades del agua, llamadas nuestras madres, la base de la vida. Lo mismo ocurre con muchos otros lugares.

El mismo lugar puede tener varios nombres simbólicos, cada uno de los cuales remite a dominios o acontecimientos diferentes. Kutapita es un lugar del inframundo que recibe, entre otros, los siguientes nombres: *Watetiapa*, *Kititimeta*, *Kumanita*, *Kutumita*. Para la región de Wírikuta hemos reunido más de 60 nombres, que en parte designan enclaves muy específicos en la falda de Mireu'uunáxi (Cerro Quemado), pero que se pueden extender metonímicamente a toda la región.



Tflanita. Wírikuta cuando se pone verde por la lluvia.

ʔAiyuawita. Peñas Azules. **ʔAukwe Manakawe.** Donde está el árbol de magnolia, antes de subir a la cima del Cerro Quemado (**Paritekia**), frente a **Hakawekia** donde termina **ʔImumuikitsie**. También se llama así a la cima del cerro de **ʔAukwerika. Hakawekia. ʔImumuikitsie. Masauhata. ʔEekawipa:** ʔEekáwipa Ya ʔAnéme Mekuʔike “el que en ʔEekáwipa hace copias de las flores”. **ʔEekáyepa.** Llana del Viento.

No se trata de un inventario cerrado, porque cada mara»aakame puede crear en sus cantos nuevos nombres descriptivos o metafóricos como *Tuutú Xapayaari* “libro de flores”.

Esta es una diferencia importante entre la toponimia práctica y la toponimia simbólica. Otra diferencia relevante es que los nombres mismos tienden a fijar esta asociación en virtud de su significado. Por eso puede ocurrir que el parecido de los nombres lleve a una confusión de los hechos. *ʔAixuripa* (“área de rocas rojas”) se llama un lugar cerca de Hayukarita (esp. San José, Tsakutsé) donde algunos ubican el nacimiento del sol.

Por el mismo rumbo ubican *Teuxuripa* “lugar de piedras rojas”, donde supuestamente arrojaron al niño que luego emergería convertido en sol. En realidad, el nombre que corresponde a este acontecimiento es *Teuxiripa* “acantilado donde arrojaron al niño” y el lugar mítico se ubica en el occidente, en el inframundo, o sea en la costa, mientras que *ʔAixuripa* es uno de los varios nombres simbólicos del cerro por cuya cúspide salió el sol quemando las rocas, de ahí el color rojo, ubicado en Wírikuta; por eso se llama también *Mireuʔumáxi* “el que se quemó”. Esto es más que una confusión; se puede valorar como una muestra de la tendencia a reubicar los lugares sagrados externos al interior del territorio habitado. Muchas personas ya no peregrinan a Wírikuta por lo costoso del viaje en términos de tiempo y de los recursos empleados así como por las dificultades crecientes que experimentan fuera de su territorio, especialmente por parte de los cuerpos policiales. Recientemente, el Gobierno Federal otorgó a una empresa minera canadiense una concesión para hacer perforaciones y llevar a cabo una explotación minera del territorio de Wírikuta que va a causar una destrucción del territorio y que representa una agresión al corazón mismo de la cultura religiosa de los huicholes. Esto ocurre a pesar de que esta región fue declarada por la Unesco patrimonio cultural de la humanidad. Imagínense que ocurriera eso con el monte donde se encuentra el Monasterio de Montserrat.

En la comunidad oriental de Tuapurie el viaje a Wírikuta es precedido por una peregrinación a la región sagrada de Teekata que se encuentra dentro del territorio



Vista del territorio sagrado de Wírikuta con los cerros azules escalonados al fondo.

de la comunidad. Esta región sagrada es tratada como una imagen de Wírikuta y en la ruta que recorren los lugares reciben los mismos nombres que en la región Wírikuta: Tíirikie, Haikitenie, Reu'unaxi (Teekata), Xurawe Muyeka, 'íirí Muti'u, Xexewipa, Mukuyuawi, Hikuriteta, Ra'uunáxi, Kutapita. De momento coexisten las dos opciones, como ocurre en general en los cambios diacrónicos; si el cambio se consuma, se habrá salvado una parte esencial del simbolismo, incluida la toponimia simbólica.

La geografía y toponimia sagradas son un elemento central de la cultura simbólica. El territorio que como recolectores y cazadores recorrían desde mucho antes de la conquista española no tenía límites definidos; abarcaba una vasta zona que se extendía desde la costa en el actual estado de Nayarit hasta Real de Catorce, ubicado a más de 400 km al norte de su actual territorio, y conocido en huichol con el nombre de *Wírikuta*. En su memoria cultural, todo este vasto territorio es caracterizado como la tierra sagrada de los antepasados. Hay numerosas sendas tradicionales que conectan todos los puntos y muchos nombres que se mantienen sobre todo en los mitos y en los cantos chamánicos. Son los caminos que los antepasados fundadores trazaron en su

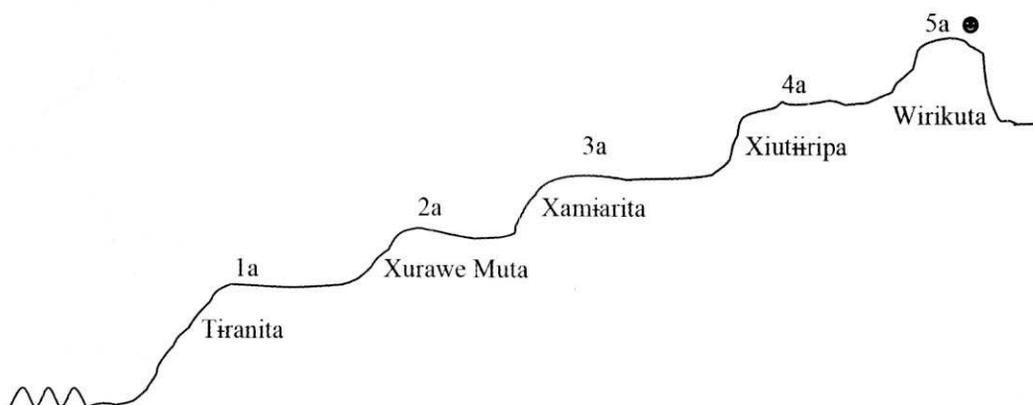


tarea de apropiación y ordenamiento del territorio a través de sucesivos actos de nombramiento. Los límites y puntos clave de este territorio los proporciona la presencia de los lugares sagrados donde moran los antepasados y están grabadas sus hazañas. Los huicholes actuales están obligados a visitar al menos 5 veces a lo largo de la vida los lugares sagrados para depositar ofrendas, rezar y solicitar bienestar y descendencia. Cada comunidad envía anualmente expediciones a diferentes lugares sagrados, y en especial a Wírikuta, para revivir los tiempos antiguos, regresar al origen y renovar el espíritu, imbuyéndose de las enseñanzas ancestrales y despojándose de todas las adherencias culturales que los alejan del camino propio, es decir de su cultura; *tayeiyari* “nuestra ruta” es la expresión más convencional para referirse a la cultura propia, simbolizada geográficamente por una trayectoria que se extiende desde San Blas en la costa de Nayarit (Waxiewe), por donde los antepasados emergieron del inframundo marino, hasta Wírikuta, donde surgió la luz del sol y la luz espiritual del híkuri, que permite mantener la comunicación con los ancestros divinos. De Wírikuta los ancestros cazadores y recolectores llegaron al territorio actual, en el que se establecieron como sembradores. Toda la ruta es un paisaje semiótico, un libro en que están escritas las biografías y enseñanzas de los ancestros y en que siguen escribiendo su historia.

Durante la trayectoria van cambiando de nombre a todas las cosas que se perciben con los sentidos, especialmente a los lugares por los que van pasando, para asignarles nombres burlescos que niegan la realidad o acentúan su carácter de apariencias superficiales. Los mismos peregrinos cambian sus nombres por apodos rituales, a menudo obscenos. Al entrar en los territorios sagrados adoptan la personalidad de los antepasados míticos y asumen sus nombres, son refundidos de acuerdo a los patrones de la tradición.

Los lugares vuelven a ser rebautizados con sus nombres originarios (*Wirikuta* en vez de *Real de Catorce*). La renovación se consuma con la ingesta de peyote, que los aparta de la realidad actual y los capacita para hacer una lectura diferente y profunda del paisaje como escenario del mundo original.

Hoy esta ruta se recorre en gran parte en vehículo por varias razones: muchas personas no disponen del tiempo necesario, es costoso y además encuentras todo tipo de trabas. A menudo son detenidos por la policía de los estados, sufren asaltos, las tierras por donde antes transitaban libremente han sido parceladas y alambradas, impidiéndoles el paso y por tanto el acceso a los lugares sagrados. Los ojos de agua que ellos veneran como morada de las divinidades de la lluvia son utilizados por los mestizos como abrevaderos o para obtener agua destinada a la fabricación de adobes. Como resultado, los lugares van desapareciendo de la memoria hitórica



Makuyuwawi (“territorio azul”) es el nombre simbólico del territorio habitado por los huicholes, que se extiende desde Nierika Manie hasta Wakirikitenie, la entrada a Wirikuta. Otros nombres simbólicos son *Makuweri* (“lugar de crecimiento”), *Heriepa* (“la superficie”). El nombre profano es *wixaritari wakwie* (“la tierra de los huicholes”). Todo este territorio es representado como un tuki o templo; los dos postes que sostienen toda su estructura simbolizan los extremos del territorio, Nierika Manie (Tiranita) hacia el mar y Wakirikitenie hacia Wirikuta:



Haiywipa	Haitumuani
Mireu?unaxi	Mira?unaxi
Paritsutia	Paritekia
?Imumuitsutia	Weerikatekia
?firitsutia	?firikitsie
Nierika Manie	Wakirikitenie

El tuki es el símbolo del universo huichol, el centro de la autoridad y de la organización social, el lugar donde se celebran todas las fiestas y ceremonias a lo largo del año, donde tiene lugar la comunicación con los antepasados. Los dos postes son como los dos polos de un campo magnético que crean la unidad e integración de territorio y cultura. El primero representa la noche, el período de lluvia y la antigüedad de los antepasados, a donde regresan los muertos; el segundo representa el día, el período de la seca, la etapa de la luz y la civilización, la meta de quienes quieren renacer y obtener descendencia. Haiywipa es el lugar de las nubes negras que se forman al principio del temporal de lluvia, mientras que Haitumuani hace referencia al polvo de la estación seca.



Referencias

ITURRIOZ LEZA, José Luis 2007a “Diacronía de los préstamos: reconstrucción del contacto entre las lenguas huichol y español”. En Ignacio Betancourt y José Luis Motezuma Zamarón (eds.), *Estructura, discurso e historia de algunas lenguas yutoaztecas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

ITURRIOZ LEZA, José Luis 2007b “Las huellas de la evangelización en el ciclo ritual y en la lengua de los huicholes: resistencia y asimilación”. Entregado para su publicación a los editores Dr. Roland Schmidt-Riese y Dr. Wulf Oesterreicher, *Esplendores y Miserias de la Evangelización de América. Antecedentes Europeos y Alteridad*. Indígena Universidad Ludwig-Maximilian de München.

