

“Historia, memoria y expresiones del Patrimonio Cultural Inmaterial a 500 años de la llegada de Occidente a la Tlaxcala prehispánica”



Coordinadores: José Vicente De la Rosa Herrera
Centro INAH Tlaxcala
Montserrat Rebollo Cruz
Vladimir Mompeller Prado
Hilario Topete Lara
Archivo de la Palabra
Serafín Rios Elorza
Colegio de Tlaxcala



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



**El Colegio
de Tlaxcala** A.C.
Investigación · Docencia · Vinculación

**HISTORIA, MEMORIA Y
EXPRESIONES DEL PATRIMONIO
CULTURAL INMATERIAL
A 500 AÑOS DE LA LLEGADA
DE OCCIDENTE A LA
TLAXCALA PREHISPÁNICA**

Secretaría de Cultura
Alejandra Frausto Guerrero

Instituto Nacional de Antropología e Historia
Diego Prieto Hernández

Secretaria Técnica del INAH
Aida Castilleja González

Centro INAH Tlaxcala
José Vicente De la Rosa Herrera

Escuela Nacional de Antropología e Historia
Hilario Topete Lara

EL COLEGIO DE TLAXCALA, A. C.

Angélica Cazarín Martínez
Presidenta

Héctor Manuel Cortez Yacila
Secretario Académico

Alfonso Pérez Sánchez
Director General Académico

Julio César González Morales
Secretario de Investigación

C. P. Santiago Ortega Vega
Director Administrativo

Lic. Karen Jannet Tirado Portillo
Coordinadora de Comunicación Social

Lic. Arturo Juárez Martínez
Coordinador Editorial

**HISTORIA, MEMORIA Y
EXPRESIONES DEL PATRIMONIO
CULTURAL INMATERIAL
A 500 AÑOS DE LA LLEGADA
DE OCCIDENTE A LA
TLAXCALA PREHISPÁNICA**

*José Vicente De la Rosa Herrera
Montserrat Rebollo Cruz
Vladimir Mompeller Prado
Hilario Topete Lara
Serafín Ríos Elorza*

(Coordinadores)

Primera edición: 2021

©El Colegio de Tlaxcala, A. C.

El Colegio de Tlaxcala, A. C.

Melchor Ocampo No. 28

C.P. 90600, San Pablo Apetatitlán, Tlaxcala

Teléfono: (01 246) 46 4 58 74

Web: <http://www.coltlax.edu.mx/>

Corrector de estilo: Diego Martín Medrano

Diseño y composición de portada y correcciones: Marcos Ramírez Torres

Diseño Artístico: Luis Alejandro García Vázquez

Diseño de interiores: Rafael Cruz Sánchez

Queda prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio electrónico o mecánico, sin previa autorización por escrito del autor.

ISBN: 978-607-7673-70-5

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Índice

Presentación	9
<i>Vladimir Mompeller Prado</i>	
EXPRESIONES ESTÉTICO-SIMBÓLICAS Y DEL PENSAMIENTO MÁGICO-RELIGIOSO	
Señorialidad y tauromaquia	19
<i>Hilario Topete Lara</i>	
Tlahuelpuchi, la alteridad de la bruja. Cristianismo y brujería europea en la narrativa tlaxcalteca	35
<i>Mario Alberto Ochoa Bahena</i>	
Los xoxales: tradición de enfermedad y sanación en las comunidades de Tlaxcala	51
<i>Dora del Carmen Yautentzi Díaz</i>	
La cosmovisión de humedales y montañas sagradas de Tlaxcala: un patrimonio biocultural milenario	67
<i>Francisco Castro Pérez</i>	
Patrimonio cultural: el “pepenado”, elaboración textil en Ixtenco, Tlaxcala	79
<i>Laura Bety Zagoya Ramos</i>	

PANORAMAS SOCIO-HISTÓRICOS DEL PASADO-PRESENTE TLAXCALTECA

Panorama histórico de los apellidos nahuas del territorio de Tlaxcala	93
<i>Hugo Zacapantzi Quintero</i>	
Tipología arquitectónica de los conventos franciscanos en Tlaxcala del siglo XVI	105
<i>Carlos Cahuantzi Lima</i>	
Repartición de las tierras durante la colonia	113
<i>Luz María Venegas Briseño</i>	
El camino de Tierra Adentro y la presencia tlaxcalteca en el norte de México	125
<i>Juan Antonio Siller Camacho</i>	
Utopías campesinas en Tlaxcala. El movimiento agroecológico y la defensa comunitaria del maíz nativo	147
<i>Milton Gabriel Hernández García</i>	
EJERCICIOS APLICADOS DE SALVAGUARDA DEL PCI	
El proyecto “Historia, memoria y expresiones de patrimonio cultural inmaterial a 500 años de la llegada de occidente a la Tlaxcala prehispánica” y la iconografía de su logotipo	167
<i>Diana Karely Juárez García</i>	
El proceso de creación de documentos audiovisuales para el proyecto “Historia, memoria y expresiones del patrimonio cultural inmaterial a 500 años de la llegada de occidente a la Tlaxcala prehispánica”	179
<i>Rafael Torres Rodríguez</i>	

PRESENTACIÓN

*Vladimir Mompeller Prado*¹

El foro “Historia, memoria y expresiones del Patrimonio Cultural Inmaterial a 500 años de la llegada de Occidente a la Tlaxcala Prehispánica” constituyó sin duda alguna un espacio de reflexión, debate y dialogía, durante tres arduos días del mismo mes en que llegaron las gentes de Castilla a la república de Tlaxcallan.

Además de reconocidos académicos de diversas disciplinas, el foro tuvo el honor y la dicha de presentar las voces de memorables representantes de las comunidades indígenas, así como de los pueblos, colonias y barrios de Tlaxcala; por otro lado, se destinó un espacio para que los artesanos presentaran sus creaciones, a la vez que interactuaban con el público asistente, elaborando un diálogo paralelo al del propio foro; por último, pero no menos importante, se presentaron varios eventos culturales, que deleitaron a los presentes con algunas de las muchísimas expresiones culturales que hacen de Tlaxcala un territorio cultural de altísimo valor; a ellos nuestro agradecimiento (Camada Panotla “Nueva Juventud”; Quinteto musical “Nahui”; Ballet folklórico universitario de la UAT; Salteristas de Alzayanca; y Colectivo cultural “Camaxtli” de danza prehispánica).

Ya adentrándonos en materia estadística, el foro presentó un saldo muy positivo, ya que en promedio tuvo una asistencia de 325 personas por día, llegando casi al total de 1000 asistentes.

El evento contó con 12 mesas de trabajo, dos conferencias, tres presentaciones de libro, tres mesas plenarias y cinco actividades culturales, donde participaron efectivamente 64 de 68 ponentes anunciados y que cubrieron diversos perfiles: profesores de educación básica, media superior y superior, reporteros, cronistas, investigadores, académicos, estudiantes, gestores,

¹ Profesor de asignatura y Secretario Académico de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

promotores culturales y portadores del Patrimonio Cultural Inmaterial, originarios de siete entidades de la Nación: Tlaxcala, Puebla, Morelos, Estado de México, Veracruz, Sinaloa y la Ciudad de México.

Entre las instituciones que se hicieron presentes estuvieron la Secretaría de Cultura y el Instituto Nacional de Antropología e Historia; la Comisión Organizadora de la Conmemoración de los 500 años del Encuentro de Dos Culturas; el H. Ayuntamiento de Tlaxcala; la Universidad Autónoma de Tlaxcala; El Colegio de Tlaxcala, A. C.; el Instituto Tlaxcalteca de Cultura; Universidad del Altiplano; Colegio de Ingenieros Arquitectos del Estado y Municipios de Tlaxcala, A. C.; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Universidad de las Américas de Puebla; Universidad Autónoma Chapingo; Universidad Nacional Autónoma de México; Universidad Autónoma Metropolitana; Escuela Nacional de Antropología e Historia; Universidad Autónoma del Estado de México; Consejo Internacional de Monumentos y Sitios de UNESCO (ICOMOS); la Sociedad de Geografía, Historia, Estadística y Literatura del Estado de Tlaxcala, A. C.; la Sociedad de Historia, Educación y Cultura de Tlaxcala, A. C.; Consejo de la Crónica de Tlaxcala; La Provincia franciscana; Asociación de alfombristas de Huamantla, A. C. También estuvieron presentes representantes de algunos archivos históricos, consultorías, crónicas municipales y periódicos locales, así como dignos representantes del mundo estudiantil, cronistas, autoridades de diferentes niveles, y estudiosos empíricos locales y portadores del patrimonio.

En el campo de las disciplinas que aportaron a estos debates, fueron 10 las representadas por los participantes: gestión, biología, antropología, turismo, arqueología, arquitectura, teología, comunicaciones, historia y etnohistoria; sin embargo se hizo evidente la ausencia y necesidad de incluir la psicología social y la sociología.

Nos acompañaron además con valiosos aportes de conocimiento local y vernáculo representantes, investigadores y artesanos de 15 municipios locales: Panotla, Alzayanca, Santa María Acuitlapilco, Huamantla, San Juan Ixtenco, Tlaxcala, Zacatelco, Ocotelulco, Tizatlán, Tepectipac, Quihauiztlán, Santa Ana Chiautempan, San Bernardino Contla, Magdalena Tlatelulco, Calpulalpan y Nanacamilpa de Mariano Arista.

En materia sustantiva, los contenidos a discusión cubrieron un amplio abanico de temas, entre los que destacan los siguientes:

1. Las aproximaciones y reflexiones en torno a los sucesos históricos que acaecieron en territorio tlaxcalteca. Los sucesos de Zultepec-Tecoaque; las batallas en Tecoac y

Tzompancingo; el papel de Malinche en la historia, reivindicada por Mateo Cajero como María Teresa, la niña yumhú; la constitución de los caminos reales vigentes hoy en la vida cotidiana; la constitución de asentamientos tlaxcaltecas en el norte del país a partir de la reconquista del territorio Chichimeca; la obra de Diego Muñoz Camargo y su importancia; diversidad y uso de las fuentes documentales y orales en el análisis heurístico de la historia; el papel de los cuatro *Altepeme* o señoríos tlaxcaltecas y su preservación actual.

2. Estudios relacionados a las estructuras y formas de organización social y de la vida cotidiana, en la Tlaxcala prehispánica y virreinal. Orden de los franciscanos; constitución de familias troncales y topónimos socio-territoriales; el papel de la demografía y la migración en la constitución de espacios socio-territoriales; el insulto como forma de control social y jerarquización estamental; repartición de tierras durante la colonia; los pactos y alianzas tlaxcaltecas, entre la fe, la guerra y la sangre; El real de Cortés y su ruta en Tlaxcala; los sucesos de Tzompancingo.

3. Reflexiones y discusión analítica referente al patrimonio cultural material. Experiencia de salvaguarda del pueblo de Alzayanca en colaboración con el INAH respecto a las cuentas azules y su patrimonio arqueológico; la constitución de los once conjuntos conventuales de la Tlaxcala virreinal y su importancia actual.

4. Apuntes e investigaciones referentes a los geosímbolos locales y el patrimonio biocultural. El papel del volcán la Malinche o Matlalcueyetl; referencias a la cosmovisión de los pueblos nahuas; el diálogo y la posibilidad de analogías entre las ciencias sociales y la biología; relación entre lo sagrado y la constitución del orden social; la importancia de las declaraciones de parques nacionales y de la defensa del territorio como praxis del cosmos; el arte culinario y otras expresiones del patrimonio inmaterial a partir del conocimiento y uso de especies animales y botánicas, y su vigencia actual; recopilación y proyectos para la defensa del patrimonio biocultural, el caso de los hongos, plantas y animales endémicos y/o regionales, así como su potencial utilitario en cosmética, ornamentación, medicina y alimentación; el impacto de la pérdida de conocimientos vernáculos en el cuidado de la naturaleza.

5. Patrimonio y turismo. El concepto de turismo biocultural, sus alcances y sus retos; los proyectos locales de turismo sustentable en Nanacamilpa y Tizatlán; la autocrítica al turismo como industria y al concepto de cliente.

6. Reflexiones y discusión analítica referente al patrimonio cultural inmaterial. Los xoxales y su intervención en los procesos de salud-enfermedad, la veneración y el culto a los

elementos naturales y el impacto del conocimiento moderno sobre ellos; creencias locales en torno al nahualismo, la brujería y el panteón divino o dioses, y su sincretismo con las creencias hispanas; la sacralidad y su relación con el orden social; el sincretismo en la música tlaxcalteca y su conservación mediante praxis cotidianas; el alfombrismo en Huamantla y su alcance socio-religioso; la tauromaquia y su relación con lo socio-religioso, su empeño señorial y divino; la importancia y dificultades de las lenguas náhuatl y del tronco otopame; análisis de las 18 fiestas prehispánicas, su influencia en las actividades agrícolas y sus supervivencias en la Tlaxcala actual; las danzas tlaxcaltecas y su papel en la conformación de la identidad; el carnaval y sus charros, la identidad sureña; el registro de la memoria en el carnaval de Contla; los estudios sobre sistemas de cargo y usos y costumbres en Tlaxcala; aproximaciones metodológicas del proyecto homónimo a este foro, y sus implicaciones, alcances y dificultades.

Este foro, que aglutinó la voluntad de numerosas instituciones y comunidades tlaxcaltecas y nacionales, no puede más que agradecer a todos los que lo hicieron posible, no porque estuviésemos festejando los 500 años, sino conmemorándolos, es decir, con reflexiones, análisis y propuestas para nuevas rutas, no solo sobre “lo que somos”, sino sobre lo que queremos ser a partir de lo que fuimos y hoy nos identifica.

Esta relatoría fue realizada gracias al esfuerzo y trabajo conjunto de: Mario Alberto Ochoa Bahena, Alejandra Abarca López, Leonor Sánchez Vázquez, Montserrat Patricia Rebollo Cruz y su servidor Vladimir Mompeller Prado, relator-coordinador.

Derivado de este foro y gracias al trabajo interinstitucional entre diversas entidades, en especial de El Colegio de Tlaxcala, A. C., el Archivo de la Palabra de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y el Centro INAH-Tlaxcala, quienes primero elaboraron y difundieron la convocatoria para articular las ponencias presentadas en el evento, y luego aportaron con varios de sus especialistas para dictaminarlas tras conformar un comité académico que más tarde coordinó y dio formato a estos trabajos, se presenta este libro que contiene doce artículos agrupados en tres bloques de conocimiento:

1. Expresiones estético-simbólicas y del pensamiento mágico-religioso; con cinco artículos.
2. Panoramas socio-históricos del pasado-presente tlaxcalteca; con cinco artículos.
3. Ejercicios aplicados de salvaguarda del PCI; con dos artículos respectivamente.

En el primer bloque cinco autores recrean la herencia estético-simbólica y del pensamiento mágico-religioso del territorio a 500 años del encuentro entre la Tlaxcala prehispánica y el “Occidente”, representado por el Sacro Imperio Romano-Germánico, al que pertenecían entonces los Reinos de Castilla, León y Aragón. Hilario Topete Lara encabeza este bloque, y en su artículo escudriña la herencia socio-cultural condensada en “Señorialidad y tauromaquia”. El autor reflexiona en torno a costumbres arraigadas y anquilosadas en esta expresión, tales como el regalismo, la señorialidad y la religiosidad, todas engranadas en las costumbres preexistentes de la Tlaxcala de los *altepeme* y en la “feudalidad” y la “nobleza” del occidente europeo que todavía hoy prevalecen, al menos en el intrínquilis de la fiesta taurina.