ITURRIOZ LEZA, José Luis 2008 “Reconstrucción del contacto entre huichol y español a través del análisis diacrónico de los préstamos”. *UniverSOS*, revista de la Universidad de Valencia, España, vol. 5:169-192.



Dos cristos ligeros en la evangelización de la gran chichimeca

Maricela de la Luz. Valverde Ramírez¹
Universidad Autónoma de Zacatecas

El estado de Zacatecas conserva una riqueza incalculable de arte religioso y sacro virreinal, arquitectónico, pictórico y escultórico perteneciente en su mayoría al barroco, estilo artístico que se desarrolló en Europa durante todo el siglo XVII y la primera mitad del XVIII. La pintura barroca destaca por las composiciones diagonales que dan sensación de movimiento y profundidad, por el predominio de la luz sobre la forma y del color sobre el dibujo; la escultura consigue plasmar el movimiento objetivo obtenido con la representación de extremidades que se separan del cuerpo, ropajes ondulantes y actitudes violentas. Las imágenes fueron un recurso utilizado por la iglesia católica para propagar el evangelio de Cristo y las verdades de la doctrina cristiana.

El presente trabajo es un avance de una investigación en curso sobre la imaginería virreinal que son las esculturas talladas en madera de los Siglos XVI, XVII, XVIII y también estamos abordaremos el Siglo XIX. Con el tema de la Pasión del Señor, donde enlazamos la fe la iconografía y la Historia del Arte. Nos referiremos en concreto a tres esculturas de la crucifixión con sus respectivas cruces que tienen iconos de los instrumentos e la Pasión. Cada imagen que describiremos es una obra de arte que representa un episodio de la historia del cristianismo. La iconografía de Jesucristo se creó entre los siglos XII y XIII en el arte Bizantino. En lo referente a los instrumentos de la Pasión, generalmente se representan por separado, las escenas pueden ir también por separado o combinadas dos, o tres o más. Recuérdese que las representaciones figurativas además de un sentido místico tienen un mensaje didáctico. El tema de la Pasión sufrimien-

¹ Docente – Investigadora de la Universidad Autónoma de Zacatecas, Curadora del Museo de Ciencias de la Tierra, y de la Colección de Arte Sacro José Campos Mota, pertenece al Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I, y perfil PROMEP mvalv@prodigy.net.mx



to y muerte de Cristo en la cruz, según James Hall en lo referente a la representación en el arte, se incluyen los acontecimientos que se desarrollan hasta el momento de la crucifixión, y los que le siguen. Las escenas no solo aparecen en temas individuales, también en ciclos de escenas consecutivas, el número de episodios puede variar considerablemente, muchas veces por razones de espacio.²

Los iconos de la Pasión han despertado a través de la historia del cristianismo veneración, al respecto comenta Louis Réau lo siguiente: *“La devoción de la Edad Media incluyó en el mismo culto a todos los instrumentos de la Pasión que agrupó en una especie de trofeo llamado las Armas de Cristo. Se le atribuía un poder mágico, como la señal de la cruz. [...] Los elementos que forman parte de su composición se multiplicaron poco a poco. En el siglo XIII estaban reducidos a seis: la corona de espinas, la columna y las varas de la Flagelación, la cruz, los clavos, la esponja y la lanza de la transfixión. En el siglo XV el jeroglífico se complicó. Se agregaron las treinta monedas de Judas alineadas o cayendo en cascada de una bolsa invertida, la linterna de Malco y su oreja pegada al machete de san Pedro, el gallo de la negación, la columna de la Flagelación, el aguamanil y la jofaina del Lavatorio de manos de Pilatos, el velo de la Verónica, la túnica sin costuras y los dados que sirvieron para echarla a suertes, el martillo que hundió los clavos, la escalera y las tenazas del Descendimiento de la cruz³”*.

El Santo Cristo de Bernárdez Señor de Guerreros

Escultura Ligera. **Técnica mixta:** del crucifijo hecho a base de caña de maíz, sin corteza: lino en greña, rellenos de papel, pulpas de caña y luego, lino cubriendo la superficie. **Época:** Cristo, año de 1562 a 1563. **Dimensiones del Cristo:** tamaño natural. **Dimensiones de la cruz:** 198 x 255 x 24 centímetros. **Técnica de la cruz:** fina madera de nogal, tepehuaje y cedro blanco, con incrustaciones de plomo y hueso en marquetería. **Fecha de la cruz:** en la parte posterior lleva la fecha de 1749. **Autor de la cruz:** en la parte posterior inscripción en parte desaparecida queda legible: *“Layzo Joseho de Campo, y...”* **Dimensiones de la cruz:** 215 x 260 centímetros aproximadamente. **Lugar de ubicación:** en el Templo Diocesano de Nuestra Señora de Guadalupe, Zacatecas, Zac. La imagen está dentro de un capelo en la capilla dedicada

al Santísimo Cristo Señor de Guerreros, con piso y altar de ónix, con dos grandes ventanas gotizantes y una puerta de acceso a un pequeño cuarto. Al respecto, en octubre de 1942, “por poner los vidrios de

² James Hall, *Diccionario de términos y símbolos artísticos*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, pág., 294.

³ Louis Réau, *Iconografía del arte cristiano, iconografía de la Biblia, Nuevo Testamento*, Tomo 1/Volumen 2, Editorial Serbal, España, 1996, pág., 529.



las ventanas de la capilla del Sr.” se pagaron 1, 800 pesos.⁴ El sagrario del altar es de latón; en la parte de arriba, en medio, está un trébol de cuatro hojas y Dios Padre bendiciendo; todo el trébol tiene incrustaciones de minerales: lapislázuli, turquesa y ópalo rojo. El Padre lleva un corazón en el centro del pecho. En febrero de 1943 se anota al respecto una “cuenta sagrario de metal \$8.72 Sr. De Guerrero”; en febrero de 1943, “Arreglo de la Capilla del Señor de Guerrero \$480.50.”⁵ El altar está consagrado, tiene una reliquia y lleva la inscripción: “Consagrada por el Excelentísimo e Ilustrísimo Doctor Ignacio Plasencia y Moreira, Obispo de Zacatecas, en la capilla de la Inmaculada el 30 de Julio de 1925”. Por el epígrafe, podemos ver que esta capilla estaba dedicada a la Inmaculada, y con la llegada del Cristo en 1942,⁶ a la veneración del Señor de Guerrero.

Francisco Goitia dirigió el proyecto de la decoración de la Capilla del Señor de Guerrero; con fecha 10 de abril de 1942, hay, de su puño y letra, un “Presupuesto de arte suntuario que el suscrito presenta al señor Cura don José Campos. Por la dirección de la obra de platería, carpintería, piso, reja y presentación en general de la capilla del Santo Cristo de Guerrero, aproximadamente \$150.00 pesos.”⁷ Este presupuesto incluye viajes de localización de materiales de aplicación ornamental (el pintor debió ir a La Tinaja, Sierra Hermosa y Tepezalá por la pizarra azul); también incluye la selección la combinación y el aprovechamiento de materiales y maderas, sí como la orientación cultural y la gestión para los proyectos arquitectónicos con objeto de hacer reaccionar la arquitectura de la decadencia en que ha caído; guiar la documentación fotográfica para fines de archivo y de explotación, los avalúos y peritajes. Goitia también diseñó algunos objetos o aplicaciones de plata que actualmente no se encuentran en la capilla; tal vez realizó el diseño de la corona de plata que mandó hacer Campos Mota para el Cristo. Se retomarán estos datos más adelante en la descripción del Cristo de Guerrero. El 1 de mayo de 1942 se pagaron 50 pesos “al señor Goitia por dirección decorativa.”⁸ En esta misma fecha, las instrucciones del pintor fueron que el altar debería ser “en cantera morada con las columnas y motivo ornamental del frente en ónix”. Podemos deducir que Campos Mota fue arreglando el santuario y restaurando la obra de arte con un enorme esfuerzo, prácticamente a cuentagotas. Hay

4 AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo capilla de N. Sra. Del Carmen y capilla Sr. De Guerrero. Por \$1,800, octubre de 1942, carpeta 5, caja 12.

5 AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo capilla de N. Sra. del Carmen y capilla del Sr. De Guerrero, carpeta, 5, caja, 12.

6 J. Campos Mota, “Señor de Guerrero”, Folleto, Imprenta el Águila, Zacatecas, 1962, p. 24.

7 AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo presupuestos Campos Mota y Francisco Goitia, carpeta 5, caja 15.

8 AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo capilla de N. Sra. del Carmen y capilla del Sr. De Guerrero, carpeta 5, caja 12, 1º de mayo de 1942.



un registro, fechado en enero de 1943, de “placa y pedacería de mármol señor de Guerreros \$25,00 pesos.”⁹

El mecenas del Cristo Negro

Antes de 1540 vino a la Nueva España Alonso de Villaseca, oriundo de Arcicola de la Diócesis de Toledo, España; fue hijo de Andrés de Villaseca y de Teresa Gutiérrez de Foranzo, hidalgos. Vivió algunos años en la capital de la Nueva España, donde se casó con Doña Francisca Morón, rica heredera, que entre sus haciendas que poseía su familia, había una en la que marcaban anualmente 20,000 crías de ganado mayor¹⁰.

Antonio de Villaseca vino antes de casarse a Zacatecas, donde trabajó en las minas y llegó a ser uno de los principales mineros de esta ciudad. Por los años de 1562 y 1563, formaba parte de la Diputación de Minería en la ciudad de Zacatecas¹¹. Villaseca era muy devoto principalmente del misterio de la crucifixión, de aquí que procuraba, donde quiera que estuviese, obsequiar esculturas del Señor. Por tal motivo, Villaseca mandó hacer un gran crucifijo, probablemente en Michoacán y, cuando lo trajo a esta ciudad, le mandó construir una capillita de adobe en su hacienda de campo San Antonio, que después se llamó “Guerreros”, al norte de la Villa de Guadalupe, a cinco kilómetros y medio, en dirección a Saucedá de la Borda, Zacatecas.

Origen del nombre del Santo Cristo

Alonso de Villaseca solo tuvo una hija llamada Mariana y ella casó con Agustín Guerrero, noble y rico, originario de la capital de la Nueva España. Al morir Alonso de Villaseca, su hija recibió en herencia la hacienda, además del mayorazgo, de ahí que los devotos del siglo XVII y parte del XVIII, decían: vamos a visitar al Señor de Guerreros¹².

En este inventario se dice que el Señor tenía dos coronas de plata, la cruz tenía también sus cantoneras de plata dorada; había también candeleros, candiles, cruzalta e incensario y naveta, todo de plata. Si todo esto era de plata, con más razón los vasos sagrados, el cáliz y el copón¹³. Al terminar en ruinas la capilla original del Señor de Guerreros, se tuvo que trasladar

9 AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo capilla de N. Sra. del Carmen y capilla del Sr. De Guerreros, carpeta 5, caja 12.