El segundo capítulo de este primer bloque lo presenta Mario Alberto Ochoa Bahena y constituye un planteamiento analítico-reflexivo de gran interés para el lector alrededor de la práctica de la brujería. Ochoa hace dialogar a las creencias preexistentes con las creencias que arribaron con los europeos, dando como resultado la narrativa contemporánea sobre el mundo de las brujas; un mundo rebautizado como *Tlahuelpuchi* y que contiene elementos de la cristiandad, concepto clave para entender la narrativa religiosa europea y su anclaje en la nueva narrativa tlaxcalteca.

Los xoxales, toda la imaginería y el tratamiento de la enfermedad (y su sanación), es presentado por Dora del Carmen Yautentzi Díaz en el tercer capítulo, donde nuevamente se hace evidente la mezcolanza de creencias prehispánicas y cristianas populares que todavía se expresan hoy día en la cotidianidad de los pueblos tlaxcaltecas y donde los especialistas curanderos juegan un papel predominante, y el imaginario socio-cultural actúa como mecanismo de sanación física a la vez que cultural, mediante mecanismos de control social.

El cuarto capítulo de este primer bloque es presentado por Francisco Castro Pérez, quien nos lleva a visualizar los elementos sacralizadores sobre los paisajes naturales del territorio, sobre todo los referidos a montañas y humedales, en donde se resguardan tesoros cognitivos locales que por su valoración constituyen patrimonio biocultural, no sin reflexionar acerca de la importancia de su conservación y resguardo para las futuras generaciones.

El pepenado es el centro de la reflexión del quinto capítulo, presentado por Laura Bety Zagoya Ramos. Esta tradición textil es abordada desde las valoraciones patrimoniales, resaltando su valor identitario y su relevancia para Ixtenco específicamente, y para toda Tlaxcala en lo general.

En el segundo bloque de conocimiento, mediante sus investigaciones, otros cinco autores ofrecen un panorama socio-histórico de algunas expresiones culturales y/o sociales, y de procesos constitutivos de la identidad social tlaxcalteca. Encabeza este grupo Hugo Zacapantzi Quintero, quien recorre el fascinante proceso de constitución e institucionalización de los apellidos en lengua nahua del territorio tlaxcalteca, desarrollando secuencias de reconocimiento del estatus social o cambios socio-culturales desde el mismo momento del quinto centenario del encuentro.

Carlos Cahuantzi Lima, por su parte, presenta la tipología arquitectónica franciscana, y devela los textos históricos que se dejaron grabados en las construcciones coloniales a partir de sus simbolismos, lo que permite descubrirle al lector diferentes momentos de la vida de la orden de San Francisco en su paso por el territorio tlaxcalteca.

En el tercer capítulo de este segundo bloque, Luz María Venegas Briseño hace un recorrido y reflexiona en torno a las formas en que se dispuso la repartición de tierras durante el período colonial, presentando a su vez una crítica del despojo y la acumulación, a partir de las prácticas realengas y señoriales sobre los recursos naturales.

Juan Antonio Siller Camacho, en cambio, desarrolla un capítulo donde se exalta la participación tlaxcalteca, tanto en la constitución del Camino real de tierra adentro, importante vía de comunicación y comercio, como en la “colonización” de los territorios del norte de México, donde las familias tlaxcaltecas fundaron numerosos feudos que todavía hoy constituyen parte de la geografía física mexicana y de la geografía humana tlaxcalteca.

Cierra este bloque Milton Gabriel Hernández García, con un capítulo que alude a la ideación del porvenir o utopía del campesinado tlaxcalteca. En su investigación enfatiza el desarrollo del movimiento agroecologista y la consiguiente defensa del maíz nativo, constituyéndose en primer lugar y como punto de arranque, en una denuncia contra las políticas agrarias actuales y la búsqueda de su derogación.

En el tercer bloque de este libro se hermanan dos artículos, producto del ejercicio aplicado del trabajo en el Archivo de la Palabra (AP) en torno al foro y a las prácticas de campo correspondientes al proyecto “500 años...”. Sus autores, Diana Karely Juárez García y Rafael Torres Rodríguez respectivamente, presentan las características del proyecto del AP en Tlaxcala y el proceso de constitución y significado de la iconografía que lo representa por una parte, y por la otra se describe y analiza el proceso de creación de documentos audiovisuales bajo la especificidad de ser documentos, cuyo soporte es la memoria colectiva de los grupos humanos con los que se ha venido trabajando en territorio tlaxcalteca.

No queremos cerrar esta presentación sin antes mencionar, como una forma de reconocimiento a los colaboradores que han hecho posible todo el trabajo, tanto del proyecto específico como del foro² y, por supuesto, el producto final: este libro. Van entonces los agradecimientos correspondientes para los integrantes del equipo del Archivo de la Palabra: Diana Karely Juárez García (articulista en esta edición), así como a Nora Elena Vázquez; especial mención merecen los compañeros Diego Martín Medrano, quién ha fungido como nuestro corrector de estilo y Alejandro Fable, el diseñador de nuestra iconografía; también nuestro reconocimiento a los miembros del Comité Académico, conformado por investigadores de El Colegio de Tlaxcala, A. C. (Ivonne Campos Rico, Ángel David Flores Domínguez, Julio César González Morales, María de Lourdes Hernández Rodríguez, Víctor Manuel López Guevara, Andrés María Ramírez; coordinados por Serafín Ríos Elorza) y el Archivo de la Palabra ENAH-INAH (Hilario Topete Lara, Montserrat Patricia Rebollo Cruz y Vladimir Mompeller Prado); así como uno muy especial por sus gestiones para llevar a cabo el foro y demás actividades relacionadas con el proyecto para todos los compañeros del Centro INAH-Tlaxcala, encabezados por el Licenciado José Vicente De la Rosa Herrera.

Este trabajo editorial no hubiese sido posible sin la participación como corrector de estilo del compañero Diego Martín Medrano, Director del Museo Regional de Tlaxcala, y las compañeras Diana Karely Juárez García y Nora Elena Vázquez Terrazas, en el acompañamiento logístico para la culminación de esta obra.

Es también necesario resaltar la importancia del proyecto, del foro y de este texto, debido a que se enmarcan en la conmemoración de los 500 años de la llegada a Tlaxcallan de los hombres de Castilla y León, acontecimiento que reposicionó a este territorio en la historia, la memoria y la narrativa de la nación mexicana, y constituyó el inicio de numerosos procesos socio-culturales, moldeando la identidad del actual estado de Tlaxcala, que incluye a sus pueblos y demás comunidades humanas. Este gran esfuerzo, ya casi con dos años de haberse iniciado,

² A los compañeros del Centro INAH Tlaxcala: María Paulina Díaz Vázquez, Mario Ahuactzi Rome, Ana Luisa Aguilar Vargas, Marcos Ramírez Torres, Lorena Jazmín Jiménez Cervantes, Inés Miravete Barrios, Andrea Herrera González, Marcela Díaz Vázquez, César Osvaldo Muñoz Pérez, Heberto Ríos Aquino, José Andrés Sánchez Palacios, Karla Janeth Ahuactzi Reyes, José de Jesús Xochitiotzi Ahuactzi, Luis Alberto Pérez Hernández, Adrián Gutiérrez Guadarrama; por el Archivo de la Palabra: Diana Karely Juárez García, Nora Elena Vázquez Terrazas, Moises Neftali Nava Rodríguez, Rafael Torres Rodríguez, José Juan Zamora Pardo, Laura Camila Espinosa Osses, Mario Alberto Ochoa Bahena; por la Universidad Autónoma de Tlaxcala: Maestro Alejandro Palma Suárez, Mirko Akim Rojas Aguilar, Leticia Pérez Reyes, Juan Flores Pérez; por El Colegio de Tlaxcala, A. C.: Karen Janeth Tirado Portillo y Ernesto Dorantes Alva.

tiene como resultado último, hasta el momento, este libro digital del cual nos enorgullecemos todos los involucrados.

**EXPRESIONES ESTÉTICO-SIMBÓLICAS
Y DEL PENSAMIENTO MÁGICO-
RELIGIOSO**

SEÑORIALIDAD Y TAUROMAQUIA³

Hilario Topete Lara⁴

RESUMEN

La tauromaquia es una de las expresiones culturales más características de la sociedad tlaxcalteca. Sus orígenes y la aceptación popular, que datan de tiempos coloniales, permiten considerarla como Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) de los tlaxcaltecos. Su carácter controversial ha generado múltiples investigaciones que tienden a consolidarla o, por el contrario, para promover su extinción. El presente capítulo tiene como finalidad proporcionar elementos en torno a tres características sobre las cuales se ha prestado poca atención cuando se le estudia: regalismo, señorialidad y religiosidad popular. El texto no pretende promover ni rechazar la fiesta brava, sino aportar evidencias etnográficas y etnohistóricas para aproximarse a su comprensión.

ABSTRACT

Bullfighting is one of the most characteristic cultural expressions of Tlaxcala society. Its origins and popular acceptance, dating back to colonial times, allow it to be considered an Intangible Cultural Heritage (ICH) of the Tlaxcalans. Its controversial nature has generated multiple investigations that tend to consolidate it or, on the contrary, to promote its extinction. The purpose of this essay is to provide elements on three characteristics to which little attention

³ La elaboración del presente capítulo, en lo concerniente a la investigación etnográfica, se debe en muy buena medida a Iliana García, estudiante de la Licenciatura de Turismo y a su papá, quienes desinteresadamente posibilitaron casi todos los contactos con toreros, novilleros, picadores, sastres y expertos en tauromaquia en lo general.

⁴ Hilario Topete Lara, Dr. A. Social. Investigador tipo C. Correo: hilario_topete@inah.gob.mx

has been paid when studied: regalism, “señorialidad” and popular religiosity. The text does not intend to promote or reject bullfighting but rather provide ethnographic and ethnohistorical evidence to approximate to a better understanding.

Palabras clave: regalismo, señorialidad, tauromaquia, religiosidad popular, patrimonio cultural inmaterial.

1. Microsendero de preteridades

El presente capítulo evidencia la permanencia, en lo general, del carácter señorial que reviste la fiesta brava en la actualidad en un sector de la sociedad tlaxcalteca, heredera de una tradición que data de siglos y cuyas raíces, que no orígenes, anclan en la sociedad hispana del siglo XVI. Para desarrollarlo se abreva en tres fuentes: el concepto de regalismo, la noción de señorialidad y el trabajo etnográfico realizado en Tlaxcala entre personas vinculadas con la tauromaquia. Adicionalmente, debo decir en descargo de una concepción decimonónica de la búsqueda de antecedentes que no busco los orígenes de las corridas de toros, ni de la razón de ser de la sociedad tlaxcalteca del siglo XX; no. En otras palabras, pretendo destacar en breves pinceladas algunos aspectos vinculados con la tauromaquia que evocan en ocasiones, de manera muy tenue y tímida, a una sociedad señorial, una serie de símbolos y una serie de prácticas señoriales cuyos antecedentes deberán buscarse más profundamente en la historia y con el auxilio de una potente semiótica.

Estamos a 500 años del arribo de españoles a la tierra de los tlaxcaltecas. Cinco siglos después de los cuales empezó, para esta etnorregión, un proceso que no podría entenderse más sin la cultura española y la indígena, en un diálogo y una tensión, de los cuales emergería una sociedad no prehispánica pero tampoco hispana. Centurias de las que emergió algo nuevo que ha devenido en la sociedad y la cultura tlaxcaltecas. Es, en otras palabras, el lapso en el que se configuró un poliedro que por donde se le viese mostraría en jirones gestos, guiños, dejos de una y otra cultura; de una y otra sociedad, pero sin ser ni la una ni la otra.

La España de los siglos XV y XVI era una de las sociedades europeas emergentes, recientemente unificada a partir de la fusión de los reinos de Castilla y Aragón, empeñados en expulsar moros y judíos para dejar los procesos productivos y las redes mercantiles en manos de hispanas (aunque los “marranos” se las ingeniaron para permanecer). Su economía se

basaba en la producción agropecuaria con apenas algunos gremios artesanales que difícilmente podían competir en producción y circulación con los mercantilistas holandeses y de Flandes. La corona de los reinos unidos se sostenía merced al apoyo de la iglesia católica, a un sistema tributario basado en la renta de la tierra puesta en manos de una nobleza y señores de la tierra, que partiendo del derecho divino extraían de los siervos de la gleba y de los comerciantes, lo necesario para mantener una vida de fausto. La acumulación de riqueza estaba destinada a la obtención de prestigio para una vida de lujos y derroche. La nobleza accedía a títulos que la misma corona les vendía o les obsequiaba a cambio de tributo, fidelidad y servicio militar.

La política económica del reino unido de Castilla y Aragón giraba en torno al regalismo. Comprar títulos nobiliarios era toda una inversión, como inversión sería durante la empresa de conquista participar como conquistador a pie o a caballo. Esa forma de producir noblezas fue prohijada por políticas regalistas. Pero ¿qué era el regalismo?

El regalismo es una política monárquica en la que predomina la imagen, el interés del Rey, y del Estado que se antepone a los intereses sociales, los del pueblo (Carreño, 2009, p. 17; Florescano y Menegus, 2002, p. 366). Aunque los historiadores reconocen que esta manera de entender algunos asuntos públicos alcanza su máxima expresión en los tiempos ilustrados del siglo XVIII, sus antecedentes, según estudiosos como Benlloch (2019), anclan en el siglo XV y particularmente señalan a los Reyes Católicos como practicantes de algunas expresiones regalistas, como la suspensión de bulas y la administración de regalías. Con el proceso de conquista y el relativo control de la economía de las colonias mediante alcabalas (Rugiero, 2014), y más tarde con el establecimiento de estancos como el de las nieves (González, 2020), la corona española tuvo de establecer múltiples acuerdos que, a la vez que obligaban al monarca a entregar extensiones de tierra en dimensiones de peonías, caballerías (García, 2019) y encomiendas, le permitía obtener de los beneficiados regalías, control y administración del territorio y otros beneficios. Estas prácticas regalistas, que habrían de coadyuvar a que los criollos y algunos mestizos adinerados adoptaran formas de vida señorial, terminarían dejando su impronta en los juegos de alanceamiento que devendrían en la tauromaquia.

El regalismo ibérico tenía en la renta de la tierra una de las prácticas de política económica uno de sus pilares fundamentales; entregar bienes y servicios por parte de los subordinados era una práctica común. Esta fue una de las peculiaridades que hicieron posible el ensamble de la economía y la política hispana con las economías mesoamericanas más desarrolladas como la mexicana, la tarasca (hoy purépecha), la tlaxcalteca y, entre otras, las mayas, entre las

que la entrega de tributo desde las unidades parentales y localidades a los centros de poder religioso, militar y administrativo, era la forma de distribución y circulación más importante (Semo, 1980, p. 60). La nobleza indígena tlaxcalteca, así como la tarasca y los empresarios de los descubrimientos y los conquistadores,⁵ dada su organización socioeconómica, pudieron ensamblar sin grandes contradicciones sus proyectos de colaboración.

La política regalista, que producía nobleza por el espíritu social de la misma, trajo desde España otra política que coadyuvaría a conformar en América una realeza señorial. Reprodujo una nueva sociedad de señores donde las autoridades eclesiásticas, los peninsulares encomenderos y los nobles americanos terminaron distanciándose de indígenas, mestizos y castas; aunque poco menos de los criollos. Estos mismos peninsulares trajeron gustos, formas de vestir y divertirse, entre otros elementos socioculturales. ¿Pero qué debemos de entender por una sociedad señorial? La señorialidad tiene varias características: la superioridad de una clase sobre otra, de una casta sobre otra, de un estamento sobre otro; mantiene y crea normas y formas de vivir que marcan esas distancias sociales; cree que es necesario mantener las estructuras de poder y gobiernos que colaboran para mantener el *statu quo* de la diferencia; produce y crea formas de reproducción y cambio para hacerse del prestigio, la distinción, el mérito, la excelencia que solo algunos pueden alcanzar y solo algunos pueden ostentar; el orgullo del apellido, la posición, el cargo, el puesto, las genealogías, los logros de los antepasados son imprescindibles; y, entre otros, el talento, los estudios y el esfuerzo son requerimientos para la fama. Todos y cada uno de ellos, aunque fueron forjándose siglos atrás (por ejemplo, Platón y Aristóteles ya preconizaban una sociedad dirigida por los mejores) (Campaña, 2017, *passim*) no devinieron tan evidentes como en los tiempos de la Nueva España y en otras colonias diseminadas por el orbe.

La señorialidad es, pues, un relato que conforma a seres humanos en sociedad, en personas diferenciadas; es un ingrediente cultural que se construye y reconstruye históricamente, y busca a las instituciones con mayor penetración ideológica en las sociedades. El caso que nos ocupa es la Iglesia; la misma que contribuyó a producir señorialidad, que a su vez era señorial. Buena parte de las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) y las teologales (fe, esperanza y caridad) pueden rastrearse entre los sistemas de creencias de los toreros y “la

⁵ La noción de empresa puede parecer un desatino, pero no lo es. Los descubrimientos, como el mismo caso de Cristóbal Colón, lo fueron desde el inicio; la conquista lo fue también. Esta idea es añeja y uno de los primeros en proponerla fue Simon Wiesenthal; (1985) los navegantes, a su vez, firmaban capitulaciones con las monarquías y los conquistadores. (Muro, 2020)

gente del toro”. Los toreros son (casi todos) profundamente religiosos y exaltan, por citar unos casos, la prudencia ante el astado, la fortaleza física y de convicción; asimismo, consideran que el indulto del toro es un acto de justicia (algunos más sostienen que la muerte del toro es una muerte con honores). Pero no todo para allí: la cultura tauromáquica es mucho más amplia y profunda en significaciones.

En efecto, si alguno de los reductos de la cultura deja ver más de ese proceso engendrador de nuevas expresiones culturales –y particularmente en la cultura tlaxcalteca–, ese reducto sería el de la tauromaquia. Los toros y la llamada fiesta brava llegaron a América con el proceso de colonización. Las reses, aunque ya habían sido domesticadas en el viejo continente y se les usaba para alimentarse, culturalmente se habían seleccionado especímenes con bravura, agresivos, para fines recreativos; el toro de lidia antes de llegar a América era utilizado para diversión siglos atrás, como lo muestran dibujos y pinturas de la cultura egeo cretense. Julio César, en La Guerra de las Galias, aludió a la práctica tauromáquica aunque en calidad de alanceamientos de uros (Rivero, 2007); y entre los españoles, hacia el siglo XI, atribuyen a Rodrigo Díaz de Vivar practicar el alanceamiento de toros (Diez, 2008). Esta referencia, de muy discutible veracidad, hace patente que un privilegio exclusivo de la realeza se había trasladado a la nobleza. Nobles y caballeros lo adoptaron como una medida para ganar fama, respeto de sus pares y subordinados y admiración de las mujeres. El espíritu caballeresco de Alonso Quijano y los viejos valores de caballería estaban transformándose ya en el siglo XVI, aunque los empresarios conquistadores trajeron esa forma de recreación al nuevo continente.

Antes del siglo XVI, los nobles usaban el capote para burlar a los toros y para protegerse. Al parecer, en este siglo fue que se les permitió a los peones usarlo para auxiliar a los caballeros en el rejoneo, es decir, ya entonces había quienes “echaban capa” (auxiliaban en apuros); se tienen noticias que era la propia servidumbre la que hacía esas funciones. Las capas, que estaban confeccionadas con telas de vestir, eran capas de uso, de color pardo u oscuro. El color rosa era difícil de conseguir, por eso solo la nobleza o los comerciantes ricos podían utilizarlo, pues era más caro y más se encarecía la capa al estar hecha de seda.

La fiesta brava apareció en la Nueva España en los tiempos iniciales de la conquista. Se ha reproducido el relato sobre la iniciativa de un primo de Hernán Cortés de nombre Juan Gutiérrez Altamirano en Atenco del Valle, que organizó un festejo en ocasión del regreso de Hernán Cortés en junio de 1526 de su expedición punitiva a las Hibueras contra Cristóbal de Olid (Zúñiga, 2019). Como en España, el clero fue una figura recurrente desde las primeras

fiestas de toros. Los encierros, que se realizaban en ocasión de festividades reales, ya revestían un carácter, si no popular, sí de una “nobleza indiana”. Las haciendas ganaderas más antiguas que al día de hoy tienen casi 500 años, son las de Huizcolotepec y San Mateo. Los herrajes, que llegarían a considerarse de abolengo, alcanzarían reconocimiento tanto por su antigüedad como por la selección generacional de los toros que han ofrecido para la tauromaquia. Una de ellas es la de Piedras Negras, de la familia González, aunque también destacaron las de Calimaya, Atenco, Tepemayalco y Metepec.⁶

Adicionalmente, la fiesta de toros no siempre la tuvo todas consigo. A guisa de ejemplo, Nuño de Guzmán, Presidente de la primera audiencia, decretó en 1529 que para la fiesta de San Hipólito (13 de agosto) se corriesen siete toros, aunque solo se matasen dos de ellos. En cambio, Alonso de Montúfar denunciaría en 1551, ante el Real Consejo de Indias, los festejos y fiestas profanas e indecentes “donde muchas veces los toros matan a indios como bestias” (Argueta, 2007, p. 31).⁷ Los indígenas ya habían sido incorporados para “echar capa” al alanceador.⁸ En el siglo XVI –y durante las centurias siguientes– aparecerían lo que hoy se conoce como las pamplonadas (huamantladas en la Tlaxcala del siglo XXI), y las tientas como espacios laterales y coadyuvantes a la tauromaquia. Asimismo, la nobleza habría de desentenderse del toreo a caballo. Felipe V prohibió las “fiestas de los cuernos”⁹ (Montiel, 2016), pero la vieja práctica de “echar capa” se quedó entre la peonada, en los corrales, y cuando se celebraba en los mataderos abastecedores de carne, se burlaba al astado y se culminaba la faena con la muerte del toro. Hacia el siglo XVIII ya habían aparecido las cuadrillas de peones y se les unieron jinetes varilargueros que se encargaban de provocar el acoso del toro, pincharlo y debilitarlo. La tauromaquia había pasado de ser una actividad con la que se demostraba valor y se ganaba

⁶ Los sementales de esta ganadería, se dice, provenían de Navarra, España, para años después integrar toros de la ganadería extremeña de Zaldueño. En la actualidad, la ganadería de San Mateo Atenco sigue funcionando después de 527 años en el mismo sitio: el Valle de Toluca (Zúñiga, 2019).

⁷ Este dato nos habla de la utilización de indígenas como pajes de los señores españoles y de la gran cantidad de hombres que morían en la fiesta brava, esto sin mencionar a los caballos destripados debido a que no usaban ninguna protección corporal para participar en “las corridas”.

⁸ Pío V, en 1567, prohibió las fiestas de toros; Gregorio XIII atenúa la prohibición a petición de Felipe II, quien gustaba de los toros y estaba sujeto a excomunión desde 1567. En 1585, Sixto V vuelve a condenarlas y Clemente VIII las canceló en 1596.

⁹ La prohibición fue el inicio de una práctica tauricida en la que tanto peones como hombres de a caballo burlaban los unos y alanceaban los otros, acosando al toro auxiliados por perros de presa que agotaban al astado con pinchamientos y mordidas hasta causarle la muerte. A esta prohibición le sucedería el estudio y desarrollo de técnicas de burlamiento de “todos a pie”, como terminaría perfilándose ya en el siglo XIX la tauromaquia, con pretensiones de lo que hoy llamaríamos deportivistas y estéticas.

respeto, a una forma de diversión popular y había adquirido tintes deportivoscos. La aceptación de la fiesta de toros llevó a un cambio de dirección y Fernando VI obsequió la vieja plaza de la Puerta de Alcalá para la Real Junta de Hospitales, a pesar de que en 1754 había prohibido la fiesta de toros (Sánchez-Ocaña, 2013, p. 4). El toreo se había vestido de beneficencia y eso permitió la proliferación de plazas (cosos) permanentes, al estilo de los coliseos romanos. El siguiente paso fue el apoderamiento por los empresarios del espectáculo de prácticamente todo lo relacionado con la fiesta brava desde la segunda mitad del siglo XIX. Adicionalmente, el oficio de matador pasó a ser motivo de normas rígidas con el establecimiento de la primera escuela de tauromaquia en 1830 (Romero, 2005, p. 408).

La fiesta, pues, nació marcada por el protagonismo que ejercieron en el ruedo los señores peninsulares, aunque no faltó la presencia efectiva y necesaria de los de a pie, indispensables para el desarrollo de la fiesta. Desde el caballo y bajo exigentes normas técnicas, tuvieron lugar miles de festejos taurinos, casi siempre con el apoyo de las autoridades virreinales, al calor de las fiestas patronales y en ocasiones con la participación de instituciones académicas y eclesiásticas; eran comunes también las corridas a beneficio y para las mejoras en la obra pública.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII se destinaron extensas tierras para pastos, mientras el matador de toros alcanza renombre como espada y se consuma la dictadura taurina, al margen de la ley, con la proliferación de plazas permanentes al estilo de los coliseos romanos; y en 1830, asentamos, fue fundada la primera escuela de tauromaquia, con sede en el matadero sevillano. A partir del siglo XIX, la fiesta brava habría de convertirse en fiesta popular; salió de los corrales y de los ruedos improvisados y se convirtió en un espectáculo de masas, en construcciones ex profeso y reglas tanto para el “arte” como para las empresas, tiempo, ritmos y prácticas que le serían inherentes, como bien lo expuso Antonio López Martínez (2013).

2. Los símbolos y la gente del mundo tauromáquico

La tauromaquia, desde sus inicios como espectáculo organizado, ha sufrido diversos embates de los cuales se ha recuperado, como lo documenta López Martínez (2013, pp. 50 y ss.) para la España de la segunda mitad del siglo XIX y la primera década del siglo XX. Cinco siglos más tarde, el sino de la tauromaquia vuelve a ser incierto, aunque en esta ocasión cuestionado por grupos de ecologistas y animalistas que han esgrimido protestas, tanto en Europa como en

América, por el mal trato que se ofrece a los toros en las corridas. Por ejemplo, las habidas en la Ciudad de México con cuernos ensangrentados y cuerpos semidesnudos de activistas por los derechos de los animales de la organización *Animal Heroes* (Velázquez, 2020), o la realizada en Madrid en 2018 bajo las consignas “Tauromaquia es violencia”, “La tortura no es cultura” y “Basta ya de maltrato animal” (RTVE.Es, 2018). La fiesta brava, considerada por algunos como patrimonio cultural inmaterial de México, y por algunos tlaxcaltecas como patrimonio cultural inmaterial de la entidad, vive uno de los episodios más críticos de su ciclo de vida, pero ¿qué implicaciones tiene?

La tauromaquia, cargada de símbolos, de prácticas rituales y de expresiones estéticas posibilitadas por una organización social y sustentada en segmentos estructurales de la economía, independientemente del rechazo que exista hacia su práctica, es una expresión cultural y patrimonio de segmentos de las sociedades tlaxcalteca, mexicana, hispana y de diversas naciones. Puede ser rechazada, como se rechazan las prácticas escarificadoras para hacer posibles a los hombres cocodrilo del Sapik en Papúa (Nueva Guinea) (Rodríguez-Piñero, 2019), o las de los hirientes latigazos que se infligen –y las crucifixiones a las que se someten– los penitentes en San Fernando (Filipinas) durante el Calvario de Semana Santa (Cortés, 2019); sin embargo, y pese al rechazo, están enquistadas en la cultura y son expresiones ritualístico-religiosas vigentes, patrimonializadas en tanto son ingredientes de la identidad, del sistema de creencias de sociedades cuya lógica no es la del occidente del siglo XXI. Sin embargo, así como esas expresiones están saturadas de sentido y sustentadas en una organización social, la tauromaquia también lo está, como trataremos de asentar.

3. El entramado social

Uno de los aspectos menos visibles y nada vistoso de la tauromaquia es el entramado de actividades económicas y de relaciones sociales que hacen posible una corrida. Pocos son los que han estado en un embarcadero y en las ceremonias de pesaje donde apoderados, empresarios, transportistas y peones garantizan el desembarco de los astados; algunos han visitado haciendas ganaderas y conocen del trabajo de empresarios, veterinarios, mayordomos o caporales, peones, contadores, albañiles, choferes y trabajadoras domésticas que coordinan labores en aras de bien cuidar y bien alimentar a los toros, becerros, erales, novillos y vaquillas, así como para la crianza de los caballos con los que se recorren las estancias diferenciadas de los

astados (De Haro, 2019). Menos se ve el solitario trabajo del sastre que corta telas, confecciona monteras, muletas, capotes, capas, corbatas o corbatines, chaquetillas, camisas, chalecos, fajas, taleguillas, hombreras, machos y sobre algunas prendas pega o hila chaquira, lentejuela, caireles, pasamanerías y alamares, o entreteje cordonería para ornamentación de monteras; por supuesto, tampoco se sabe de las personas que viven, aunque quizá mínimamente, de la venta de los insumos que requiere ese artífice (Zepeda, 2019). Casi invisible es también el trabajo de los que forjan metales para hacer banderillas, puyas, crucetas (López, 2019), espadas, estoques, verduguillos, cachetes; o de los talabarteros que hacen las fundas, esportones, monturas, arneses y otras piezas. Sin embargo, “la gente del toro” lo sabe.