10 J. Campos Mota, óp. cit. Pág. 3

11 E. Amador, *Bosquejo Histórico de Zacatecas*, Tomo I, p. 224, apud Campos Mota: óp. cit.

12 J. Campos Mota: óp. cit., pp. 3-5.

13 Ídem, p. 34.



la escultura a varias partes más y finalmente llegó a la iglesia de la Santa Escuela, del Convento de la Merced. Campos Mota supone que el Cristo fue llevado a ese lugar porque ahí estaba establecida la Hermandad de La Escuela de Cristo¹⁴.

Con motivo de las Leyes de Reforma, el 31 de julio de 1859, se promulgó el decreto de exclaustración de los religiosos en Zacatecas. El primero de agosto del mismo año, los franciscanos del Convento de Guadalupe se vieron obligados a dejarlo. Como es ya sabido, hubo saqueos de todo tipo de los bienes del clero. Por este motivo, se tuvo que sacar la escultura del Señor de Guerreros de la Santa Escuela. ¡El cura de Tlaltenango de Sánchez Román, Zacatecas, Rafael Herrera, se llevó, con otros objetos, al Señor de Guerreros! Rafael Herrera era compadre del Gobernador de ese entonces, el General Jesús González Ortega, por tal razón, se llevó pinturas y otros objetos. Lo que asegura Campos Mota que la escultura del Cristo Negro, nunca estuvo en Tlaltenango. El clérigo Rafael Herrera probablemente lo sacó de la Santa Escuela, pero viendo que era muy grande la escultura y, temiendo que se destrozara, no se la llevó. Asegura Campos que para la tercera década del siglo XX, el Señor de Guerreros, se encontraba la Capilla de la ex hacienda de Bernárdez.¹⁵

En seguida veremos una importante vivencia de José Campos Mota: “por 1942 ya me encontraba yo encargado del Santuario Diocesano de Nuestra Señora en de Guadalupe en esta ciudad de Zacatecas, y con la autorización del Excelentísimo Doctor Ignacio Plasencia y Moreira, recogí las sagradas esculturas. Y en esos momentos estaban esta ciudad Francisco Goitia, y aproveché para mostrarle la escultura del Señor de Guerreros, que estaba muy deteriorada, le faltaban dedos de las manos y de los pies, y sobre todo en la cabeza tenía un gran agujero, por el que los ratones habían penetrado en la Sagrada Imagen, haciendo nido dentro de ella. El profesor Goitia conoció desde luego el mérito de la escultura y se ofreció a restaurarla, sin cambiar ni su factura ni su color, como en efecto lo hizo con gran acierto y perfección. Al hacerse cargo de la restauración del Cristo, Goitia puso toda su habilidad y pericia en el trabajo que se le confiaba. Al examinar minuciosamente la escultura se dio cuenta del gran mérito de la escultura, de su antigüedad, del material del que estaba hecha y por lo mismo debía de restaurarla con los mismos materiales, para no defraudar la confianza que se había puesto en su pericia y responsabilidad.

La Sagrada Imagen había estado guardada durante los años de la persecución y algunos más en un cuartito. Sucedió que al cuartito se le cayó una viga, ocasionando con esto a la escultura el que se le desprendiera de la rodilla derecha una especie de astillón, y que la persona que lo conservaba a su cargo, sólo le ató la astilla

14 Ídem, pp. 13–19.

15 J. Campos Mota: Óp. cit., pp. 20–23.



con unos hilitos. Para restaurar la Imagen le entregué a Francisco Goitia, un buen trozo de madera, que llamamos colorín. Dos días después vino el profesor Goitia y me dijo: “no necesito madera de colorín, la imagen no es de madera, tenemos algo muy bueno. Esta escultura es de caña de maíz, es de las que hacían antiguamente los indios. Voy a conseguir coñajotes de maíz y de esa misma materia tengo que valerme para restaurarla”. Y en efecto así lo hizo, varias semanas tardó Goitia en terminar su trabajo. También limpió y reparó la cruz que es de maderas finas, con incrustaciones de metal, parece que son de una aleación de plomo y zinc, en forma de estrellas. También tiene incrustados cuadritos de hueso, que tienen grabados los instrumentos de la Pasión, el Divino Rostro, el Cáliz, etcétera. La cruz no es la original pues en la parte posterior tiene algunos letreros no todos legibles, pero se lee en año de 1774. Cuando ya estuvo terminada la restauración Francisco Goitia preparó en la casa donde estaba instalado su taller, una especie de exposición del Santo Cristo y de la cruz, por separado. Invité al Excelentísimo Señor Plasencia, quien aceptando con gran bondad, fue y observó minuciosamente la escultura y regresó a su residencia episcopal complacido”¹⁶.

José Campos Mota en su Folleto Santísimo Cristo Señor de Guerreros, menciona que el culto y devoción del Señor de Guerreros, viene desde el siglo XVI, cuando estaba en su capillita y que en el siglo XVII, que los manuscritos antiguos hablan del culto a tres imágenes: Nuestra Señora de los Zacatecas, Santísimo Cristo de la Parroquia y el Señor de Guerreros. Que también se extendió la veneración al Cristo de Guerreros, fuera de Zacatecas, en Guadalajara y Durango. Que el anteriormente mencionado libro manuscrito dice que: se encuentra el dato de que varias veces fue uno de los colectores hasta la ciudad de Guadalajara, llevando consigo un crucifijo pequeño, réplica del Señor de Guerreros. Como el Cristo negro es muy milagroso, los feligreses le llevaban exvotos y eran más de 800 en enero del año de 1970.¹⁷ Campos Mota comentó de las restauraciones de Francisco Goitia, en el Santo Cristo de Bernárdez Señor de Guerreros al biógrafo del pintor zacatecano, Antonio Luna Arroyo, quien escribe en su libro sobre la vida y obra del mundialmente famoso pintor, abordamos para el asunto que nos ocupa lo siguiente: Campos Mota dejó una caja con manuscritos varios, algunos de los siglos XVI, XVII y XVIII, depositados en el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, dichos manuscritos ya no están en el archivo de Campos Mota., Antonio Luna Arroyo comenta que:

El presbítero José Campos posee un manuscrito del año de 1726 que habla del

16 10. ídem, pp. 24-27.

17 ídem, pp. 27- 45.



Cristo Señor de Guerreros, y que por los datos ahí apuntados cree que fue llevado a Zacatecas por un descendiente del mayorazgo de Guerreros. Se le puso el nombre mencionado por el hijo del matrimonio. En busca de mayores informes demandé la opinión del maestro restaurador (Francisco Goitia), quien me informó lo siguiente: “El rancho de Guerreros pertenece a la hacienda de Saucedá de la Borda, de aquel riquísimo fundador de Taxco, Guerrero, que inició su fortuna en el estado de Zacatecas; y después, se dice, se anexó a la hacienda de Troncoso. De ahí procede el Cristo de Guerreros.”¹⁸

Por cierto el manuscrito mencionado por Luna Arroyo, ya no se encuentra dentro de los legajos resguardados en el Archivo José Campos Mota. El rancho de Guerreros pertenecía a la hacienda de Saucedá de la Borda, cuyo dueño era en esa época el rico minero Don José de la Borda,¹⁹ también mecenas de la iglesia de Santa Prisca, de Taxco Guerrero.

Historia de la restauración del Señor de Guerreros y su cruz: se constatan los siguientes pagos en: “abril de 1942, “fotografías del Señor de Guerreros antes de la restauración \$22.50”²⁰. Esta escultura restaurada por Francisco Goitia, también se registra en un manuscrito del propio pintor, fecha 15 de febrero de 1942, con el siguiente encabezado: “Cuenta del Señor Don José Campos por las siguientes restauraciones: Santo Cristo de Guerreros. Escultura en madera de tamaño natural sumamente deteriorada, trazo desquebrajado en la rodilla derecha, falta de dos dedos en la mano y pie del mismo lado y otras desprendidas. Agujeros en la cabeza (uno muy grande) e innumerables descachaduras. Por el debido arreglo de lo expuesto y barnizar son \$150.00. Santa cruz del mismo Cristo, de medidas 255 X 198 y 24 centímetros de ancho, en marquetería de metal, hueso grabado y maderas de nogal, tepehuaje y cedro blanco, \$175.00; completar total o parcialmente 17 cuadros con los materiales enumerados, fijar numerosas piezas despegadas, etc. \$25.00. Cara posterior, en la que en un principio no se puso atención. Decoración al temple en blanco sobre fondo tierra Cásel, con inscripción en parte desapercibida: queda legible = año 1749 Layzo Joseho de Campo, y..... Ilegible. Limpieza con el necesario cuidado, dar color del fondo en el mismo tono conservando intacta la decoración en blanco, etc. \$25.00.

16 de febrero. Recibido a cuenta en

18 A. Luna Arroyo, *Goitia Total*, México, Universidad Autónoma de México, 1987, p. 233.

19 Para ver más datos sobre la biografía y obra donada de este personaje consultar E. Vargaslugo: *La Iglesia de Santa Prisca de Taxco*.

20 AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo capilla de N. Sra. del Carmen y capilla del Sr. De Guerreros, caja 12, carpeta 5.



efectivo \$75.00, 10 de marzo. Recibido a cuenta en efectivo \$35.00, 29 de marzo. Recibido a cuenta por liquidación del Santo Cristo \$40.00, 15 de abril. Recibí por restauración de la Santa Cruz \$50.00.”²¹

Después de la interesante historia del Señor de Guerreros, abordaremos su iconografía. La escultura ligera está clavada en una cruz de madera. El Cristo tiene cendal blanco del mismo material, aunque generalmente tiene uno de tela; lleva cabellera tallada para no llevar peluca; sin embargo, porta una sencilla corona. La corona original asegura Campos Mota, por los datos encontrados en el inventario, anteriormente mencionado: “El Señor tenía dos coronas de plata, la cruz tenía también sus cantoneras de plata dorada”. Ahora sabemos el nombre del artesano de las nuevas coronas de plata, mandadas a hacer por Campos Mota, este en su acostumbrado y meticuloso registro de pagos en junio de 1942: “Al platero Francisco Muro por laminar plata para la corona del Señor de Guerreros \$10.00,” más adelante hay otros dos pagos “al platero \$10.00” “al platero \$9.00.” “Al Señor Francisco Goitia por restaurarlo en cuenta \$50.00”²² Misma fecha que la anterior “hoy recogí la imagen del Señor de Guerreros” Febrero de 1943 “cuenta Señor de Guerreros flete de conchas de carey \$5.25”. “Al Señor Goitia por restaurar cruz del Señor de Guerreros \$75.00, misma fecha anterior. 31 de diciembre de 1944”. “gastos del cendal \$25.00”. “Al señor Francisco Goitia por restauración \$50.00.,” Diciembre de 1944 “Para la corona del Señor de Guerreros \$30.00”.²³

Actualmente tiene una corona de espigas de ixtle. El Cristo presenta buena anatomía, en todo el cuerpo; es una escultura con ligero movimiento, el flexionado de las piernas hacia delante; la parte interna de los brazos hundida; los pliegues del cendal con cierto movimiento; de cabeza inclinada desplomándose, sobre el hombro derecho; el tórax, pectorales y costillas sobresalida; de brazos largos y delgados; cabello y barba con abertura en medio ensortijada en mechones; bigotes largos y ensortijados, las puntas también en mechones; cejas bien delineadas con pinceladas muy finas encontradas verticales; es un Cristo en agonía. El realismo del rostro es impresionante, tiene los ojos semi-cerrados, de una mirada que impacta por su tristeza, los ojos muy bien pintados con el iris, pupila y la parte blanca, con los extremos

de ambos ojos ensangrentados, las pestañas inferiores bien delineadas; la sangre le escurre de la nariz a la boca; de rasgos finos sobre todo en el rostro; las manos son toscas. También impacta el realismo de los músculos y venas de las piernas,

21 AJCM, Sección Contratos, Ramo Francisco Goitia y José Campos Mota, caja 15, carpeta 14.

22 AJCM, Sección recibos y letras, Ramo Francisco Goitia, caja 14, carpeta 3.

23 AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo capilla de N. Sra. del Carmen y capilla del Sr. de Guerreros, caja 12, carpeta 7.



resaltadas con naturalismo, así como los pies ensangrentados; el cendal de color blanco. La cruz que a continuación describimos tiene más de 40 iconos diferentes que aluden a la pasión.