Por el contrario, tanto el conocedor como el villamelón tienen contacto con lo evidente: un matador o rejoneador acompañado de una cuadrilla compuesta por banderilleros, picadores, primer espada y un mozo de espadas, a los que les ha antecedido el alguacilillo antes de partir plaza, quien constata el trabajo de los monosabios y no puede ignorar el trabajo de los areneros que desvanecen las manchas de sangre o retiran los despojos luego de la muerte del toro, luego de que los mulilleros han arrastrado el cuerpo del astado al sitio donde un tablajero destazará los restos y separará, cuando es el caso, la cabeza del toro que irá a parar a la pared de la casa del matador o del ganadero; el alguacil, cuando es el caso, entregará al matador los trofeos concedidos por el presidente y podrá salir por la puerta grande. A cada cambio de tercio, una trompeta y tambores, a orden del presidente, indica los tercios, y con los pañuelos (verde, blanco) indicará la calificación de la faena y el comportamiento del toro (Moreno, 2019); mientras, en las gradas, una banda de música ejecuta pasodobles. Pero una tarde de toros es algo más: boleteros, cojineros, vendedores de cerveza, refrescos, golosinas y botanas, vendedores de recuerdos, fotógrafos, restauranteros. Es el sitio a donde algunas damas han acudido con sombreros de ala ancha y alguna mujer lucirá un vestido de flamenca importado o hecho por alguna sastra local. Algunos más habrán acudido a tentaderos y a novilladas y han estado en contacto con otros trabajadores y personajes de la fiesta brava, y ante ellos se desvela un entramado de relaciones económicas y sociales sin las cuales la fiesta brava no sería lo que es y, a la vez, por medio de la tauromaquia hacen posible la vida de cientos de familias.

4. El tejido cultural y la señorialidad

“Si le gustan los toros, debe tener dinero”, me dijo un entrenador de novilleros. Cierto, y más allá de que el espectáculo de la fiesta brava es caro, por todos los procesos económicos que anteceden al fin de una tarde de toros, uno de los aspectos ostensiblemente visibles de la fiesta brava es el profundo carácter religioso que la envuelve toda. En efecto, como lo expresan Gerardo Sánchez (2019) y Gabriel Muriel (2019), entre los matadores y sus cuadrillas priva un profundo sentido religioso: todos los toreros entrevistados, excepto “El Zapata” (Moreno, 2019), adquieren y mantienen un sistema de creencias propias del gremio: encomienda a una imagen religiosa, casi siempre una advocación de la Virgen María; arrojada de la montera para “saber” si tendrá o no una buena faena o suerte; instalación de un altar en un sitio especial de la plaza o en el hotel, y acomodo de las prendas antes de vestirse con ayuda del mozo de espadas.

Por otro lado, como desde tiempos precoloniales, el clero católico participa activamente de la fiesta. A guisa de ejemplo, la corrida de las luces en Huamantla es una de las expresiones de la cultura taurina que más orgullo proporciona a los lugareños. Se realiza el 14 de agosto a las ocho de la noche, en honor de la Virgen de la Caridad, justo en la fecha de la Asunción. Esta corrida se reviste de varias peculiaridades: a) es la única en Tlaxcala que se realiza de noche; b) es la única a la que asiste el obispo; c) es la única a la que asiste la Virgen de la Caridad para ir a bendecir el ruedo, engalanado con una alfombra en la que se plasma una imagen de la virgen (Andalco, 2019; Candia, 2019).

La concepción religiosa también está en el ruedo, según el sacerdote Ranulfo Rojas (2019). Una corrida de toros está dividida en tercios (vara, banderillas y muerte) y el propio ruedo tiene marcados tres círculos blancos (tablas, tercios y medios). Se trata, afirma, de la transposición a la fiesta brava de la concepción trinitaria: Dios Padre, Dios Hijo y Espíritu Santo. La propia expresión “terno”, aunque originalmente refiere a la integración de tres prendas, con el paso del tiempo se aplicó a la ornamentación utilizada para distanciar las órdenes en las misas solemnes; hoy se aplica al conjunto del ajuar del torero. Y justo en esta inflexión la señorialidad eclesiástica y la señorialidad regalista encuentran puntos de contacto más explícitos y específicos.

En la cuadrilla, la señorialidad está marcada: los que auxilian y cansan al toro, y por ende protegen al torero, son los hombres de a pie, quienes bregan para que el señor de vida y muerte libre los últimos momentos del sacrificio gladiatorio con todas las posibilidades de triunfo, que para eso se ha preparado en la vida. Pero hay dos seres frente a frente: la batalla

que se desarrolla en el ruedo no es, como piensan algunos, una contienda entre el bien y el mal; ni el toro encarna al bien y el matador al mal, ni viceversa. Más bien parece un sacrificio gladiatorio entre dos seres con naturalezas diferentes (tampoco es natura *versus* cultura, no al menos tan prístinamente). Tampoco es un asesinato con premeditación, alevosía y ventaja (las agravantes solo pueden adjudicarse a personas jurídicas y necesariamente humanas). Uno de los dos combatientes puede salir muerto, pero ambos pueden salir con vida: a uno le será entregado el triunfo; al otro el indulto y el destino de semental. En ese sacrificio gladiatorio hay dos gladiadores, irreductibles el uno al otro, encarnados uno en el toro y el otro en el torero. Uno es emoción, sentimiento, cultura y razón; el otro es simplemente emoción; el uno empapado de cultura, y el otro aferrado y movido por su instinto. Uno saldrá con gloria para sí y para nuestra naturaleza humana, nuestra empatía, ante la inevitabilidad del evento, habrá más pesar por la muerte de un ser humano que de un toro. Nuestras neuronas espejo no pueden evitarlo.

Nadie nace sacerdote, como nadie nace torero. El torero es construido culturalmente, como el sacerdote. El torero no nace con estética (esa estética que las sociedades y culturas taurinas crearon para terminar identificándose con ella y reconocer como canon de belleza), la aprende. El torero no nace sin miedo, lo siente, lo vive siempre frente al toro, pero es entrenado para alterar su ritmo cardiovascular en tiempos breves, para reaccionar velozmente ante la inminencia de una cogida con los pitones, como dicen “El Zapata” (Moreno, 2019) y “El Suavecito” (Sánchez, 2019). El torero es entrenado para manejar sus estados adrenalínicos, para vivir la muerte propia y la del toro, y es formado para conocer cada movimiento del toro y del propio cuerpo para evitar la cogida que puede acarrearle la muerte.

Allí, en el ruedo, hay una serie de diseños culturales encarnados en el astado y el matador. El torero es confeccionado por una sociedad y con los elementos de una específica cultura. Bueno, allí hay una bifurcación: el que le da de comer es un empresario al que le interesa el dinero y la vida larga de un torero, si le reditúa mucho dinero. El que le da la muerte es invariablemente el toro (cuando el matador es cogido de muerte) y quien le da la gloria es el espectador, quien crea el relato glorificante. Sin duda una construcción sociocultural, es como una flexible y desechable mascarilla en la que cabe o no un comportamiento. Si lo visto no se ajusta a la norma, a lo establecido, hay un desencuentro entre lo visto y lo esperable. Pero de frente al matador hay otro animal que siente y que no tiene conciencia de por qué está allí. El toro de lidia es producto de una centenaria selección cultural (muy mendeliana, y practicada incluso antes de que Mendel apareciera en escena). Se le selecciona a través de la bravura de

las madres, la estructura anatómica y fisiológica del padre y las reacciones propias cuando becerro. Se le cría entre machos, aislado de las hembras y se le destina al combate cuando novillo o cuando supera los 450 kilogramos (según los cánones de los criadores, empresarios). El animal, mientras nadie hostigue a la torada, no agrede a persona alguna; más bien, se aleja de los caporales que los cuidan, los alimentan, les dan de beber, los curan, etcétera. Reacciona a una incitación y al movimiento (nada que ver con el rojo), y en una corrida ante la colocación de la divisa es que inicia el proceso de irrigación de cortisol y adrenalina. El desconcierto, el miedo, el dolor y su inevitable reacción a defenderse ante la agresión son los ingredientes que lo llevan hasta el capote, al picador, a los banderilleros, a la muleta y al portador de la espada (cuando llega hasta allí).

Dos formas de glorificación, de reconocimiento contrastantes, se ponen en juego en una lidia. El torero, si triunfa, puede recibir una oreja o dos, el rabo o todo, y salir en hombros directo a un lugar de festejo. El toro, si mostró trapío, ya muerto, una andanada de aplausos; si pudo ser indultado podrá regresar a los corrales y servir como semental. En cualquier caso, un empresario (ganadero o de espectáculos) siempre sale ganando. Si el toro no muestra “maneras” irá vivo al rastro, donde terminará su vida; si el torero fracasa, será víctima del escarnio mediante el abucheo. El tratamiento final desvela la concepción que se tiene del astado y del torero: la noción de una igualdad en la contienda es más el relato justificatorio, como muchos de los relatos que hay tras la fiesta brava. Uno de los dos ingresa encarnando la señorialidad de una sociedad que, en sí misma, se siente señorial.

La señorialidad es ostentosa, se expresa de diversas maneras. En el interior de las cuadrillas existe una forma de establecer distinciones a través de la calidad y valoración de los metales. El matador es el único que puede usar adornos de hilo de oro (o dorados), aunque le es permitido también al picador; los banderilleros son hombres de plata (sus adornos son de pasamanería de plata). Los trajes y la parafernalia del torero hablan por sí solos porque la ornamentación también suele corresponder con la jerarquía.

Uno de los aspectos más vistosos del terno del torero son las pasamanerías y los alamares, esos lacillos trenzados sobrepuestos que se cosen, generalmente en la orilla de alguna de las prendas o de la capa. Es una ornamentación que apareció, exportado del medio oriente, en el vestuario de la nobleza y la realeza hispana durante el reinado de Carlos V. Al parecer, fue durante el reinado de “El prudente” (Rey frígido) Felipe II, cuando alcanzó un nivel de saturación (barroquismo ornamental) en la segunda mitad del siglo XVI y pervivió en la indumentaria de

nobles hasta el siglo XVIII. Coincidentemente, de ese tiempo datan el pantalón ceñido, corto, con medias de seda y la chaquetilla corta que aparecieron luego en los trajes de luces. Lo mismo podemos decir de las espigas en las medias, símbolos de la cristiandad, y el color rosa, símbolo de realeza, riqueza y señorialidad.

Bibliografía

- Andalco López, L. M. (21 de enero 2019). Director de la Asociación de Ganaderos de Tlaxcala. Tlaxcala. (H. T. Lara, Entrevistador).
- Argueta, J. (2007). *Crónicas y leyendas mexicanas*. México: Lectorum.
- Benlloch Poveda, A. (7 de diciembre 2019). *Antecedentes doctrinales del regalismo Borbónico*. Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/16358691>
- Campaña, M. (2017). *Una sociedad de señores*. México: Jus, Libreros y Editores.
- Candia, I. (15 de enero 2019). Taurino. Tlaxcala. (H. T. Lara, Entrevistador).
- Cortés Martínez, B. (19 de agosto 2019). Como cada año, los filipinos cumplen y se crucifican de verdad. *Grupo Fórmula*. Recuperado de: <https://www.radioformula.com.mx/noticias/mundo/20190420/como-cada-ano-los-filipinos-cumplen-y-se-crucifican-de-verdad/>
- De Haro González, A. (21 de septiembre 2019). Ganadero. Rancho De Haro. (H. T. Lara, Entrevistador).
- Díaz Santana, L. (2009). *Tradición musical en Zacatecas (1850-1930)*. México: Gobierno del Estado de Zacatecas.
- Diez Borque, J. M. (2008). *El Cid torero: de la literatura al arte*. México.
- Florescano, E. (2002). La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808). En *Historia general de México*. México: El Colegio de México.
- García González, E. (18 de diciembre 2019). La encomienda. *Anales de la historia del arte*. Recuperado de: <https://cdigital.uv.mx/bitstream/handle/123456789/32166/2articulo.pdf?sequence=2&isAllowed=y>
- González de la Vara, M. (21 de noviembre 2019). El estanco de la nieve. *El estanco de la nieve (1596, 1855)*. Recuperado de: www.revistas.unam.mx
- Hernández Rugiero, A. D. (2014). El régimen jurídico de las alcabalas en la época colonial. *Hechos y Derechos*. Recuperado de: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/7026/8962> [Consultado el 21 de noviembre 2019]

- López Martínez, A. L. (2013). *El mercado taurino en los inicios de la Tauromaquia moderna*. Sevilla, España: Fundación de Estudios Taurinos.
- López, A. (02 de julio 2019). Picador. Huamantla. (H. T. Lara, Entrevistador).
- Montiel Reyes, A. (16 de febrero 2016). Iniciativa que adiciona el artículo 78 de la Ley General de la Vida Silvestre. *Gaceta parlamentaria No. 4469-IV*. Recuperado de: <http://gaceta.diputados.gob.mx/Black/Gaceta/Anteriores/63/2016/feb/20160216-IV/Iniciativa-24.html> [Consultado el 21 de noviembre 2019]
- Moreno Macías, Uriel (21 de enero 2019). “El Zapata”. Matador. Tlaxcala. (H. T. Lara, Entrevistador).
- Muriel Ortega, G. (22 de enero 2019). Mozo de espadas. Huamantla. (H. T. Lara, Entrevistador).
- Muro Orejón, A. (2020). Las capitulaciones de descubrimiento, conquista y colonización. *Anuario Mexicano de historia del derecho*. México: Biblioteca Jurídica Virtual/UNAM.
- Rivero B., J. D. (2007). El origen de la Tauromaquia. *Ole y ole*. Recuperado de: <http://eltaurinodigital.blogspot.com/2007/11/el-origen-de-la-tauromaquia-articulo.html> [Consultado el 7 de diciembre 2019]
- Rodriguez-Piñero y Lopez-Saez, C. (2019). Papúa Nueva Guinea: Historia, cultura y arte de un país desconocido. *Carrousel por la historia*. Recuperado de: <https://carruselporlahistoria.com/papu-nueva-guinea-historia-cultura-y-arte-de-un-pais-desconocido/> [Consultado el 16 de agosto 2019]
- Rojas Bretón, R. (17 de enero 2019). Sacerdote. Tlaxcala. (H. T. Lara, Entrevistador).
- Romero de Solís, P. (2005). *La Real Escuela de Tauromaquia de Sevilla (1830-1834)*. Sevilla, España: Fundación de Estudios Taurinos-Universidad de Sevilla.
- RTV.es/AGENCIAS (27 de mayo 2018). Una multitudinaria protesta exige en Madrid el fin de los espectáculos taurinos. *RTVE*. Recuperado de: <https://www.rtve.es/noticias/20180527/multitudinaria-protesta-exige-madrid-fin-espectaculos-taurinos/1740860.shtm> [Consultado el 30 de agosto 2019]
- Sánchez Rosano, G. (22 de enero 2019). Matador. Apizaco. (H. T. Lara, Entrevistador).
- Sánchez-Ocaña Vara, Á. L. (2013). Las prohibiciones históricas de la fiesta de toros. *Arbor*. Recuperado de: <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1875/2048> [Consultado el 7 de diciembre 2019]
- Semo, E. (1980). *Historia del capitalismo en México. Los orígenes 1521-1763*. México: Era.

- Velázquez, C. (02 de febrero 2020). Con cuernos sangrados protestan en CDMX contra tauromaquia. *Milenio*. Recuperado de: <https://www.milenio.com/politica/comunidad/en-plaza-de-toros-protestan-contr-tauromaquia> [Consultado el 4 de febrero 2020]
- Wiesenthal, S. (1985). *Operación nuevo mundo. La empresa secreta de Cristóbal Colón*. Barcelona, España: Orbis.
- Zepeda Aquino, J. A. (07 de enero 2019). Sastre. Apizaco. (H. T. Lara, Entrevistador).
- Zúñiga Quiñones, L. (16 de enero 2019). Tesista del Colegio de Tlaxcala, A. C. (H. T. Lara, Entrevistador).

TLAHUELPUCHI, LA ALTERIDAD DE LA BRUJA. CRISTIANISMO Y BRUJERÍA EUROPEA EN LA NARRATIVA TLAXCALTECA

Mario Alberto Ochoa Bahena¹⁰

RESUMEN

El contacto entre Mesoamérica y Occidente, acaecido hace cinco siglos, hizo posible la introducción de normas, valores, juicios y creencias provenientes del pensamiento cristiano, además de la narrativa europea precristiana, en su momento también juzgada y transformada en el mundo mesoamericano. Como ejemplo de la influencia del pensamiento occidental sobre las creencias mesoamericanas se encuentran las *tlahuelpuchis*, seres hematófagos que poseían rasgos siniestros, según los diferentes criterios estéticos. Las *tlahuelpuchis*, en la actualidad, son relacionadas con las brujas europeas, como parte de un ejercicio de transformación sobre la narrativa tlaxcalteca. Asimismo, de forma recurrente se ha relacionado a las *tlahuelpuchis* con el ámbito del nahualismo, debido a sus características nocturnas y alimenticias, además de su aparente capacidad de transfiguración corporal. En este espacio se pretende demostrar que las *tlahuelpuchis* forman parte de un sistema de creencias distinto, cuya relación con el espectro oral occidental las incorporó al ámbito de la brujería de forma particular.

ABSTRACT

The contact between Mesoamerica and the Occident, happened five centuries ago, made possible the introduction of norms, values, judgments and beliefs from christian thought, also

¹⁰ Maestro en Estudios Mesoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, México. Correo: malbertochoaenah@gmail.com

the pre-christian european narrative, in its time judged and transformed, in the mesoamerican world. As an example of the western thought influence on mesoamerican beliefs, there are the *tlahuelpuchis*, hematophagous beings who possessed, according to the different aesthetic criteria, sinister traits. Today, the *tlahuelpuchis* are related to the european witches, as part of a transformation process on the tlaxcaltecan narrative. Also, the *tlahuelpuchis* have been frequently related to the scope of nahualism, due to their nocturnal and nurturing characteristics, in addition to their apparent capacity for body transfiguration. This paper tries to demonstrate that the *tlahuelpuchis* are part of different belief system other than nahualism, whose relationship with the western oral spectrum incorporated them to the scope of witchcraft in a particular way.

Palabras clave: tlahuelpuchi, narrativa, brujería, cristianismo, Tlaxcala.

1. Encuentro de cosmovisiones

La llegada al continente americano de los primeros cimientos de aquello denominado Occidente,¹¹ como es bien sabido, aconteció varios siglos antes del arribo castellano a las costas de San Salvador y sus subsecuentes exploraciones y conquistas sucedidas en los actuales territorios de Estados Unidos, México, Centroamérica y Sudamérica.

Hacia el siglo XI, exploradores germánicos provenientes de Escandinavia, famosos por su pericia en la navegación y su adiestramiento en las armas, tocaron tierra para instaurar un nuevo orden en las costas de América del Norte, sitio al que llamaron *Vinland* (Logan, 1985, pp. 122-123), concretamente en la actual Canadá. La presencia de estos germanos, por demás influyentes en la configuración económica, social, militar y cultural de Europa durante la Edad Media, no pasó de ser un intento de colonización de *Vinland*, pues la empresa fracasó por razones aún desconocidas (Logan, 1985, p. 152). La avanzada escandinava, pese a romper con el canon dominante que durante años adjudicó a la flota de Cristóbal Colón el título de los primeros europeos en tierras americanas a finales del siglo XV, no tuvo mayor trascendencia en los complejos culturales de las parcialidades americanas que ocuparon fugazmente.

¹¹ Por Occidente se entiende el vasto conjunto de tradiciones, normas, valores y creencias que florecieron desde la Edad Media a partir del encuentro del mundo antiguo con el nuevo orden de los reinos germánicos en el oeste europeo.

Aun con el buen número de páginas que los escritores escandinavos dedicaron a esta “nueva tierra”, no hubo un impacto rastreado en la mentalidad europea de la época sobre la posibilidad de la existencia de otras tierras. Ya fuera por el limitado acceso a la literatura en ese tiempo, por los conflictos entre facciones escandinavas, o bien porque no alcanzaron a vislumbrar que se trataba de un continente completamente distinto, el nombre *Vinland* no prosperó más allá de las aventuras de estos germanos y quedó envuelto en el manto del mito (Borges, 1975, pp. 84-85).

No obstante, contrario al canon geocentrista que imperó incluso después de la Edad Media, el cual dictaba la imposibilidad de viajar por mar allende los límites conocidos debido a la planitud de la Tierra, las potencias europeas emprendieron un incesante proceso de expansión. Desde mediados del siglo XV comenzó la carrera técnica, sobre todo entre España y Portugal, para lograr travesías marítimas de mayor alcance (Musi, 2019, pp. 174-175). Antes de las expediciones de Cristóbal Colón, auspiciadas por la corona española, los españoles ya habían conseguido ocupar el archipiélago de las Canarias, hito importante para las futuras excursiones transoceánicas (Borges, 1975, p. 177).

En las últimas décadas del siglo XV, Cristóbal Colón propuso confeccionar una ruta alternativa para llegar al extremo oriental asiático (Rojas, 2009, p. 57). Es sabido que al arribar su expedición a tierras americanas, Colón creyó haber logrado su propósito, idea que prosperaría incluso después de su muerte, pues fue años más tarde que estos exploradores comprendieron que habían llegado a un continente distinto (Bernal, 1973, p. 5).

Como consecuencia del insospechado hallazgo, Occidente desplegó velas constantemente, y tras largas e inciertas travesías, se encontró con una enorme diversidad de pueblos, tradiciones, costumbres y cosmovisiones, entre las cuales destacan, para efectos de esta entrega, las arraigadas en el área denominada Mesoamérica.¹² Mas no era ya ese Occidente representado por escandinavos indecisos entre su antigua religión politeísta y la fe “verdadera”, sino uno erigido sobre una sólida estructura expansionista cimentada en los valores cristianos, dotados también de antiguas reminiscencias precristianas del mundo indoeuropeo.

¹² Mesoamérica es una extensa área que aglomera pueblos con elementos culturales afines. Desde los estudios de Kirchhoff (1960), muchos especialistas han tratado de delimitar Mesoamérica. Una de las posturas más aceptadas indica que esta área abarca desde la parte meridional de México hasta Costa Rica y Nicaragua (López y López, 2018, p. 19).

La conquista de lo que hoy llamamos Mesoamérica, junto con otras áreas de América, fue parte de un inmenso proyecto expansionista del imperio español en el continente (Thomas, 2000, p. 11). Durante la tercera expedición enviada desde Cuba por el gobernador Diego Velázquez, en los albores del siglo XVI, llegó al panorama mesoamericano un personaje de singular importancia para la historiografía mexicana: Hernán Cortés. Después de varias peripecias acontecidas desde Yucatán, primer lugar al que llegó la expedición, pasando por los territorios totonacos (Moreno, 1981, p. 191), Cortés y sus tropas se adentraron en el mundo nahua, donde destacó, debido a su importancia durante la guerra de conquista de la gran Tenochtitlan, el pueblo tlaxcalteca.

Este recorrido realizado por un puñado de soldados españoles en tierras mesoamericanas propició el encuentro entre la cosmovisión europea, sustentada en el cristianismo, y el vasto conjunto de cosmovisiones de los pueblos locales (mayas, totonacos, cholultecas, tlaxcaltecas, mexicas) con quienes tuvieron contacto los hombres ibéricos.

El proceso de conquista no fue ajeno a la curiosidad por conocer y tratar de comprender al otro, aunque no siempre en términos cordiales. Sin saberlo, y mucho antes siquiera de enterarse de la existencia de México-Tenochtitlan, las huestes españolas habían iniciado un proceso irreversible, en el que las cosmovisiones mesoamericanas se transformarían para siempre.

La cosmovisión mesoamericana, en tanto conjunto ideológico y de creencias, contiene elementos afines a la mayoría de los pueblos ubicados en esa región, como lo referente al consumo de alimentos básicos y la ritualidad agrícola. Así, Alfredo López Austin ha defendido la existencia de un núcleo duro de la cosmovisión, es decir, un depósito intangible donde se resguardan los elementos centrales de la cosmovisión, cuya máxima cualidad es la resistencia a la transformación derivada del paso del tiempo; alrededor de este núcleo duro orbitan otros elementos menos resistentes a las transformaciones (López Austin, 1996, pp. 20-21).

La transformación de los elementos “suaves” de la cosmovisión, es decir, aquellos proclives a la innovación en el espacio-tiempo, a diferencia de los elementos “duros” o resistentes, se manifiesta a través de la narrativa, la cual logra incorporar y adaptar a nuevos personajes y a sus cualidades a través del intercambio oral e ideológico suscitado en el encuentro de dos culturas. Por consiguiente, en este capítulo se muestra cómo se transformó la narrativa tlaxcalteca a partir del contacto con el espectro oral de Occidente. Este contacto, entre otras cosas, introdujo en el pensamiento tlaxcalteca categorías y valores provenientes del pensamiento cristiano, así

como de la narrativa europea precristiana, juzgada y cristianizada varios siglos antes del arribo de peninsulares a Mesoamérica.

Por otro lado, España, representante inmediato del Occidente europeo en tierras mesoamericanas, cuya llegada incorporaría nuevos paradigmas, se forjó desde las más cruentas batallas e incesantes intercambios culturales, fraguados, con mayor ahínco, en la reconquista de la península.

El cristianismo, llegado desde tierras orientales, se sembró en Occidente, en un largo proceso sucedido desde tiempos romanos, entre un mar de “paganos” y “herejes”, quienes asimismo aportaron diversos elementos para la configuración del cristianismo europeo. Este nuevo paradigma, llegado a Mesoamérica incluso antes del arribo de las primeras órdenes religiosas, llegó ya reinterpretado y revalorizado por portadores de antiquísimas tradiciones. Debido a esto, aferrado a la cruz, llegó también a Mesoamérica un conjunto de seres de la narrativa europea, entre ellos el diablo y las brujas. Así, Dumézil (1990, p. 16) ha defendido la idea de un modelo tripartito de los pueblos indoeuropeos, desde el cual se forjó la cosmovisión de los conquistadores ibéricos. Este modelo tripartito refiere la existencia del gobierno y la administración (sacerdotes y gobernantes), las empresas bélicas (guerreros) y la producción del sustento alimenticio (agricultores) como una relación equilibrada de estas tres funciones en las sociedades indoeuropeas.

Por su parte, Gordon Brotherston (1989), de manera similar a Dumézil, propuso un modelo tripartito para explicar la historia mesoamericana a partir de lo que el autor denomina el “paradigma sacerdote-agricultor-guerrero”, con base en fuentes escritas, esculturas, arquitectura y los relatos brindados por los sacerdotes mexicas que sobrevivieron al sitio de Tenochtitlan, relatos donde figuran los “tres dones”, como indica el autor, adjudicados a los oficios ya mencionados (pp. 97-99, 100-102).

El cristianismo poco hizo por transformar este modelo, pues durante el virreinato fue evidente la importancia de un gobierno sustentado en jerarquías monárquicas y eclesiásticas, a su vez respaldado por una sólida fuerza militar y la administración de la producción agrícola y ganadera en las haciendas. Por ello, resulta evidente la permanencia de estructuras precristianas en el pensamiento occidental de la época, como se manifiesta también en la creencia en torno a la brujería y su hostil relación con la fe cristiana.

El interés de esta entrega radica en cómo se introdujeron nuevos elementos occidentales en la narrativa tlaxcalteca, es decir, cómo estos elementos dieron un giro al paradigma de la

oralidad referente a personajes con capacidades extraordinarias. Se abordará el ejemplo de las *tlahuelpuchis*, seres femeninos quienes, según los criterios estéticos de la época, tanto los locales como aquellos importados desde Europa, poseen un aspecto siniestro, aterrador y maligno, aunado a su pernicioso intencionalidad.

En la actualidad, las *tlahuelpuchis* son consideradas seres hematófagos que a través de diversas técnicas se introducen en las viviendas durante las noches para hurtar la sangre de los infantes, por lo cual son relacionadas directamente con el espectro de la brujería, concepto en este caso anclado directamente en lo europeo, en una clara muestra de la influencia occidental sobre las creencias y la narrativa tlaxcalteca. Por otra parte, una de las características más sobresalientes de las *tlahuelpuchis* radica en su capacidad de transformar su aspecto voluntariamente por el de animales, bolas de fuego o neblina, lo cual las ha relacionado con el ámbito del nahualismo. No obstante, sería erróneo homologar *tlahuelpuchis* con nahuales, pues la capacidad de transformación, además de no ser exclusiva de estos seres, es insuficiente para pensar en ellos como parte de un mismo campo semántico.

2. Paganos, herejes y brujas

La cristianización de Europa fue un proceso cruento y largo, pocas veces exento de la violencia y el sometimiento. Ya desde tiempos romanos, antes del siglo V, el cristianismo había comenzado a permear en el pensamiento de los pueblos europeos, desde el Mediterráneo hasta el norte. No obstante, fue hacia la Edad Media cuando el cristianismo logró implantarse en la mentalidad europea definitivamente.¹³ El asentamiento de pueblos germánicos en el occidente europeo (francos, sajones, alamanes, visigodos), aunado a la desaparición del orden imperial romano, modificó considerablemente la configuración de las estructuras del poder eclesiástico (Mitre, 1997, p. 200), pues ahora estos germanos, máxime durante el periodo de asentamiento musulmán en Europa, serían la mayor fuerza cristiana.

Junto con este proceso de cristianización emergieron resistencias al nuevo orden, consideradas heréticas por la cristiandad. Entre estas muestras de herejía, según la óptica cristiana, se encuentran expresiones como el priscilianismo galaico, el donatismo norteafricano

¹³ La obra *Beowulf*, de origen anglosajón, narra una perspectiva del “triumfo” del cristianismo sobre el paganismo en la Edad Media. Grosso modo, relata cómo Beowulf arribó a Dinamarca para exterminar a Grendel, cuya muerte marca el ascenso del cristianismo entre los pueblos germánicos (Tolkien, 2015).

y el pelagianismo bretón de influencia mediterránea (Mitre, 1997, p. 202). Asimismo, muchos de estos movimientos “heréticos”, juzgados así por la estructura dominante, fueron una expresión del descontento popular contra el clero durante la Edad Media, por lo que aquellos adscritos a la oposición del dominio clerical se configuraron como enemigos y, por ende, fueron vistos, en muchos casos, como “aliados” del diablo (Guignebert, 1957, p. 104). Junto con ello, la Europa cristiana configuraría un nuevo enemigo, extraído de los más antiguos cultos indoeuropeos de la zona occidental: el de la brujería.

Las brujas, las de carne y hueso, así como aquellas que poblaron bosques e imaginarios, jugaron un papel sumamente importante, pues revelan muchos aspectos acerca de la sociedad europea de la Edad Media y sus herederos llegados a América, principalmente en lo referente a las ideas imperantes sobre las mujeres y su “obligación” de sometimiento, cuestión ampliamente respaldada por las creencias religiosas donde se les veía como culpables de los males del mundo, por lo que su sexualidad reveló, ante los ojos de una estructura eclesiástica misógina, algo demoníaco (Escartín, 2008, pp. 59-61), y más sobre aquellas, que en contraposición con el sistema dominante, entregaban su cuerpo y alma al enemigo del cristiano, es decir, al demonio.