La cruz que sostiene al Cristo es de madera fina como ya lo vimos anteriormente; en las cantoneras lleva una placa al parecer de plata dorada, empotrada en una base de madera reciente; seguramente que Campos Mota la mandara a hacer y, lleva al frente de la base, un cartel con la inscripción "INRI". Está dividida en tres tramos, tanto en el transverso, como en el tramo vertical, o sea, tenemos 4.75 metros, donde están incrustados los iconos pasionarios grabados en placas rectangulares de hueso y van alternados con estrellas de metal. Es una cruz llena de barroquismo típica de ese tiempo.

Es muy probable que en ese tiempo debió de fomentarse aquí en Zacatecas, el culto o veneración al Vía Crucis. El tener en la población tres cruces²⁴ como esta, es un testimonio del culto religioso de la época. Respecto a la cruz es muy rica, tanto por su factura artística, como iconográficamente. También por los detalles simbólicos de los elementos pasionarios para ilustrar los pasajes anteriormente mencionados, es muy posible que fuera hecha ex profeso para este Cristo. El Cristo negro está clavado en la cruz anteriormente descrita: con tres clavos piramidales; a su vez está atornillado por la parte posterior a la altura de los pies, esto ocasionó que se fracturara una estrella; recordemos que la técnica de la cruz es de marquetería.

Iniciamos la lectura iconográfica en la parte superior del tramo vertical, un cuadro que lleva al centro una estrella de metal de seis picos; la estrella va alternada con un cuadro de las mismas dimensiones y posee marco en relieve y, en el fondo, una placa rectangular de hueso donde están grabados los elementos de la Pasión; ambos cuadros llevan en los cuatro lados, en forma de cruz, un punto de metal que posiblemente sea parte de la misma construcción de la cruz, para fijar los clavos, o tener un significado específico, como tal vez sería los cuatro puntos cardinales.

En la parte vertical superior, está una escalera y la flanquean cuatro estrellas y cuatro flores pasionarias; todo esto enmarcado por cuatro corazones tallados en la madera en los extremos; en los dos, de la parte de arriba, falta medio corazón de cada lado. Continuando la lectura iconográfica en dirección vertical, está en el centro un cuadro de madera y sobre él, grabado, un ciervo flanqueado por cuatro triángulos, siguiendo la forma de la cruz. Seguimos en la misma dirección, arriba de la corona de la imagen de Jesús, lleva los siguientes elementos: al centro una lanza cruzada con el hisopo; arriba a la izquier-

24 Más adelante veremos la otra cruz.



da, un cáliz; a la derecha, una túnica e intercalado por las cuatro estrellas, los otros dos dibujos están ocultos por la escultura. Otro icono apenas visible, porque parte de la escultura oculta las imágenes, parece un descendimiento.

Extendemos la lectura en la parte de las piernas de la imagen y, en medio de las rodillas, están alternadas flores pasionarias. Toda la parte de la cruz que está oculta por la escultura a la altura de la espalda, lleno de pasionarias a la altura de la cadera; del lado izquierdo del espectador, está un pelícano y más o menos a la misma altura, pero del lado derecho, está un ave fénix que también podría ser un pavo real. Entre la cadera y las piernas de la escultura, son 16 pasionarias, nada más del lado izquierdo. Y para finalizar esta lectura vertical, debajo de los pies están cuatro flores pasionarias. Las flores van acomodadas en forma de cruz, flanqueadas por cinco estrellas, una al centro. La cruz se yergue insertada en una base de madera, que lógicamente oculta más imágenes. En la parte baja, junto a los pies de ambos lados, se encuentran flores pasionarias alternadas.

Del brazo derecho de la cruz, en el costado superior, se ubica el guante, le siguen cinco pasionarias. En el tramo frontal de esta parte de la cruz, están dos pasionarias, el berbiquí, las tenazas, la cartela con la inscripción "INRI". Debajo de la mano derecha de la escultura, se ubica un sauce y, al siguiente, un ancla. En el último tramo, la Crucifixión, junto con dos cruces más en el Monte Calvario; le siguen dos soldados peleándose por las vestiduras, enseguida, posiblemente sea el Divino Rostro, como lo asegura Campos Mota,²⁵ recordemos que el sacerdote (Campos) fue quien examinó la cruz sin el Cristo; continua un abrojo; un icono no identificable, pues lo está ocultando parte del brazo; una flagelación y una pasionaria.

El brazo izquierdo de la cruz tiene la misma distribución; la cabeza del Cristo oculta algunos iconos. En el tramo superior, aparecen seis flores pasionarias. En la parte frontal, una flor pasionaria, los dados, la alabarda; le sigue una pasionaria, flagelo de cuatro puntas, dos iconos más, no visibles debajo de la mano del Cristo. En el costado inferior, a la altura de la corona de la escultura, hay una corona de espinas, los tres clavos entrecruzados, un cuadrículado, posiblemente sea la sentencia y, el otro, un candado, las cinco llagas, un icono oculto por el brazo de la escultura y termina con el árbol de Jesé. Debajo de la mano izquierda del Cristo Negro, está un abrojo y un icono que representa los bastones que se entrecruzan en forma de aspa, para hundir más la tortuosa y sangrante corona.

Veamos la definición de los símbolos: la cruz, la muerte de Jesucristo crucificado es la imagen del arte cristiano y el foco visual de la contemplación del cristianis-

25 J. Campos Mota, op. cit., p. 27.



mo, símbolo del sacrificio de Cristo. La estrella: es mencionada en las Sagradas Escrituras; la estrella que guó a los magos desde el Oriente cuando nació Jesús; se ve a Cristo como lucero brillante de la mañana.

La escalera: Louis Réau comenta que el elemento de la escalera ha variado con el tiempo en las representaciones artísticas; ha habido un aumento de personajes en desclavar y descender el cuerpo de Cristo. El tamaño de la cruz ha cambiado y se vuelve cada vez más alta, así como el número de las escaleras. En los primeros descendimientos, la cruz es tan baja que no lleva escalera alguna. Posteriormente se colocan dos escaleras simétricamente, a la derecha e izquierda, quedando en la composición dentro de un triángulo. Después del Concilio de Trento, el arte de la Contrarreforma adoptó una nueva composición de Daniel de Volterra (1541), donde se reemplaza el esquema triangular por una con mayor movimiento en diagonal. Continúa Réau, que al mismo tiempo la representación en diagonal se complicó. Hay un aumento de la escalera, ahora son cuatro y, los personajes, también aumentan; José y Nicodemo ahora tienen ayudantes.²⁶

El corazón: símbolo del amor universal y con un profundo sentido religioso. “Respondió el Señor a Samuel: No mires a su buena presencia, ni a su grande estatura; porque no es ése el que he escogido; y yo no juzgo por lo que aparece a la vista del hombre; pues el hombre no ve más que lo exterior; pero el Señor ve el fondo del corazón.” (Samuel 16,7.). El ciervo: alude a los fieles que abreva en una corriente de agua viva, que representa a Cristo, así los fieles en busca de Dios que aplaca la sed de los hombres. Esto nos remite al Salmo (41, 2): “Como anhela el sediento ciervo por las fuentes de aguas: así, OH Dios, clama por ti el alma mía”. El ciervo tipifica la piedad y la aspiración religiosa, también alude a la soledad y la pureza. El triángulo: la naturaleza triple del universo; el cielo, la tierra y el hombre; el hombre como cuerpo, alma y espíritu; un halo triangular es el atributo de Dios Padre. Tres triángulos entrelazados denotan la unidad indisoluble de las tres personas de la Trinidad.

La lanza cruzada con el hisopo: Héctor Schennone comenta respecto a Longinos: “En la lanza, su atributo, se origina el nombre pues en griego, se dice *longke* y de ahí a que se le llamara Longinos, bastaba un pequeño trecho. Como los Evangelios nada dicen acerca del modo en que este soldado transfijo al Señor, algunos pintores del siglo XVI y, a partir de ellos Rubens y los que le imitaron, engrandecieron la figura de Longinos haciéndolo montar en un brioso caballo. En la pintura medieval su figura pedestre carece de la grandiosidad que le otorga el maestro flamenco”²⁷.

26 L. Réau, *Iconografía del arte cristiano iconografía de la Biblia, Nuevo testamento*, Tomo 1/Volumen 2, Editorial Serbal, España, 1996, p. 535.

27 H. Schennone, *Iconografía del arte colonial Jesucristo*, Buenos Aires, Fundación Tarea, 1998, p. 292.



El cáliz: Según James Hall, el cáliz es el recipiente tradicional que contenía el vino consagrado en la celebración de la Eucaristía, generalmente, es representado con metales preciosos como serían el oro o plata. El cáliz es el atributo de la Fe personificada y de varios santos cristianos. El cáliz se representa en el arte de muchas maneras, por ejemplo, en la escena de la última cena, en algunas ocasiones rodeado por una aureola, en las escenas de la crucifixión pueden estar uno o más ángeles portando el cáliz al que cae la sangre de las heridas de Cristo; o bien, una figura que personifica a la Iglesia recibe la sangre de forma semejante. También puede estar el cáliz al pie de la cruz. La sangre del Redentor cae a un cáliz en la representación de la Misa de San Gregorio Magno.²⁸ El cáliz, especialmente con la Hostia (el pan consagrado), es el símbolo de la fe cristiana y, más en particular, de la Redención. En muchas de estas representaciones plásticas, Jesús está con la mirada hacia el cielo y levantando con sus manos el cáliz, es justo el momento de la consagración del vino. La túnica inconsútil: Entre tanto, los soldados habiendo crucificado a Jesús, tomaron sus vestidos (de que hicieron cuatro partes: una para cada soldado) y la túnica, la cual era sin costura y de un solo tejido de arriba abajo. Por lo que dijeron entre sí: No la dividamos, más echemos suertes para ver de quien será. Con lo que se cumplió la Escritura, que dice: partieron entre sí mis vestidos: y sortearon mi túnica. Y esto es lo que hicieron los soldados. (Juan, 19, 23–24).

El Descendimiento: “Este tema tuvo su apogeo fuera de Italia, en la pintura barroca del siglo XVII, en los Países Bajos. Continua Réau con sus comentarios acertados y menciona que el lienzo de Peter Paúl Rubens (Siegen, Alemania 1577–Amberes, Bélgica 1640) en el tríptico de la Catedral de Amberes (1614), consigue el artista un efecto prodigioso al poner el deslizamiento del cuerpo de Cristo, que desciende sobre un sudario y es recibido en los brazos de la Virgen, de la Magdalena y de San Juan”.²⁹

El pelícano: Alude a Cristo que abrió su costado y derramó su sangre para salvarnos. Viene de una leyenda medieval, en la que se creía que el pelicano alimentaba a sus crías con su propia sangre. “El motivo del pelicano perforándose el pecho para alimentara sus hijos con su propia sangre se convirtió en símbolo del sacrificio de Cristo en la cruz”.³⁰ Respecto al pelicano hay varias interpretaciones, mencionare-

28 H. James: op. cit., p. 84.

29 L. Réau: op. cit., p. 535.

30 J. Hall: op. cit., pp. 34, 39, 78, 295 y 300.

31 C. Esteras Martín en J. J. Rishel y S. Stratton–Pruitt (comp.): *Revelaciones, las artes en América Latina, 1492–1820*, p. 218.

mos la siguiente: “Esta ave se asocia con los símbolos de la caridad y el sacrificio de Cristo, quien dio su vida para salvar al mundo, o lo que es lo mismo simboliza a Cristo y a la Eucaristía.”³¹



El pavorreal: “Por la antigua creencia de que su carne no se descomponía nunca, se convirtió en símbolo cristiano de la inmortalidad y de la Resurrección de Cristo. Con este significado figura en las escenas de la Natividad...”³²

También podría ser el **Ave Fénix:** “Ave mítica de origen egipcio, su presencia en algunas pinturas sepulcrales simboliza la inmortalidad. Se consideraba que el ave en cuestión era inmortal, tras haber vivido muchísimos años, se consumía en una hoguera y renacía de sus propias cenizas. Esta leyenda fue revivida a comienzos de la era cristiana por su adecuación para simbolizar las ideas de resurrección propias de la nueva fe. Durante la Edad Media, el fénix fue, efectivamente, símbolo de la resurrección de Cristo.

El Renacimiento, por su parte, acogió con entusiasmo este símbolo, con análogas significaciones: eternidad, inmortalidad”.³³

Las flores pasionarias también llamadas espinas de Cristo: “El nombre de Pasiflora viene del latín *passio*, pasión, y *floris*. Fue llamada flor de la Pasión o pasionaria por los primeros exploradores españoles, reconociendo en las piezas florales los elementos de la Pasión de Jesús (flagelo de tres ramas, columna donde fue flagelado)”.³⁴Una de las flores con nombre más llamativo y simbólico es la pasionaria o pasiflora. La también llamada flor de la pasión fue descubierta en Perú a principios del siglo XVI y pronto se extendió por Brasil, México, Estados Unidos y las Antillas. Este nombre lo ostenta desde el siglo XVII, cuando el Papa Pablo V consideró que era la representación de la Pasión de Cristo, por los filamentos que componen la flor y que evocan a la corona de espinas de Jesucristo; además, los estambres representarían las cinco heridas en su cuerpo, los tres estilos, los clavos de la cruz y los pétalos, a los 12 apóstoles. Los tentáculos móviles, que simbólicamente representarían a los flagelos. Los tentáculos que nacen en el centro de la flor crecen rectos en todas las direcciones y se mueven como los pulpos³⁵.

El guante: El guante es mencionado en el pasaje de la Coronación de espinas. “Dios te salve, Rey de los judíos; otros le daban bofetadas, otros con la misma caña que tenía en sus manos herían su divina cabeza dejándola lastimada, otros le arrojaban inmundicias salivas, y todos le injuriaban y despreciaban...”³⁶**El berbiquí:** fue utilizado en la crucifixión del Señor. **Las tenazas:** es un atributo de la Pasión y símbolo de la crucifixión. En varias representaciones plásticas aparecen estos

32 J. Hall: op. cit., pp. 295.

33 F. Revilla: Diccionario de iconografía y simbología, Madrid, Cátedra, séptima edición, 2010, p. 268.

34 file:///Users/mvalv/Desktop/pasionaria.webarchive (5-02-2011).

35 http://plantas.facilísimo.com/reportajes/flores/la-pasionaria-una-flor-con-simbolismo_184198.html (5-02-2011).

36 Sor M. J. Agreda: *Mística ciudad de Dios, Vida de María*, segunda parte, Los Mínimos Franciscanos, México, 1988, L. VI, cap. 20, 1344.



elementos en manos de ángeles, santos, etcétera. **La cartela:** INRI “escribió así mismo Pilato un letrero, y lo puso sobre la cruz. En él estaba escrito: Jesús Nazareno; Rey de los Judíos”. (Juan 19, 19). Esta inscripción fue puesta después del latín (la lengua jurídica), en griego (la lengua internacional) y hebreo (como lengua nacional) que eran los idiomas más hablados en donde fue la crucifixión de Jesucristo. En la antigüedad se acostumbraba colocar en el cuello de la persona condenada, una inscripción (o *titulus*) que indicaba la naturaleza de la ofensa del condenado y luego se colocaba el letrero en la parte superior de la cruz. En las imágenes artísticas del Renacimiento solía aparecer solo en latín la inscripción: “*Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum*” o abreviado **INRI**. En el arte de la Contrarreforma solía aparecer con todas las letras y en las tres lenguas.³⁷

El sauce: En el Oriente, símbolo de la inmortalidad. “Este árbol continua floreciendo aunque se corten muchas de sus ramas; por ello simboliza el Evangelio de Cristo, intacto aunque se lo distribuya entre todos los pueblos del mundo.”³⁸**El ancla:** “La cual sirve a nuestra alma como de una áncora segura y firme, y penetra hasta el santuario que está del velo adentro” (Hebreos 6, 19). Representa la firmeza, estabilidad, tranquilidad, protección, alude a la salvación, la verdadera fe. En el arte de los primeros cristianos el ancla se utilizaba como una forma enmascarada de la cruz en su sentido de la esperanza.³⁹ Según George Ferguson el ancla es un símbolo cristiano de la firmeza y la esperanza, la virtud eterna de la enseñanza divina. Se encuentran numerosas anclas en las catacumbas romanas y grabadas en viejas joyas cristianas. Es el atributo de san Clemente que fue condenado a ser arrojado al maratado a un ancla, y también de san Nicolás de Mira, santo patrono de los marinos.⁴⁰

La crucifixión. La muerte de Jesucristo crucificado es la imagen del arte cristiano y el foco visual de la contemplación cristiana. Según James Hall, la imagen del crucificado ha variado de una etapa a otra, reflejando el pensamiento y sentimiento religioso de la época; manifestándose la doctrina por medio de símbolos y alegorías, por ejemplo, en el arte medieval o en la pintura de la Contrarreforma, como un apoyo visual a la devoción cristiana, del Cristo crucificado, o también narrando la Historia Evangélica, como lo plasmaron los artistas italianos del Renacimiento. La iglesia primitiva rehuyó el tema en la época en el que el Cristianismo era la religión proscrita por los romanos, de tal manera que la crucifixión se representaba simbó-

37 J. Hall, op. cit., p. 115.

38 G. Ferguson, *Signos y símbolos en el arte cristiano*, Buenos Aires, Emecé, 1954, pp. 42 y 43.

39 J. C. Cooper, *Diccionario de Símbolos*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2004, p. 18.

40 G. Ferguson: op. cit., p. 249



licamente con el cordero de Cristo yuxtapuesto a una cruz.⁴¹ En Hispanoamérica se difundió muchísimo la forma originada en España, en la que sobresale escasamente el fragmento del madero vertical, lo cual brinda a la cruz una singular y aceptable proporción.⁴²

Los soldados sortean las vestiduras con los dados: “Entre tanto los soldados habiendo crucificado a Jesús, tomaron sus vestidos (de que hicieron cuatro partes: una para cada soldado) y la túnica. La cual era sin costura, y de un solo tejido de arriba abajo. Por lo que dijeron entre sí: No la dividamos, más echemos suertes para ver de quien será. Con lo que se cumplió la Escritura, que dice: Partieron entre sí mis vestidos: y sortearon mi túnica. Y esto es lo que hicieron los soldados. (Juan, 19, 23–24). Generalmente integran un grupo de cuatro, como se desprende del texto bíblico, echando suertes con los dados y aparecen en un rincón como un complemento necesario”.⁴³

La Santa Faz, La Verónica enjuaga el rostro de Jesucristo: Este pasaje no es mencionado por las Escrituras, sin embargo, aparece en los Evangelios Apócrifos. “Verónica que conmovida de piedad seca con un velo el sudor que corría por el rostro de Cristo: en recompensa por ese gesto piadoso, ella recogió en el sudario la impresión de la Santa Faz. De esta verdadera imagen (*vera icona*), procede el nombre Verónica. También a la puesta en escena de los Misterios deben atribuirse sin duda los detalles realistas que invadieron el arte de finales de la Edad Media.”⁴⁴ **Abrojo:** “Y a Adán le dijo: Por cuanto has escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol de que te mandé no comieses, maldita sea la tierra por tu causa; con grandes fatigas sacarás de ella el alimento en todo el discurso de tu vida. Espinas u abrojos te producirá, y comerás de los frutos que den las yerbas o plantas de la tierra” (Génesis 3,17–18). “Símbolo del pecado y de las fatigas del mundo, a causa de la maldición divina de Adán. El abrojo es una planta espinosa, representa también la Pasión de Cristo y, en particular, su corona de espinas.”⁴⁵

Los dados: “Partieron entre sí mis vestidos y sortearon mi túnica. Y esto es lo que hicieron los soldados”. (Juan, 19, 23–24). Este tema es frecuente en el arte cristiano en todas las épocas. **Alabarda:** Arma que consiste en una hoja de hacha montada sobre un palo, sirve también de lanza. **Flagelo de cuatro puntas:** Veamos a Ludolf de Sajonia, más conocido como “elcartujano”, lo que comenta respecto al flagelo: “incluyó un pasaje de los comentarios de San Jerónimo sobre el Evangelio de San Mateo referido a la flagelación: Con azo-

41 J. Hall: op.cit., p. 114.

42 H. Schenone: op. cit., p. 278.

43 Idem, p. 292

44 L. Reau: op. cit., p. 483.

45 G. Ferguson: op. cit., p. 249. J. Hall, op.cit., p. 27.



tes, con correas, con golpes repetidos unos sobre otros como sobre un duro yunque, arranca fuerte y atrozmente la piel de la carne, la carne de los huesos y aún destruyen cuanto pueden la organización y la figura del cuerpo humano. Nada querían dejar en Él, ni sangre en las venas, ni vigor en los nervios, ni fuerza en los miembros, ni unión en las articulaciones, ni carne en los huesos, ni agilidad en las manos, ni firmeza en los pies, ni cabellos en la cabeza, ni belleza en el rostro, ni espíritu en el cuerpo, y por mejor decir ni aún figura de hombre en la humanidad: de modo que nunca más verdaderamente que ahora pueda apropiarse aquellas palabras suyas de David yo soy gusano y no hombre.”⁴⁶

La flagelación es mencionada brevemente por los cuatro evangelistas. El flagelo se representa en el arte como látigos con tiras de cuero y en las puntas estrellas de metal y también de varas de abedul, recuérdese que las hojas de este árbol son puntiagudas y doblemente aserradas o dentadas, y dispuestas en ramillas colgantes.