Desde los tempranos aportes de la célebre escritora Margaret Murray (1978), durante mucho tiempo los estudiosos de los complejos mítico-religiosos europeos aceptaron la concepción de la brujería en el oeste de Europa, como una expresión del culto a antiguas deidades precristianas del mundo indoeuropeo, donde aparecen con mayor frecuencia deidades de los panteones céltico¹⁴⁵ y germánico, especialmente aquellas cuyas representaciones simbólicas e iconográficas fueron asociadas con la noción occidental del demonio, a saber: extremidades inferiores de cabra, cuernos y el vínculo con la fertilidad, los ritos orgiásticos y el inframundo. Desde este enfoque se engendró la persecución de aquellas mujeres perniciosas, hurtadoras de infantes, provocadoras de daños a las cosechas y, sobre todo, adoradoras del demonio a quien se entregaban sexualmente en reuniones llamadas aquelarres.

De esta manera se defendía la existencia de sociedades secretas resistentes y contrarias a la cristianización, sociedades que, a partir de las antiguas religiones indoeuropeas, formaron una compleja organización opuesta al orden y los valores de la visión cristiana. Sin embargo, estas aseveraciones, sobre todo entre los estudiosos de la historia de las religiones, han encontrado graves rechazos y contraargumentos.

¹⁴ Un ejemplo es la imagen del dios céltico Cernunnos, asociado con la fertilidad y la sexualidad, que poseía rasgos físicos relacionados con la imagen del demonio: patas hirsutas, pezuñas, cuernos (Monaghan, 2004, pp. 84-85).

Como ejemplo de esta disparidad de opiniones, se encuentra el caso de Mircea Eliade (1997, p. 102), quien indicó que las orgías de las que eran acusadas las brujas no pueden ser clasificadas como ritos de fertilidad pues, según las declaraciones obtenidas de gente acusada de estas prácticas, los infantes engendrados en las orgías eran sacrificados y devorados por quienes asistían a dichas reuniones secretas, por lo que resulta ser un acto ajeno, si no es que contrario a la fertilidad.

Por otra parte, Muchembled (2016, p. 26) argumentó que, efectivamente, la cristiandad pudo consentir la incorporación de elementos ajenos a su núcleo, mas nunca una religión análoga que compitiera directamente con el cristianismo y sus jerarquías, como aseguraron los seguidores de Margaret Murray (*supra*). Pese a ello, resulta interesante visualizar cómo la brujería se hizo presente en la mentalidad europea como una amenaza existente, aunque difícil de localizar y observar, fue generadora de prejuicios e ideas transmitidas al contexto virreinal de la Nueva España.

3. Frailes y brujas rumbo a *Tlaxcallan*

La identidad del conquistador ibérico¹⁵ se caracterizaba por ser endeble, errática, confusa y difusa, excepto por todo lo que de ella giraba en torno del cristianismo. Tras más de siete siglos de presencia islámica en la península Ibérica, por demás enriquecedora para la cultura europea, el conjunto de reinos que a la postre conformarían España parecía consolidarse como potencia económica y militar, además de ser un firme estandarte de la “fe verdadera”, tanto en sus andanzas por “Tierra Santa” como en sus posteriores incursiones allende el mar.

El cristianismo arraigó profundamente en el accionar ibérico y, sin embargo, es difícil, como lo fue quizá para el ibérico de la época comprender lo complejo de su identidad. Heredero de tradiciones y pueblos tan antiguos como los fenicios, los celtas, los iberos, los romanos y, más tardíamente, los visigodos. El hombre ibérico ahora debía tratar de comprender el mundo, y al “nuevo mundo”, según los términos de su herencia cultural y su visión cristiana. Había derrotado y expulsado a su conquistador, y ahora pretendía asumir ese papel.

¹⁵ No confundir ibérico con ibero. Ibero fue el nombre dado por los griegos a un conjunto de pueblos que en el siglo VI a.C. comenzaron a migrar, desde el norte de África, a los actuales territorios de España y Portugal (Bendala, 2000, p. 153).

Desde la Edad Media, en un mundo heredero de antiguos valores romanos occidentales ya germanizados, los monjes y los frailes constituyeron el acceso como portadores casi únicos, con excepción de aquellos con poder adquisitivo considerable, del mundo antiguo de Europa (Logna, 2013, p. 44). Después de un largo peregrinar por la Europa precristiana para llevar la “fe verdadera”, fueron quienes transmitieron mediante la enseñanza doctrinal y los sermones, las antiguas tradiciones de los ancestros europeos, ahora sojuzgados por sus “malas prácticas” ancladas al paganismo (Logna, 2013, p. 43).

Mesoamérica, al otro lado del Atlántico, fuera de todo lo que hasta entonces había confeccionado el *imago mundi* occidental, más que un espacio geográfico con delimitaciones rígidas, y en ocasiones arbitrarias, representaba una realidad cultural tan extraordinariamente diferente, tan genuinamente otra, que el conquistador ibérico no pudo quedar menos que anonadado.

Tlaxcala, digno representante de la realidad cultural mesoamericana, constituyó, sin lugar a duda, un parteaguas en relación con la estancia ibérica en Mesoamérica, pues, aunque quizás el enorme asombro inicial de los conquistadores había menguado por sus anteriores experiencias con otros pueblos nativos, Tlaxcala encarnó una de las fuerzas más importantes para los objetivos de Hernán Cortés (Oudijk y Restall, 2013, p. 11). Lo anterior no solo por la cantidad de guerreros aprestados para la lucha contra sus eternos rivales, los mexicas, sino por los valores que rodeaban la figura del guerrero tlaxcalteca. Valores harto semejantes, y simultáneamente tan disímiles, con la noción del guerrero indoeuropeo aún presente en los españoles de la época, la mayoría de ellos estaban ansiosos por igualar las proezas bélicas logradas por sus ancestros contra el enemigo musulmán.

Esta noción del guerrero, cercana a la experiencia religiosa (Dumézil, 1990), constituye el primer anclaje de la mentalidad occidental con la tlaxcalteca, a partir del cual se efectuaron múltiples intercambios entre ambas esferas de pensamiento. No obstante, esto aún es insuficiente para equiparar el modelo tripartito propuesto por Brotherston para el caso mesoamericano, con aquel defendido por Dumézil para el espectro indoeuropeo.

No obstante, es imprescindible considerar también un elemento de suma importancia para comprender al mundo mesoamericano: el sacrificio humano. Esta práctica fue abundante durante los tiempos precristianos de Europa y, sin embargo, en su arribo al continente los europeos se horrorizaron ante dichas ejecuciones, pues era algo inaudito para la moral cristiana. El sacrificio estaba muy arraigado en varias regiones mesoamericanas, especialmente en el mundo nahua.

Este se sustentaba en mitos que narraban el origen de las relaciones de reciprocidad entre los humanos y las deidades dadoras que, *in illo tempore*, habían instaurado la práctica a partir del autosacrificio que permitió el florecimiento de la vida en la Tierra (Graulich, 2016, pp. 66-67), y este fue uno de los motores que propició la pronta evangelización de Mesoamérica.

Debido a los contenidos religiosos y el fuerte politeísmo de los pueblos locales, la evangelización en Mesoamérica fue compleja y difícil en un principio. No obstante, gracias a los métodos implementados (específicamente por los franciscanos para nuestra área de interés) como el teatro, por citar un ejemplo, pronto la conversión fue aceptada e incluso deseada por los pobladores tlaxcaltecas, quienes cambiaron su nombre por otro asignado por los franciscanos al momento de ser bautizados (Toulet, 2016, p. 23).

En este intercambio, donde los franciscanos debían superar las barreras del idioma, vertieron conceptos, categorías y prejuicios del mundo europeo (cuyo “paganismo” ya habían sojuzgado) en los prospectos tlaxcaltecas de conversión al insistir en las cualidades negativas de la antigua religión mesoamericana. De este modo, los oficiantes religiosos, encargados de “expulsar al demonio”, fueron la fragua donde se fundieron las nociones indoeuropeas precristianas y las creencias locales tlaxcaltecas.

De esta manera, los nuevos cristianos, es decir, los tlaxcaltecas conversos, coadyuvaron a entender desde una nueva óptica, sus propias creencias precristianas no abandonadas totalmente. La convivencia de la nueva fe y las antiguas creencias entre los tlaxcaltecas, quienes de manera oculta aún adoraban, en muchos casos, a sus deidades mesoamericanas (Toulet, 2016, pp. 23-25), propició una gran cantidad de reinterpretaciones en las que muchos elementos de la narrativa local se transformaron y se adaptaron a la llegada de nuevos criterios incorporados desde el intercambio oral.

4. Brujas de otra narrativa

En la tradición tlaxcalteca, compartida con otros pueblos de estirpe nahua del altiplano central, una *tlahuelpuchi* es una mujer, vieja o joven, hermosa u horrenda, con la capacidad de cambiar su aspecto por el de diversos animales, así como transformarse en bolas de fuego o humo. En algunos casos, esta transformación la lograba a través del desprendimiento de sus extremidades inferiores para sustituirlas por las patas de algún animal, con mayor frecuencia de guajolote, aunque también aparecen en otras regiones el zopilote y el pollo (Vázquez, 2018,

p. 39). La *tlahuelpuchi* colocaba las extremidades desprendidas cerca del fogón de su hogar, lo cual representaba un peligro para ella pues, si alguna persona osaba hurtar sus piernas, la *tlahuelpuchi* no podría retornar a su forma original.

La *tlahuelpuchi*, a través de su capacidad transfigurativa y con el cobijo de la oscuridad, lograba penetrar (su actividad era preferentemente nocturna) en casas donde moraban infantes recién nacidos o con pocos meses de edad, para extraer, gracias a la suavidad de un cráneo propio de un humano infantil, la sangre que le permitiría mantener su vitalidad.

En el ámbito prehispánico, a las *tlahuelpuchi* se les relacionaban con un malévolo ser llamado *mometzcopinque*, nacido en el signo *ce Ehecatl* (“uno viento”), según la cuenta de los días en el calendario mesoamericano (López y Echeverría, 2011, p. 129). Pues bien, al *mometzcopinque*, al igual que a la *tlahuelpuchi*, se le atribuye como fuente de su pernicioso accionar el desprendimiento de las piernas para sustituirlas por patas de guajolote, por lo que quizá *tlahuelpuchi* también pueda relacionarse con el signo calendárico *ce Ehecatl* (López y Echeverría, 2011).

La posible relación de la *tlahuelpuchi* con el signo *ce Ehecatl*, lejos de ser fortuita, es uno de los indicios que, probablemente, hayan coadyuvado a la incorporación de estos seres al ámbito de la brujería. La razón de esto radica en la correspondencia de oposición, en los complejos religiosos nahuas, entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Pues bien, al primero se le atribuía, en su cualidad de deidad del viento, el nombre de *Ehecatl*; mientras que a Tezcatlipoca, en tanto deidad del viento nocturno, se le designaba el doble nombre de *Yohualli* (noche) *Ehecatl* (Olivier, 2004, p. 47). En este sentido, y con base en lo recopilado por algunos cronistas coloniales en torno a Tezcatlipoca, como es el caso de fray Bernardino de Sahagún quien, a partir de los datos proporcionados por sus informantes, mencionó que Tezcatlipoca (también llamado *Titlacauan*) era un nigromántico que hacía uso de sus habilidades de transfiguración corporal para hacer toda clase de daños a los humanos, así como crear discrepancias y guerras (Sahagún, 2006, pp. 29, 189, 191).

Con respecto a los nigrománticos, el misionero franciscano menciona que se trata de personas que tenían pacto con el demonio, por lo cual eran perniciosos hacia las demás personas, a las que dirigían “muchos maleficios” (Sahagún, 2006, p. 538). Por ello, si se admite la relación de la *tlahuelpuchi* en el ámbito de los vientos nocturnos adjudicados a Tezcatlipoca, es posible imaginar por qué se le entendió como bruja.

Por otra parte, con base en las creencias nahuas sobre la vitalidad humana, la sangre junto con otros fluidos corporales de menor importancia es uno de los vehículos de la energía que permite a un ser humano moverse, razonar, hablar y, en pocas palabras, ser persona.

La sangre, en algunas tradiciones, es vista como contenedora del *tonalli*, entendido este como la esencia vital; es un líquido de enorme importancia en la cosmovisión mesoamericana, pues además de ser uno de los elementos anímicos de la persona, es aquello que completa el circuito de reciprocidad a través del sacrificio, con las deidades dadoras del sustento. En este sentido, *tlahuelpuchi*, ladrona de sangre, no solo roba la sangre de una persona, sino que además roba lo que “pertenece” a las deidades supremas, como es posible visualizar en numerosos mitos mesoamericanos donde los dioses se sacrificaron a sí mismos para dar lugar a la humanidad. Con base en esto, resulta menos difícil entender su relación con la bruja europea, dadas sus prácticas de oposición a la religiosidad y la ritualidad dominantes.

5. Los nuevos amigos del diablo

Con la llegada de los conquistadores, y más tardíamente de los frailes, los seres de la narrativa mesoamericana fueron rápidamente asociados con el demonio de la cosmovisión cristiana. Uno de los más destacados es el *nahualli*, el cual es descrito por Sahagún en su obra como un “brujo que de noche espanta a los hombres y chupa a los niños” (Sahagún, 2006, p. 538). Esta primera descripción, aunada a la ya dada sobre las *tlahuelpuchis*, podría aparentar una cercanía y homogeneidad entre nahuales y *tlahuelpuchis*; no obstante, ambos seres pertenecen a conjuntos distintos, aunque con elementos compartidos.

Roberto Martínez González propone definir al nahualismo como un sistema de representaciones simbólicas cuyo núcleo se ubica en un especialista, hombre o mujer, con la capacidad de modificar voluntariamente su aspecto por el de animales y/o meteoros con diversas finalidades (Martínez, 2011, p. 515). En tanto expresión más extendida entre los pueblos de tradición mesoamericana, el nahualismo es un espectro mucho más complejo y diverso que el caso de las *tlahuelpuchis*. En principio el nahual, a diferencia de la *tlahuelpuchi*, es un ser de características ambivalentes, es decir, que tanto puede perjudicar como socorrer a la esfera de lo humano (Martínez, 2011, pp. 319-320, 332). Asimismo, es un ser que se debate entre la materialidad y una naturaleza sutil (Martínez, 2011, p. 189).

Por otra parte, la capacidad de transformación corporal del nahual tiene un impacto directo sobre la jerarquía y la organización social, pues la especie animal o atmosférica en la que el individuo sea capaz de transformarse es un indicador de la posición sociopolítica que ocupa al interior del grupo (López Austin, 2013, p. 57). En este sentido, es preferible ubicar a la *tlahuelpuchi* en un ámbito distinto, aunque con elementos afines al nahualismo, pues la transformación corporal es una expresión, no la definición en sí del nahualismo.

Aunado a esto, una distinción importante con respecto al nahual y a la *tlahuelpuchi* en relación con el contacto de Occidente, es que el nahual fue entendido, en tiempos virreinales, como de doble naturaleza, lo que le vinculó por una parte a la imagen del brujo (Martínez, 2011, p. 255; Sahagún, 2006, p. 538), y por otra fue asimilado como el “doble” o *alter ego* de un especialista ritual (Martínez, 2011, p. 189). La *tlahuelpuchi* se concibió directamente como bruja, devoradora de infantes, como es el caso de las brujas asistentes a los aquelarres presididos por el diablo en el imaginario europeo.

Asimismo, el caso de la *tlahuelpuchi*, en tanto ser hematófago, pernicioso y en tiempos virreinales, vista como bruja y, por lo tanto, adversa al orden oficial que regía a la sociedad, es también un reflejo de cómo se pensaba a la mujer desde la Edad Media en Europa, pues con frecuencia las mujeres, máxime aquellas que mostraban dotes intelectuales superiores a las de sus contrapartes masculinas, fueron juzgadas, perseguidas y acusadas de brujas, y en algunas ocasiones incluso ejecutadas.

6. La alteridad de la bruja: conclusiones

La asimilación conceptual de la *tlahuelpuchi* con la bruja europea, según sus prácticas opuestas al orden imperante, es un ejemplo del terror reflejado en la mentalidad occidental, mas no solo el terror entrañado en la superstición del hombre religioso y temeroso de lo que contradice su dogma, sino también el terror de saberse, así sea en el aspecto más sutil y endeble, similar al otro, el terror del ego al encontrar su reflejo en la alteridad. Al respecto, Bartra (2014, p. 12) indica, precisamente desde el ejemplo del hombre europeo, cómo este refleja en el otro su “salvajismo”, es decir, que la discrepancia entre *ego* y *alter* está prejuiciada por los conceptos propios del yo, quien los proyecta en el otro y, desde su posición, trata de entenderse a sí mismo y el lugar que ocupa en el mundo.

Las *tlahuelpuchis* son, en el tenor de las líneas de Báez sobre la sexualidad femenina en Mesoamérica, imágenes femeninas pertenecientes a “antiguos complejos religiosos que han sido reformulados en la dimensión del presente” (Báez, 1989, p. 107), promotoras de la reflexión sobre la condición humana misma, continúa el autor.

El choque entre Occidente y Mesoamérica puso en evidencia la negación inconsciente propia del europeo, la negación poco meditada, salvo en el caso de los estudiosos monjes, de los cimientos de su identidad. La *tlahuelpuchi* es, como otros ejemplos de la narrativa mesoamericana, una muestra del miedo europeo de ver hacia su interior, miedo reflejado en el prejuicio proyectado en la alteridad.

Tlahuelpuchi es una muestra del intercambio auspiciado por el incesante flujo de la oralidad, de cómo los portadores de una narrativa la transforman a partir del contacto con otras visiones y de cómo el prejuicio del ego, con valores contradictorios erigidos desde sí mismo, recae inconscientemente en la otredad.

El camino forjado por la oralidad, lejos de mostrarse estático, es de ida y vuelta. Por ende, sería interesante analizar también cómo las formas narrativas americanas, entre ellas posiblemente la tlaxcalteca, pudieron influir en la oralidad y la literatura de Europa.

Quizás el nombre *tlahuelpuchi* no llegó directamente a Europa, empero el imaginario estimulado en los aventureros europeos sobre seres hematófagos relacionados con el diablo y la brujería, posiblemente tuvo algún impacto en los relatos occidentales sobre entidades dedicadas a la ingesta de sangre, los cuales adquirieron nuevos matices a partir de las noticias llegadas de América sobre animales y seres, que se alimentan de sangre cobijados por el manto nocturno (Romero, 2013, pp. 17-18).

Resulta interesante, a futuro, intentar explorar cómo *tlahuelpuchi* y los demás seres hematófagos, más por sus atributos que por sus nombres particulares, inspiraron miedo y fascinación fuera de los confines mesoamericanos, entre la población radicada en Europa durante la época de la conquista y el virreinato, es decir, cómo se transformó su pensamiento a partir de escuchar narraciones provenientes del otro lado del mundo.

Bibliografía

Báez-Jorge, F. (1989). Imágenes numinosas de la sexualidad femenina en Mesoamérica. En Báez-Jorge, F. *Estudios de Cultura Náhuatl* (pp. 107-133). México.

- Bartra, R. (2014). *El mito del salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bendala, M. (2000). *Tartesios, iberos y celtas. Pueblos, culturas y colonizadores de la Hispania antigua*. Madrid, España: Temas de Ho.
- Bernal, I. (1973). El tiempo prehispánico. En Cosío Villegas, D. *Historia Mínima de México*. (pp. 5-43). México: El Colegio de México.
- Borges, J. L. (1975). *Antiguas literaturas germánicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brotherston, G. (1989). Sacerdotes, agricultores, guerreros: un modelo tripartita de historia mesoamericana. En *Estudios de Cultura Náhuatl*. (pp. 95-106.). México.
- Dumézil, G. (1990). *El destino del guerrero*. México: Siglo XXI.
- Eliade, M. (1997). *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Barcelona, España: Paidós.
- Escartín Gual, M. (2008). Pandora y Eva: la misoginia judeo-cristiana y griega en la literatura medieval catalana y español. *RLLCGV, XIII*, 55-71.
- Guignebert, C. (1957). *El cristianismo medieval y moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Iogna-Prat, D. (2013). *Iglesia y sociedad en la Edad Media*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kirchhoff, P. (1960). Mesoamérica, sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Tlatoani*, (3).
- Logan, F. D. (1985). *Los vikingos en la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (1996). *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2013). La fauna maravillosa de Mesoamérica (una clasificación). En López Austin, A. y Millones, L. *Fauna fantástica de Mesoamérica y los Andes*. (pp. 31-91). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, A. y López Luján, L. (2018). *El pasado indígena*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Hernández, M. (2011). Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos. En López Hernández, M. y Rodríguez-Shadow, M. J. *Género y sexualidad en el México antiguo*. (pp. 119-146). Puebla, México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.
- Martínez González, R. (2011). *El nahualismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Mitre Fernández, E. (1997). La implantación del cristianismo en una Europa en transición. Ponencia presentada durante la *VII Semana de Estudios Medievales*, 197-216.
- Monaghan, P. (2004). *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*. New York, Estados Unidos: Facts On File Inc.
- Moreno Toscano, A. (1981). El siglo de la Conquista. En *Historia mínima de México I*. (pp. 289-369). México: El Colegio de México.
- Muchembled, R. (2016). *Historia del diablo, Siglos XII-XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Murray, M. (1978). *El culto de la brujería en Europa occidental*. Barcelona, España: Editorial Labor.
- Musi, A. (2019). Las expediciones navales y los descubrimientos geográficos antes de Colón. En Eco, U. *La Edad Media IV. Exploraciones, comercio y utopías*. (pp. 174-178). México: Fondo de Cultura Económica.
- Olivier, G. (2004). *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Oudijk, M. R. y Matthew, R. (2013). *Conquista de buenas palabras y de guerra. Una visión indígena de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rojas Arias, C. A. (2009). El proyecto de Cristóbal Colón: Una empresa de la modernidad. *Ad-Minister*, (14), 50-78.
- Romero Sandoval, R. (2013). *Zotz. El murciélago en la cultura maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sahagún, B. D. (2006). *Historia General de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa.
- Thomas, H. (2000). *La conquista de México*. México: Planeta.
- Tolkien, J. R. (2015). *Beowulf. Traducción y comentario*. México: Minotauro.
- Toulet Abasolo, L. (2016). *Los franciscanos: 500 años de presencia en Tlaxcala*. Tlaxcala, México: Editorial Página 4.
- Vázquez Vargas, M. (2018). *Las almas mazatecas a través de los procesos de salud y enfermedad (Mazatzongo de Guerrero, Puebla)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LOS XOXALES: TRADICIÓN DE ENFERMEDAD Y SANACIÓN EN LAS COMUNIDADES DE TLAXCALA

*Dora del Carmen Yautentzi Díaz*¹⁶

RESUMEN

Este capítulo hace una aproximación al fenómeno de curación y sanación de los xoxales, tradición vigente en algunas comunidades del centro de Tlaxcala con relación a la enfermedad y sanación ocurrida al hacer enojar a un gemelo o cuate (*coatli*), a través de la metodología del actor-red. Además, también se presenta la importancia de la memoria colectiva como un medio contenedor de aspectos culturales e históricos participantes de esta tradición, así como exponer los componentes y características básicas del ritual de sanación de los xoxales, *casihuistle*, (protuberancias que se presentan en diversas partes del cuerpo de los dolientes o enfermos) que, de acuerdo a la tradición nahua se cree son ocasionados por un gemelo hechicero al ocasionarle un disgusto (alteración del *tonalli*), resultando en la manifestación de este padecimiento a nivel físico. A través de las entrevistas con los actores involucrados, se pretende un acercamiento al fenómeno de estudio como fuente de cultura y misticismo que aún prevalece en las comunidades del estado de Tlaxcala como prueba ferviente del pasado histórico que con el devenir del tiempo ha adquirido matices de misticismo y tradición.

¹⁶ Maestra en Ciencias Sociales. Universidad Autónoma de Tlaxcala, Facultad de Ciencias de la Educación. Doctorante en estudios territoriales del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Desarrollo Regional, Tlaxcala, México. Correo: dorisyaumentzi14@gmail.com

ABSTRACT

The purpose of this work is to reflect on the tradition in force in some communities of the center of Tlaxcala in relation to the disease and healing that occurred when an angry twin or a *cuate* (*coatli*) was upset through the actor network methodology. In this reflection, adhere to the function of collective memory as a container medium of the cultural and historical aspects participating in this tradition, as well as analyze the basic components and characteristics of the healing ritual of the *xoxales*, almost human, (bumps that arise in various parts of the body of the suffering or sick) and according to Nahuatl tradition it is believed, it has been caused by a sorcerer twin by causing him a dislike (alteration of the *tonalli*), resulting in the manifestation of this condition on a physical level. Using the oral history methodology it is possible to know and reflect on the testimonies of patients, sorcerer twins and healing twins, of these sorcerers (*tlacatecolotl*) and healers (*ticitl*).

Palabras clave: xoxales, mago, tradición, nahuas, gemelos.

Introducción: la cosmovisión nahua vigente en el estado de Tlaxcala

Para los antiguos nahuas, la vida cotidiana, la agricultura y la guerra, ejes sustantivos de su sociedad, giraban en torno a la idea mística de un mundo paralelo dotado de divinidad y misterio, la complejidad del pensamiento antiguo detrás de una aparente simpleza estaba fundamentada en la creencia de la magia como medio de vinculación entre lo sagrado y lo terrenal.

Como en toda cultura, la organización social tlaxcalteca establecía diversas formas de integración social; la magia, al ser fenómeno sustantivo de ideología social, proporcionó personajes dedicados a este fin. Son el tiempo y el espacio de un mundo paralelo los que proveen el escenario para el desarrollo de la estancia divina. En este escenario, es el hombre quien intenta ganarse la voluntad de las divinidades, a través de conductos como la oración, el sacrificio voluntario y las ofrendas. Pero el ser humano es también un reflejo de los dioses, quienes le han otorgado dones en el diálogo abierto entre la divinidad y el hombre; algunas veces a través de la naturaleza, muchas veces de forma implícita o intencionada, le han hecho el obsequio de un poder supremo que le otorga misticismo a su vida: la magia (López, 2012).

En el quehacer de la cotidianidad, las fuentes históricas han dado cuenta de que las actividades diarias como la siembra, la pesca, los recorridos hacia otras poblaciones, la manufactura del pulque y la caza, estaban impregnadas en mayor o menor medida con una invocación directa, amplia o sugestiva y discreta hacia la magia, por ejemplo, la simpleza de colocar el *zozopazte* (machete del telar) entre las tierras de la milpa para evitar que las milpas fueran dañadas por las tormentas o el granizo; por otra parte, existían también técnicas complejas que conjugaban un profundo conocimiento de la naturaleza y la energía con los poderes, muchas veces otorgados por el destino y la suerte, por la fecha del nacimiento o por el capricho o dote divino. Algunos hombres, empero, adquirían poderes mágicos por vía indirecta, por el destino de quienes eran sus padres, por un evento natural (el rayo, por ejemplo) ocurrido en su niñez o su vida adulta, o algunos más por el hecho de pertenecer a cierta comunidad cuya divinidad era reconocida por sus grandes poderes (malinalcas y quiahuitzecas) según refiere López (2015).

Dentro de estas categorías de estudio, es importante señalar los motivos de los hombres y mujeres que buscaban poseer poderes mágicos. Los propósitos esencialmente son dos: los de tipo pernicioso (intención dañina para afectar a un tercero) y los de tipo benigno (protección y curación principalmente) (Lara, 2016).

1. Conociendo a los magos nahuas

López (1967) propone una clasificación de las 40 principales figuras poseedoras de la magia en el mundo nahua que se describen de manera genérica, pues cada poseedor de la magia tiene sus propias características, y adquiere los rasgos y poderes sobrenaturales de fuentes como el estudio de la naturaleza, la energía y el comportamiento humano:

Los trece tlacatecolotl

Tradicionalmente conocidos como los “hombres búho”, se asocian a una suerte de magia perniciosa que busca en todo momento dirigir energías o augurios negativos para un tercero. De manera general, los *tlacatecolotl* generaban su propio beneficio económico a cambio de dirigir sus rituales de enfermedad y muerte hacia otras personas (ver Ilustración 1), utilizando elementos rituales como alimentos, oraciones, fluidos corporales humanos, elementos de la

naturaleza; sus rituales podían consumir varios días y en muchos de ellos era necesario esperar días y horarios específicos para su realización.

Ilustración 1. *Tecolotl* observa a *Mictlantecuhтли* devorar una persona.

Códice Laud. Lámina 5



Fuente: <https://docplayer.es/119145596-Universidad-autonoma-metropolitana-iztapalapa.html>

Tepan mizoni (“el que sangra sobre la gente”); *Tlatztini* (“el que ve fijamente las cosas”); *Tlamatocani* (“el que toca las cosas”); *Caltechtlatacuioani* (“el que pinta las paredes de las casas”); *Tetlepanquetzqui* (“el que prepara fuego para la gente”); *Teyollocuani* (“el que come corazones de la gente”); *Tlahuipuchtli* (“la que se arranca las piernas”); *Mometzcopinqui* (“sahumador luminoso”); *Nonotzale, pixe* (“poseedor de conjuros”); *Temacpalitoti, momacpalitoti* (“el que hace danzar a la gente en la palma de la mano”); *Moyohualitoani* (“el que se acomode en la noche”); *Cihuanotzqui, xochihua* (“el que llama a la mujer”); s/n náhuatl (“el que trueca sentimientos”).

Los de personalidad sobrenatural

En esta categoría se agrupan las figuras de la magia que poseían dones extraordinarios, energías y conocimiento de las fuerzas fuera de lo normal. Algunos de esos magos descritos tienen poderes de transformación (ver Ilustración 2) que se sujetan a un misticismo prevaleciente en varias comunidades a través de la tradición oral, donde se describen los encuentros con estos magos.