La corona de espinas: Recordemos las revelaciones de la monja Agreda: “Pusiéronle también en su sagrada cabeza un seto de espinas muy tejido, que le sirviese de corona. Era este seto de juncos espinosos, con puntas muy aceradas y fuertes, y se le apretaban de manera que muchas le penetraron hasta el casco y algunas hasta los oídos y otras hasta los ojos, y por esto fue uno de los mayores tormentos el que padeció Su Majestad con la corona de espinas...”⁴⁷**Los clavos de la crucifixión:** “Tomás, empero, uno de los doce, no estaba con ellos cuando vino Jesús. Le dijeron después los otros discípulos: Hemos visto al Señor. Másélles respondió: Si yo no veo en sus manos la hendidura de los clavos, y no meto mi dedo en el agujero que en ellas hicieron, y mi mano en la llaga de su costado, no lo creeré”(Juan, 20, 24–25). El tema de Cristo clavado en la cruz, según Héctor H. Schenone: “En la iconografía europea se pueden distinguir dos fórmulas en la representación de este paso: Jesús es clavado en la cruz puesta en tierra o ha debido subir por una escalera para ser fijado sobre el patíbulo. La primera solución fue la más aceptada y difundida en Europa y América”.⁴⁸

La sentencia: “Y declarándolo reo de muerte lo condujeron atado, y entregaron al gobernador Poncio Pilato (Mateo, 2). Y estaba escrita la causa de su sentencia con este letrero: El Rey de los Judíos (Marcos 15,26). Al fin Pilato se resolvió a otorgar su demanda. Y a Jesús lo abandonó al arbitrio de ellos. (Lucas 23, 24,25). Y entonces se lo entregó para que lo crucificasen. Y la condena a muerte debe cumplirse” (Juan 19,16).

46 L. de Sajonia: t. III, cap. XXVI, p. 562. apud H. Schenone: op. cit., p. 254.

47 Sor M. J. Agreda: op. cit., l. VI, cap. 20, 1314.

48 H. Schenone: op. cit., p. 272.

Como vemos todos los evangelistas relatan este episodio de la condena de Cristo, después de un proceso religioso y



otro político, Jesús recibe su sentencia. Existen imágenes de culto del Señor de la Sentencia en la Nueva España. Candado: Alusión al momento en que estuvo preso Jesús, esperando su sentencia. **Las llagas:** “Otra devoción también vinculada con la Crucifixión es la de las cincollagas o heridas. Se desarrolló en el siglo XV a causa de las indulgencias que atribuyó el pasado, a las oraciones en memoria de la cinco Llagas de Cristo que protegían contra la muerte ruin, es decir la muerte súbita, sin confesión, particularmente temida en tiempos de peste. Las procesiones expiatorias de los flagelantes se acompañaban con este refrán: “Jesús por tus cinco rojas llagas. Nos sustraes de la muerte súbita. Esta devoción concordaría mejor con la antigua iconografía del Crucifijo, donde los pies de Cristo están separados, que con la nueva, donde los pies están superpuestos y agujereados con un solo clavo.”⁴⁹

El árbol de Jesé: “La genealogía de Jesús, de acuerdo con el Evangelio de San Mateo, suele representarse como un árbol que se origina en Jesé, padre de David, y cuyos frutos son los antecesores de Cristo. La presencia del Cristo crucificado en el árbol de Jesé tiene su origen en la tradición medieval de que el árbol muerto de la vida solo puede reverdecer si se clava a él, el Cristo Crucificado para que lo revista con su sangre.”⁵⁰

Bastones en forma de aspas: Este instrumento fue usado en la coronación de espinas, es un bastón que se entrecruza en forma de aspa, para hundir más la tortuosa y sangrante corona. En seguida abordaremos la siguiente escultura llamada:

El Santo Cristo de Yanguas:

Época del Cristo: siglo XVI. **Dimensiones del Cristo:** tamaño natural. **Técnica del Cristo:** pasta de caña de maíz y posiblemente otros componentes. **Dimensiones de la cruz:** travesaño: 220 centímetros, altura: 290 centímetros. **Técnica de la cruz:** madera con incrustaciones de placas de hueso con grabados de iconos pasionarios. **Época de la cruz:** siglo XVIII. **Lugar de ubicación:** frente al altar principal de la Parroquia del Sagrario de Zacatecas, mejor conocida como Parroquia de Santo Domingo. La veneración del Cristo de Yanguas viene desde la tercera década del siglo XIX, aquí en la ciudad de Zacatecas.

El Cristo de Yanguas, clavado en su cruz y empotrado en una base de cantera es un Cristo ya muerto; con la cabeza apoyada en el pecho; los ojos cerrados; el cabello tallado le cae por la espalda; el cuerpo muy delgado, de brazos rígidos; tiene tres clavos protuberantes; vientre hundido,

49 L. Réau: op. cit. p. 530.

50 G. Ferguson: op. cit., p. 30.



costillas resaltadas. La sangre escurre por todo el cuerpo; la llaga del costado grande; lleva una sonda trasparente con liquido rojo y porta una corona delgada despeinas naturales; en la cabeza hay un fierro que, posiblemente, era para sostener la corona o algunas potestades; lleva un cendal tallado de color blanco y encima uno terciopelo. La cruz, igual que la de Guerreros, son tres tramos; tanto en el vertical como en el travesaño lleva pegados sobre la tabla adornos de marquetería y grandes estrellas de madera y, en el centro de estas, hay placas cuadradas de hueso con los elementos pasionarios grabados y son los siguientes: en la parte de arriba en el tramo vertical, **la corona de espinas**, la estrella mencionada anteriormente, pero se cayó la placa de hueso; más abajo, **las cinco llagas**; probablemente que la cruz se hizo ex profeso para el Cristo de Yanguas, ya que si observamos las llagas son idénticas a las de Cristo. El Cristo lógicamente cubre unas partes de la cruz, así que continuamos con nuestra lectura: más arriba de las rodillas de la escultura están **los tres clavos**; justo debajo de las rodillas, las **tenazas** y la **albarda**; arriba de los pies, **los dados**; debajo, **la flagelación**. En el travesaño derecho, **la túnica**, **el guante**, **la escalera**, **el aspa** y, termina con un cuadriculado, **la sentencia**. El travesaño izquierdo, junto a la cabeza del Cristo, está otra **túnica**, le sigue **el candado**, **otra escalera**, **el látigo** y termina con uno no identificable, pareciera un cepo de cuatro agujeros, pero nada tendría que hacer aquí.

Fuentes

Archivos

- AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo capilla de N. Sra. Del Carmen y capilla Sr. De Guerreros. Carpeta 5, caja 12. Octubre de 1942.
- AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo capilla de N. Sra. del Carmen y capilla del Sr. De Guerreros, carpeta, 5, caja, 12.
- AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo capilla de N. Sra. del Carmen y capilla del Sr. De Guerreros, carpeta 5, caja 12, 1º de mayo de 1942.
- AJCM, Sección pagos y gastos, Ramo presupuestos Campos Mota y Francisco Goitia, carpeta 5, caja 15.

Libros

- ARROYO, Luna, L, (1987) *Goitia Total*, México, Universidad Autónoma de México.
- AGREDA, M.J, (1988): *Mística ciudad de Dios, Vida de María, segunda parte*, México, Los Mínimos Franciscanos.
- CAMPOS, Mota, J, (1962) "Señor de Guerreros", Folleto, Zacatecas, Imprenta el Águila.



- COOPER, J.C. (2004) *Diccionario de Símbolos*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili.
- ESTERAS Martín, C, en Rishel, J.J. y Stratton–Pruitt, S, (): *Revelaciones, las artes en América Latina, 1492–1820*
- FERGUSON, G, (1954) *Signos y símbolos en el arte cristiano*, Buenos Aires, Emecé.
- HALL, J. (1996) *Diccionario de términos y símbolos artísticos*, Madrid, Alianza Editorial.
- RÉAU, L, (1996) *Iconografía del arte cristiano, iconografía de la Biblia, Nuevo Testamento*, Tomo 1/ Volumen 2, Madrid, Editorial Serbal.
- REVILLA, F, (2010) *Diccionario de iconografía y simbología*, Madrid, Cátedra.
- SCHENONE, H, (1998) *Iconografía del arte colonial Jesucristo*, Buenos Aires, Fundación Tarea.

En línea.

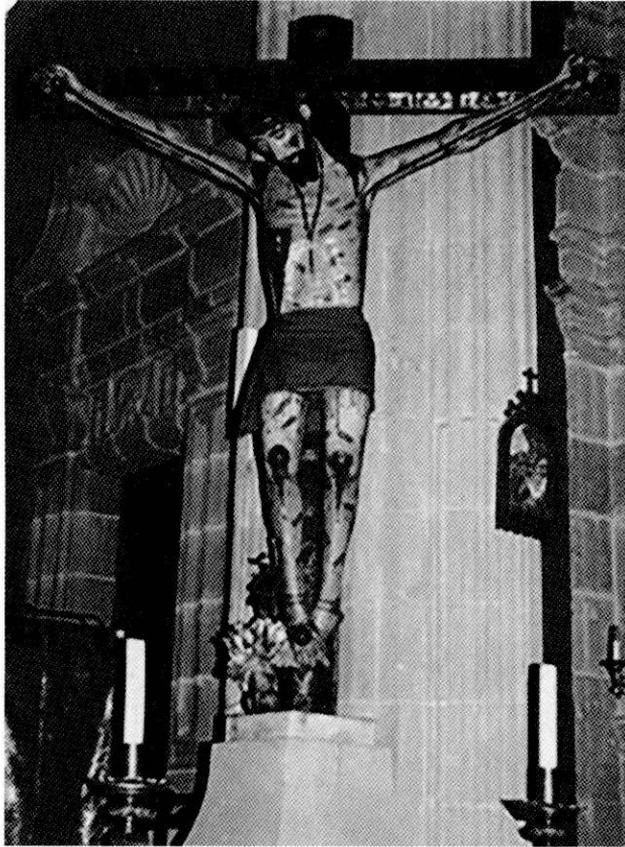
- La pasionaria, una flor con simbolismo <http://plantas.facilísimo.com/reportajes/flores/la-pasionaria-una-flor-con-simbolismo_184198.html> acceso última vez: 5-02-2011.



Dos cristos ligeros en la evangelización de la gran chichimeca



El Señor de Guerreros



El Cristo de Yaguas

Etnografía





El espacio acústico en la cultura purhépecha: el canto inspirado en la ecología acústica de la Meseta Tarasca a partir del relato del *Korkobí*

Jorge Arturo Chamorro Escalante
Centro Universitario de Arte, Arquitectura y Diseño
Universidad de Guadalajara

Consideraciones generales sobre el paisaje sonoro y la ecología acústica.

Partiendo del concepto de paisaje, al que frecuentemente se recurre para describir a una región y que nos permite entender la práctica etnográfica vinculada al estudio de área cultural, he contemplado la posibilidad de ofrecer un concepto equivalente al de paisaje sonoro, en la experiencia etnográfica del espacio acústico de una cultura tradicional, dicho concepto es el de “entorno sonoro”, al que entiendo como la suma de todo lo que escuchamos de una región, o bien, de qué manera identificamos a una región a partir de los sonidos humanos y los de los nichos ecológicos. Los primeros provienen de la música, los sonidos de la danza, el ambiente de una fiesta, las expresiones del lenguaje verbal y los fenómenos paralingüísticos como los gritos y el silbido humano como recurso de comunicación. En cuanto a los sonidos que constituyen el paisaje sonoro y la ecología acústica, se reconocen aquellos que provienen del ámbito natural que rodean a la vida humana. José Luis Carles (2008: 106-107) refiere que la denominación anglosajona de *soundscape*, es un campo de estudio que se orienta hacia el análisis de las relaciones entre el individuo y el ámbito sonoro, las cuales he podido identificar en mi propio trabajo de campo de manera similar a Carles, aunque en el sentido de entorno sonoro, aplicable al registro fonográfico del ambiente acústico de las fiestas purhépecha en la década de los años ochenta.

La filosofía de la ecología acústica se planteó al final de la década de los años sesenta, en base al pensamiento del compositor R. Murray Schafer (1977: 205) quien destacó la importancia de la percepción sonora del medio ambiente natural como equivalente a una sinfonía o composición musical orquestal. Kendall Wrightson (2000) refiere que no obstante la profundidad de reflexión de R. Murray Schafer para comprender la ecología acústica, ésta queda opacada en las décadas siguientes, debido a la presencia de contaminación y depredación del medio ambiente natural



en los tiempos modernos debido al incremento de la población mundial y la globalización. En este sentido, lo que se escucha del paisaje sonoro natural en fuentes fonográficas de la década de los años sesenta, parece trasladarnos en retrospectiva a otro tiempo que no es el que vivimos actualmente.

El modelo de trabajo de campo sustentado por el reconocimiento del paisaje sonoro desde la nueva etnomusicología, ha puesto especial atención al estudio de la música tradicional y los sonidos naturales vinculados al contexto social, o bien al conocimiento local. El etnomusicólogo y antropólogo del sonido, Steven Feld (1994 : 4-5) identificó en Papua-Nueva Guinea, la relación sonora y cognitiva entre avifauna y las emociones de los *Kahuli* en el marco de lo que la propia cultura nativa entiende como las “voces del bosque húmedo”. A partir de esto, Feld contempla como aspectos de la ecología acústica nativa, todo aquello que incluye comportamientos sonoros de las aves, cantos de mujeres, silbidos humanos, conversaciones de los niños mientras realizan actividades de trabajo, cantos de hombres mientras limpian el bosque húmedo, tambores para danza, tormentas tropicales, sonidos de cascadas o caídas de agua, entre muchos otros que tienen sus propias denominaciones en categorías nativas.

Para el etnomusicólogo africanista, John Blacking (1974) la etnomusicología debe comprender el entorno sonoro, partiendo de “sonidos humanamente organizados”, y en donde encontramos quizá la mejor definición del concepto de música tradicional, si ponemos especial atención al hecho de que la humanidad se organiza musicalmente. Desde la perspectiva de Blacking, se plantean entre otros cuestionamientos, los siguientes: ¿De qué manera es musical el hombre?, ¿Cómo es la naturaleza humana? Y a partir de esto, se puede entender que hay tantas músicas en el mundo ___ como por ejemplo las diversas músicas de África de sur ___ por lo que es fundamental advertir que tanto las músicas como los lenguajes verbales constituyen los mejores referentes que nos explican la naturaleza humana.

Para Blacking, los procesos esenciales fisiológicos y cognitivos que dan pie al surgimiento de la creación musical y las habilidades en la ejecución de instrumentos, pueden ser heredados y por lo tanto están presentes en cada ser humano.

La relación que encontramos entre la música y la sociedad se puede equiparar a la relación que podríamos encontrar entre el orden social y el orden sonoro, como lo expresan Blacking (1974:11) y se puede entender al orden sonoro como el resultado de los principios de la organización de los aspectos extramusicales. Partiendo de estas reflexiones, es probablemente una tautología entender la relación entre sistema social y sistema sonoro.



El proceso de crear sonidos musicales, no es algo tan sofisticado como generalmente lo refieren los compositores de la cultura occidental, es simplemente una extensión del principio general en donde la música debiera expresar aspectos de la organización humana, o bien, de la organización natural de percepciones humanamente condicionadas.

Las voces del bosque en la Meseta Tarasca

En relación al espacio boscoso de la Meseta Tarasca, son fundamentales los conceptos nativos sobre el medio ambiente natural, en donde se puede advertir la estrecha relación entre hombre y naturaleza. Es aquí en donde los sonidos de las diversas especies de avifauna y cánidos en los nichos ecológicos de la Meseta, son componentes que constituyen un ensamble de vinculación entre el hombre y los comportamientos con sus bases biológicas. El pensamiento purhépecha tradicional, alberga una concepción clara, referente a las voces de los bosques serranos, conocimiento que se asocia también a los mitos y los relatos que describen particularmente lamentos nocturnos, como es el caso del *korkobí* (tecolotito de la sierra), el *tukurto* o *tukúro* (búho) y el *xiwátsi* (coyote), éste último vinculado a los relatos que describen los sonidos de la muerte, como el mito de la *waricha*, explicado por Pablo Velázquez (1978) y Acevedo Barba, Cruz Refugio (1982).

De acuerdo con Patricia Ávila (1996), a través de la mitología purhépecha es posible comprender que los pueblos del noroeste michoacano se han vinculado con la naturaleza en medio de su adaptación a la escasez, tal y como se advierte en los contenidos de los mitos sobre el agua. Junto a la cosmovisión que nos ofrecen los mitos, habría que agregar la importancia de la cosmoaudición purhépecha descrita en relatos, en donde los lamentos nocturnos tienen un origen mítico, así el llanto o el comportamiento sonoro de la fauna de la Meseta Tarasca representa un sistema dominante de signos audibles zoosemióticos. Este complejo de signos ha sido definido por Thomas Sebeok (1978:4,5) como un conjunto de signos complejos derivados de la comunicación animal. Habría que agregar también el caso de otras voces de los bosques serranos, que se escuchan en pleno día, como el comportamiento sonoro de las aves que se asocian al habla, a las melodías de un tipo de música y a los sentimientos.

Para el caso de los sonidos de la noche y la madrugada, el comportamiento sonoro de algunas aves en los bosques serranos, se asocia al lamento, al llorar por la noche (*uéparini chúrikua*), asociado con el lamento del *korkobí* y con los estados emocionales, como la tristeza o el sentimiento de abandono.



El proceso de composición de la *pirekua Korkobí*

Desde el punto de vista del proceso de composición musical, José Luis Carles (2008: 108) refiere que todo aquello que se base en el concepto de paisaje sonoro, permitirá al músico la representación del medio ambiente sonoro en forma de una composición musical, por lo que el compositor puede encontrar en el ámbito del paisaje sonoro una infinidad de matices y material sonoro al que puede recurrir, incorporando además el uso de matices, instrumentos, estructuras, ideas y “formas compositivas.”

Para algunos compositores purhépecha, los comportamientos sonoros de ciertas aves de los bosques serranos, son motivos inspiradores de su creación y también representan aspectos diversos de las emociones sociales, los mitos y los relatos. Tal es el caso del sonido del *korkobí* o *tecolotito de la sierra*, que la ornitología clasifica como la especie *Glaucidium Californicum* o *Glaucidium gnoma*, o bien como búho pigmeo que habita en Canadá, el occidente de Norte América, el occidente de México, Guatemala y Honduras, según lo refiere Paul A. Johnsgard (2002). Otros sonidos nocturnos que se identifican en la Meseta Tarasca, son aquellos que no corresponden a la avifauna, sino a los referidos en los mitos, como es el caso del mito de la *waricha* o “mujer que llora por las noches anunciando la muerte de alguien” (Acevedo Barba, Cruz Refugio, et Al, 1982:50).

De acuerdo con la ornitología del occidente de México, se han reportado 492 especies de avifauna en los bosques michoacanos, según lo reportan Villaseñor G. y J.F. Villaseñor Gómez (1994) en donde el tecolotito de la sierra figura entre los halcones, aguilillas y lechuzas como especie depredadora y de control de plagas, tal y como refiere Neyra Sosa Gutiérrez (2003: 259) quien agrega que la primera ornitología de la Meseta Tarasca y en particular en la región del Tancítaro y Uruapan antes de la erupción del Parícutin fue realizada por Nelson y Goldman. Después de esta perturbación, se continuaron los estudios ornitológicos y se identificó que el tecolotito de la sierra habita en los bosques mixtos y de pino-encino dominante del sistema volcánico transversal. En particular el comportamiento sonoro del *korkobí*, se caracteriza por un sonido de llamada repetitiva: *tuu-tuu-tuu-tuu-tuu*, que se efectúan en intervalos de uno a dos segundos. Este tipo de comportamiento sonoro es de naturaleza territorial y por lo general se escucha por la noche o al amanecer.

Según lo describieron los compositores de la antigua Orquesta de Quinceo, en el Municipio de Paracho, el *korkobí*, es un tecolotito que canta por las noche o algunas veces en la madrugada y es de llamar la atención su comportamiento sonoro interpretado por los purhépecha como canto triste y melancólico, el cual ha servido de base para expresar los sentimientos sociales.



El compositor Juan Crisóstomo Valdéz (1907-1986) tomó como referencia el sonido del *korkobí* para crear una composición con este carácter triste y de abandono, en base al siguiente relato, que explico desde la visión del etnógrafo.

La familia de Don Natividad, vivió algunos años de vida estable y también algunos de intolerancia y discusiones familiares, quizá porque el hombre bebía mucho o bien porque su esposa le era infiel, y aunque tuvieron hijos, sus diferencias se acentuaban cada día más, hasta que un día, la esposa emprende el abandono. Al no saber del paradero de su mujer, el hombre comenzó a deprimirse, pero en particular al conocer por los rumores del pueblo, que la esposa se había ido con otro hombre, el esposo se siente abandonado y se sumerge en la bebida, día y noche, pero además a llorar para lamentarse de su triste destino. Fue tanta la tristeza de don Natividad, que un buen día visita al compositor Juan Crisóstomo__ su vecino__ para pedirle que componga una *pirekua* y así poder aliviar un poco la tristeza que le embargaba al sentirse abandonado. Tata Juan pensó durante mucho tiempo en algo que pudiera representar ese sentimiento de abandono y melancolía, hasta que escuchó por el cerro de Quinceo el canto del *tukuro* y del *korkobí*, y así decidió componer una *pirekua* inspirada en ese canto triste, porque al igual que don Natividad, el *tukurto* se lamenta por las noches o en las madrugadas, de manera muy triste.

Fig. 1. *Korkobí*, tecolotito de la Sierra de la especie *Glaucidium Californicum* (Foto de Greg Lasley)





En los términos en lengua purhépecha, Cecilio Crisóstomo (hijo de Juan Crisóstomo Valdéz, contrabajista en la Orquesta de Quinceo), ofrece el relato que a continuación se transcribe:

Papá juchiti isí arhinaspti, eska pirekua ma úntapirinka, imáni achámasini enka jurahkunapka, imá uarhí Pichátarhu anapuesti, ka xasí imá jurákunchkia Kinseo anapu achámasini, ixo jurahkuni familia jinkuni

Ima achamasia juchari papáni arhinia, eska úkuntapirinka ma pirekua, na enka nitamani japkia imani témpani, jinkuni eska ima isí eska na juráhkupka imani achámasini, juchari papá jimá úkutaspti pirekua ma paki isí pakaranpirinka rekuerdu ma.

Ima achamasí enka jantiahku pakarapka, isí pikuarherasiamti, isí nahki puro juátarhu, isí jamápirini, por isí jantiahku pakaraparini, enka uarhiti jarharentapka, ka imá juchari papá, jima inbentarispti, imá memoria jimpó kalkularispti eska na phikuarheramka achamasini, ka imá juchari papahtu, jiniasí juátarhu jamparini, jimahtu úhtsini eska nanina, enka jahkupirinka imani pirekuani, jimponi jima kunitu ma jamasinti, ka tukurtu jimaesí jamasinti uéparini churikua.

Ima kunitu máespti enka juátarhu jámka enka pirehkachkia, jimpó jima kunitu ma jamasiamti, jucha arhisínka korkobí ka puro chúrikua uéparini jamasinti

Ima jima inbentarispti imero amigu jempa ima achaati enka jurahkunapka, eska imahtu kauini jámapirinka, jini juátarhu isí imani animalichani jinkuni, isí phikuarherasiantí, eska ima jiniasí jamapirinia kaurini, porki ima noesí phikuarherasiantí cheeni, jimpoka ima jantiahku jurahkunapkia, ka isí úntaspti ima...

Traducción libre

A mi papá le dijeron que hiciera una pirekua, para que aquel hombre que fue abandonado, por esa mujer que es de Pichátaro y después ella le dejó a el de Quinceo, aquí lo dejó con su familia.

El hombre le pidió a mi papá, que compusiera una pirekua, por lo que pasó con su esposa, porque lo había dejado, mi papá le compuso una pirekua, para que así le quedara de recuerdo.

Para aquel hombre que se quedó sólo, é así se sentía, como andando sólo en el cerro, porque su esposa se fue, y así mi papá ahí inventó algo, calculando cómo se pudo sentir el hombre y así también mi papá andando en el cerro, pensó cómo debía ser aquella pirekua, por ahí andana un pajarito que nosotros le decimos *tukurto* y siempre está llorando por la noche.



Un pájaro que anda en el cerro y que canta por allí un pájaro que nosotros le decimos *korkobí* y siempre está llorando de noche.

Él ahí inventó algo para su amigo, aquel hombre que fue abandonado, también el hombre andaba tomando allá en el cerro, junto a los animales, así se sentía, por lo que andaba borracho, porque no se sentía bien en su casa, porque se había quedado sólo y así le compuso a él.



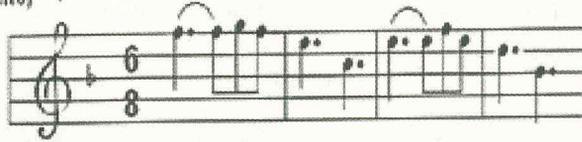
Fig. 2 Tata Juan Crisóstomo Valdéz (1907-1986), reconocido compositor de pirekuas, abajeños y sones regionales, Quinceo, Michoacán (Archivo fotográfico de J.A.Ch.)



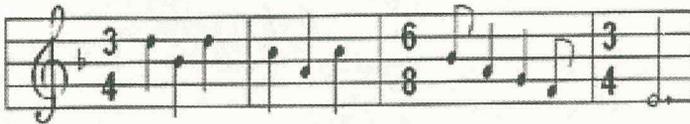
El espacio acústico en la cultura purhépecha: el canto inspirado en la ecología acústica de la Meseta Tarasca a partir del relato del *Korkobi*

Korkobi (Juan Crisóstomo)

(tempo lento) primer contorno melódico en progresión descendente



segundo contorno melódico con dos motivos descendentes



tercer contorno melódico en progresión descendente

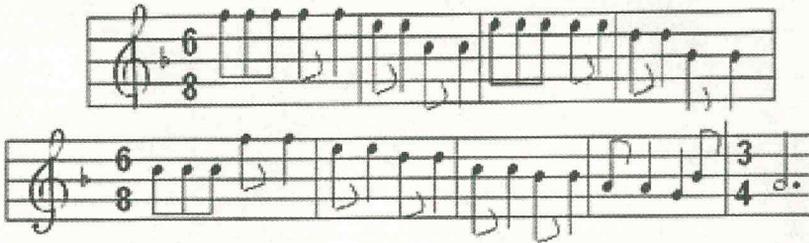


Fig. 3 Transcripción del contorno melódico de la pirekua Korkobí compuesta por Juan Crisóstomo Valdéz (Transcripción de J. A.Ch.)

Consideraciones finales

Como se ha referido en la nueva etnomusicología que estudia los sonidos de los nichos ecológicos, los cantos de las aves son la representación de los temperamentos de ciertas culturas. Pero además desde el estudio del proceso de composición musical que se basa en la ecología acústica y el paisaje sonoro, una de las corrientes de creación se basa en la escucha del medio ambiente sonoro como referente para la creación musical. Desde la perspectiva nativa, la observación del comportamiento sonoro de las aves, ofrece una analogía con el comportamiento humano y también las categorías de las aves, se ven representadas en las categorías humanas. Este po-



tencial metafórico explica porqué los cantos de las aves son vehículos potencias expresivos que comunican tristeza o cualquier otro tipo de emoción social.

Steven Feld (1982:33) refiere que existen dos tipos de llanto que han sido estudiados por la nueva etnomusicología, el llanto rápido e histérico, y el llanto de timbre más definido, lento y melódico. El punto central del llanto lento en algunas culturas en vinculación con un mito o relato, es el de cierto contorno melódico descendente, el cual se interpreta como representación sonora de una metáfora en relación a tristeza, nostalgia, o bien, el sentimiento de pérdida o abandono.

Desde esta perspectiva, el canto del *tukurto* o *korkobí* en el pensamiento del compositor de Quinceo, fue un elemento indicador de una cierta categoría humana asociada al comportamiento depresivo, o bien un vehículo de significados que representa el sentimiento de abandono, expresado precisamente en contornos melódicos descendentes en tempo lento, que se expresan en un estilo de *pirekua* que fusiona el sonido del entorno natural y el sentimiento de pérdida.

Bibliografía

- Acevedo Barba, Cruz Refugio, et Al, *Mitos de la Meseta Tarasca: un análisis estructural*. México: universidad Nacional Autónoma de México, 1982
- Avila, Patricia, *Escasez de agua en una región indígena de Michoacán*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996
- Blacking, John, *How Musical is Man?*, Seattle: University of Washington Press, 1974
- Carles, José Luis, "Nuevas necesidades pedagógicas en el aula, el paisaje sonoro como herramienta de creación y de comunicación" en Antonio Alcázar Aranda (Editor) *La competencia artística: creatividad y apreciación crítica*, Madrid: Ministerio de Educación, Política, Social y Deporte, Secretaría General Técnica, 2008, pp.105-111
- Feld, Steven, *Sound and Sentiment: birds, weeping, poetics and song in Kaluli expression*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985
- _____, "From Ethnomusicology to Echo-Muse-Ecology Reading R. Murray Schafer in the Papua New Guinea Rainforest" *The Soundscape Newsletter* No. 8, Junio, 1994
- Johnsgard, Paul A. *North American Owls: Biology and Natural History*, Smithsonian Books, 2ª. Edición, 2002
- Sebeok, Thomas, *The sign and its masters*. Austin: University of Texas Press, 1978
- Schafer Murray R. *The Soundscape*, Vermont: Destiny Books, 1977
- Sosa Gutiérrez, Neyra, "Las aves, riqueza, diversidad y patrones de distribución espacial" en Alejandro Velázquez, Alfredo Torres y Gerardo Bocco (Compiladores), *Las enseñanzas de San Juan*, investigación



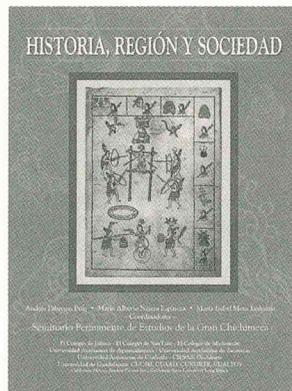
El espacio acústico en la cultura purhépecha: el canto inspirado en la ecología acústica de la Meseta Tarasca a partir del relato del *Korkobí*

participativa para el manejo integral de recursos naturales, México: Instituto Nacional de Ecología / Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales / Gobierno del Estado de Michoacán, 2003, pp. 257-276

Wrightson, Kendall, "An Introduction to Acoustic Ecology" *Soundscape: The Journal of Acoustic Ecology*, Vancouver: Simon Fraser University, 2000, Vol1, No.1, primavera, pp.10-13

Velázquez, Pablo, *Diccionario de la Lengua Phorhépecha*. México: Fondo de Cultura Económica, 1978

Villaseñor G., y J.F. Villaseñor Gómez, "Especies y subespecies de aves del estado de Michoacán" *Revista Biológicas*, Morelia: Facultad de Biología / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Vol.2, 1994, pp.67-91



Se terminó de imprimir en octubre de 2015
en los talleres de **Impre-Jal**,
Impresores de Guadalajara, Jalisco, México,
Nicolás Romero No. 518 Colonia Santa Teresita,
Tel. 3826-9595 con 10 líneas, Fax 3826-5016.
La edición consta de 2,000 ejemplares.

El estudio de las fuentes sobre la Gran Chichimeca, adquiere actualidad y pertinencia en la medida en que se emprenda como paso fundamental hacia la realización de trabajos valiosos de investigación que arrojen nueva luz sobre el pasado, ayuden a comprender el presente y en alguna forma a identificar las aportaciones que una región nuclear como ésta del amplio Norte de México, puede ofrecer a nuestro país ante los desafíos de la modernidad y la globalización.

En este sentido podemos reconocer el estudio de las fuentes como un factor elemental para un replanteamiento de la manera de hacer la historia nacional, y un principio rector —si bien lo examinamos— del Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca.



HISTORIA, REGIÓN Y
SOCIEDAD



9 786078 039609



CUCSH
CUAAD
CUNORTE

25 Aniversario



EL COLEGIO
de
JALISCO



EL COLEGIO
DE MICHOACÁN, A. C.