Ilustración 2. *Nahual*. Códice Borgia



Fuente: <https://www.muyinteresante.com.mx/mitos-y-leyendas/nahuales-maestros-transformacion/>

Nahualli (“el que usa vestidura”); *Teutlipan* (“el que representa a un dios”). Los dominadores de meteoros: *Teciuhtlazqui* (“el que vence al granizo”); *Mitlazqui* (“el que arroja los vientos y las nubes”).

Los tlaciuhque (astrólogos y estrelleros)

Los *tlaciuhque* constituían una categoría de magos de adivinación, quienes podían establecer con el estudio del medio natural, mecanismos de adivinación y presagio, no solo en lo particular, sino en el rumbo de un pueblo o grupo colectivo. El estudio de las nubes, la lluvia, el granizo y los cuerpos celestes, granos de maíz, agua o conchas de mar, dotaban de información para realizar vaticinios sobre el rumbo de quienes solicitaban estas consultas (ver Ilustración 3).

Ilustración 3. Moctezuma contempla un cometa. Códice Duran



Fuente: <https://www.artehistoria.com/es/obra/c%C3%B3dice-dur%C3%A1n-moctezuma-contempla-un-cometa>

Tlachixqui (“el que descubre fuerzas contrarias”); *Paini* (“mensajero”); *Matlapouhqui* (“el que cuenta a través de los antebrazos”); *Tlaolxiniani* (“el que desbarata los granos de maíz”); *Atlan teittaqui*, que usa granos de maíz (“el que mira las cosas en el agua”); *Atlan teittaqui*, que no usa granos de maíz (“el que ve en el agua a la gente”); *Tlapachtlapouhqui* (“la que adivina con conchas”); *Mecatlapouhqui* (“el que cuenta el significado de los cordeles”); *Polocatlapouhqui* (“el que mide con pajas”); *Coatl quiyolotiani* (“el que hace vivir a la serpiente”); *Tlapouhqui* (“el que cuenta el destino”); *Temixquiximati* (“el conocedor de sueños”).

Titici o Ticitl (*sanadores o médicos*)

Ilustración 4. *Ticitl*. Fuente Codigo Florentino



Fuente: <https://www.redalyc.org/jatsRepo/351/35149890009/html/index.html>

Los *ticitl* constituyen un grupo distinguido dentro de la categoría de Austin (1967), pues derivado de sus concepciones cosmogónicas, estos magos poseían un profundo conocimiento del medio, del cuerpo y de las energías. Comprendían la relación entre lo sagrado y lo mundano, y esta profunda conexión era respetada por los pueblos nahuas. Algunos *ticitl* aprendían las artes de la curación en manifiestos de los antiguos sabios (*huehuetlatolli*) y otros se formaban empíricamente observando a otro *ticitl* trabajar y curar. Sin embargo, para ser considerado dentro de la categoría de mago, se sugieren como dones extraordinarios saber curar y tener la voluntad de hacerlo.

Tetonalmacani (“el que da el *tonalli* a la gente”); *Teapahtiani* (“el que contrarresta a la gente un veneno que se le ha dado”); s/n en náhuatl (“el que pinta figuras en el cuerpo”); *Tetlacuicuiliqui* (“el que saca algo a la gente”); *Techichiani* (“el que chupa a la gente”); *Tepoztecpahtiani* (“el que reduce fracturas de huesos”); s/n en náhuatl (“el que cura piquetes de alacrán”); s/n en náhuatl (“el que cura por acción de pisar a la gente”); s/n en náhuatl (“el que cura por acción de presionar”); s/n en náhuatl (“el que cura con su aliento”).

Los magos no profesionales que usan ocasionalmente la magia

En estas categorías de magos nahuas, advierte López (2012, 2015) la ausencia de figuras que al no contar con fuentes de consulta relevantes o confiables, quedan fuera de registro en el trabajo del autor; sin embargo, las dimensiones de estudio de sus personajes proveen los elementos necesarios para establecer las figuras de los “hechiceros gemelos” o “los brujos cuates”, como son conocidos popularmente. Al no contar esta categoría con una descripción detallada que permita conocer y analizar las características que comparten estos magos, no es posible profundizar en sus dotes y procedimientos; no obstante, al tratarse de poseedores de cierto don temporal y facilidad de ejercicios procedimentales, ejercían la magia de manera esporádica, como lo son los magos descritos.

2. Los xoxales en Tlaxcala

Un reconocimiento al legado sociológico de Bruno Latour y la propuesta metodológica del actor-red, como un esquema que permite trabajar con una relación entre los actores sociales y el fenómeno estudiado, está en analizar desde la mirada inquisitiva y apostando por los hechos,

al mostrar que los fenómenos de interacción social y reconocimiento mutuo se encuentran en el corazón de los colectivos (Cruz, 2015).

Como utilidad, a propósito de este capítulo, se establece un vínculo entre los actores y colectivos, gracias a 10 entrevistas de informantes provenientes de los siguientes municipios: Atlahapa, Chiautempan, Ocotelulco, Tlaxcala, Totolac, Tlaltelulco y Tepeyanco, quienes forman parte de este fenómeno y para tal fin, tomaremos de Latour los argumentos que apuntan a que “las explicaciones tradicionales de lo social se han centrado en las manifestaciones de ello, más no en ello” (Cruz, 2015, p. 2). Con este razonamiento en mente es posible considerar que un trabajo bajo el diseño etnometodológico¹⁷ conduce a la información necesaria para construir desde el análisis de las reflexiones de los actores sociales por estudiar, la materia prima para construir una narrativa que desde los casos particulares, se convierta en material objetivo que desde la lógica de Latour pueda ser ensamblado.¹⁸ El reto recae también en el hecho que dentro de la lógica del actor-red, se trabaje desde la multiplicidad de ópticas para lograr en la medida de lo posible, un acercamiento al mapeo de la complejidad de la realidad (Cruz, 2015).

Con la finalidad de hacer un acopio de información que conjugue el propósito de nuestro trabajo con la utilización del método etnográfico, es necesario auxiliarnos de las entrevistas a profundidad como herramienta. Apoyados en el hecho de que la entrevista constituye “un procedimiento creativo y complejo, y considerando al conocimiento construido a través de un diálogo como válido y veraz” (De Garay, 1997, p. 19). Con ayuda de esta técnica y auxiliados por la entrevista, su instrumento de aplicación, se indaga sobre el tema central: la práctica de la sanación del malestar del xoxal desde la óptica de los actores sociales que intervienen en este fenómeno.

Desde esta óptica, Cruz (2015) señala que dicha propuesta de trabajo latourciana estaría enfocada a reinterpretar lo social, evidenciando en este proceso lo social, no como algo dado, sino como una construcción cuyo ensamblaje requiere la colaboración de muchas redes y agencias humanas y no humanas; otra consideración recae en el hecho de que lo social se enmarca exclusivamente en los trazos de poder, resaltando los procesos colectivos que culminarían con

¹⁷ De acuerdo a Garfinkel (2006), los estudios etnometodológicos “analizan las actividades cotidianas como métodos que sus miembros usan para hacer que esas actividades sean racionalmente visibles y reportables para todos los efectos prácticos, es decir explicables, como organizaciones de actividades cotidianas corrientes” (p. 13).

¹⁸ Tomamos el término trabajado por Latour (2005) para referirnos a ese proceso de estudio de elementos sociales con características heterogéneas como factores de estudio de las asociaciones (en este caso, grupos participantes dentro del estado de la cuestión del fenómeno que nos ocupa).

la producción de sólidos constructos. Este razonamiento daría oportunidad de trabajar con múltiples actores, para que desde la lógica del actor-red, diéramos inicio al acopio de los relatos en función de determinar las razones de la toma de decisiones de ciertos grupos sociales.

Considerar la existencia de la magia en esta época resulta extraordinario para muchas personas, ya que prefieren concluir en un pensamiento pragmático, práctica que deriva en desestimar la historia y la tradición prehispánica que nos antecede y se mantuvo vigente a lo largo de varios siglos. En diversas comunidades del estado de Tlaxcala podemos advertir que pese a la aparente modernidad de pensamiento y cambio tecnológico, siguen vigentes y presentes en la vida cotidiana importantes vestigios de la tradición nahua que les antecedió. Si consideramos que la comunidad nahua deriva de un grupo lingüístico cuya lengua es el náhuatl, y cuya herencia inmaterial es la tradición de la cultura prehispánica que les antecedió asentada en el altiplano central, debe tomarse en cuenta también el número de hablantes directos en el estado de Tlaxcala: náhuatl: 23,402 hablantes; totonaca: 1,668; otomí: 594; y lenguas zapotecas: 227 (INEGI, 2010).

Se pueden verificar ejemplos de prácticas simbólicas presentes en la entidad mediante observaciones en la cotidianidad, cuya fuente retrospectiva directa es la cultura prehispánica tlaxcalteca: muchas comunidades mantienen intacta la tradición de establecer prácticas de protección ante la magia perniciosa cuando colocan ojos de venado, lienzos rojos o piezas de oro a los menores de edad para prevenir un mal de ojo; curar de espanto a niños pequeños o tronar el empacho; colocar machetes o cuchillos enterrados en la tierra para prevenir que se ahoguen o se maltraten las milpas ante una amenaza de granizo o tormenta de gran magnitud. Ejemplos como los mencionados, y muchos otros derivados de la reproducción histórica desde los círculos familiares y dentro de los esquemas de los marcos colectivos de las memoria, se reproducen con gran frecuencia y normalidad en la vida cotidiana de muchas familias tlaxcaltecas. El evento particular que ocupa en este capítulo es aquel que deriva de la aparición de protuberancias o inflamaciones que aparecen en el cuerpo, primordialmente en las extremidades y articulaciones. Cuando no existe referencia a un evento que sea fuente de dichas manifestaciones físicas, la tradición consiste en buscar un escenario de referencia donde el paciente pudo haber tenido contacto con un gemelo brujo o “cuate”.

Para los conocedores de la tradición nahua, este padecimiento recae en la modalidad de calor-frío y se deriva del contacto con un gemelo (*cocohua*) que ocasiona el daño con la mirada ante un enojo ocasionado por quien ahora es el paciente. Estos males se denominan popularmente

xoxales en estas comunidades (traducción adoptada por las comunidades tlaxcaltecas, aunque el término *xoxalli*, según Fray Alonso de Molina, citado por López Austin, se refiere al mal de ojo), y es el común denominativo utilizado en las comunidades para hacer referencia a este padecimiento.

El compendio de medicina tradicional mexicana de la UNAM expone que ambas concepciones denominativas resultan válidas para enunciar, tanto al padecimiento como a las protuberancias. Volviendo a la figura esencial del presente trabajo, tomamos como referencia los dos personajes descritos por Austin en las categorías de hechicero (*tlacatecolotl*) y de sanador (*titici* o *ticitl*). En términos más específicos, el gemelo hechicero sería *tlatztini* (quien enferma con la mirada) y el gemelo sanador podría ser ubicado en la categoría de *ticitl* que curaba mediante la unción de la saliva a la gente con xoxales.

A decir de los habitantes de las comunidades de Tlaxcala, existen condiciones que promueven la aparición de los xoxales:

1. Provocar el enojo directo del gemelo hechicero. Incluso podemos señalar que puede ser un encuentro fortuito derivado de las condiciones espacio-tiempo de la vida cotidiana, lo cual no implica conocer ni saber por una parte quién es el enfermo, ni por la otra conocer con antelación al gemelo hechicero.
2. Provocar un enojo mayúsculo o hacer daño a un ser querido del gemelo hechicero.
3. Generar elementos de rencor histórico del gemelo hechicero. Esta condición supone que el gemelo hechicero ha tenido ya encuentros anteriores con el padeciente, quien por fin será objeto de la magia de este.
4. Quedar a la vista del gemelo hechicero; es decir, el daño no puede ser ocasionado a la distancia o mediante la memoria o evocación de la figura, la persona debe quedar expuesta a la vista del hechicero.

Es este un momento coyuntural donde la primera parte de la magia sucede, pues el *Tlatztini* (hechicero que enferma con la mirada) es quien destinará su furia hacia una parte del cuerpo de quien ha provocado su enojo. No deberá pasar mucho tiempo antes de que el paciente comience a sentir un leve malestar o dolor casi imperceptible, hasta que al cabo de unas horas sentirá un dolor agudo donde ahora le han aparecido esas protuberancias o hernias. Dependiendo del lugar de su aparición, el paciente puede sentir dolor agudo hasta quedar imposibilitado para caminar, flexionar las extremidades o apoyar la parte del cuerpo afectada.

La segunda parte de la magia tiene otros aspectos relatados por los tlaxcaltecas:

1. Ubicar a un cuate o gemelo sanador (*titici* o *ticitl*) quien no necesariamente debe ser el gemelo del hechicero, puede ser cualquier otro que tenga la capacidad de sanar con el contacto.
2. Pedir permiso (solo en caso de ser menor de edad) para que el hechicero acepte y acuerden el tiempo destinado al proceso de sanación. Esta condición no tiene mayor problema, pues muchas veces la madre del gemelo sanador (cuando se trata de niños pequeños) le indica y le induce a practicar la sanación.
3. Ubicar un lugar tranquilo y con la privacidad necesaria para proceder a la práctica de la sanación.

La tercera parte de la magia tiene lugar en el encuentro entre el paciente y el gemelo sanador:

1. El paciente se descubre o pone a la vista la parte afectada (el o los xoxales). Debemos señalar que estas protuberancias no siempre son visibles; sin embargo, al hacer contacto con la parte afectada, es posible sentir unas “bolitas”.
2. El gemelo sanador habrá de hacer una palpación de las hernias para ubicar la parte donde deberá trabajar.
3. El *ticitl* escupirá sobre su propia mano y con esa saliva procederá a sobar la parte afectada, alternando movimientos suaves con algunos que ejerzan particular presión sobre los xoxales. Aunque algunos testimonios indican que los enfermos fueron sanados sin la saliva del gemelo sanador, la saliva es un elemento fundamental dentro del ritual de sanación de los xoxales, ya que es considerada un fluido de calor (humores que dotan de equilibrio al cuerpo cuando este experimenta un desajuste producto de una enfermedad o de un padecimiento malicioso como este fenómeno de los xoxales).
4. Al cabo de unos minutos (entre 5 y 10) se procede a cubrir nuevamente la parte afectada por los xoxales con la ropa del paciente y se da por terminada la curación.

La cuarta parte de la magia ocurre cuando el paciente ya en casa, alejado del gemelo sanador, experimenta alivio y al cabo de unas horas comprueba que efectivamente las protuberancias y el dolor han desaparecido. Existen algunas consideraciones al respecto de los xoxales:

1. Para los tlaxcaltecas entrevistados, solo las madres de los gemelos son inmunes a los xoxales; mientras que algunos informantes aseguran que ellas son blanco de sus conjuros y hechizos, especialmente cuando los gemelos son menores de edad y reciben un regaño severo o un castigo físico.

“No, cómo cree, los niños hasta donde yo sé no le pueden hacer nada a su madre, al padre sí lo pueden castigar, pero al vientre y la sangre que los engendra no. Mi abuelo me decía que las madres cuateras tenían algo mágico y una virtud pues sus hijos eran de buena suerte, una especie de amuleto y ellos no podían hacerle nada a su madre, a quien siempre protegían de lo frío y lo caliente” (Señora Paula, 2018).

2. La curación de los xoxales no debe ser bajo ningún motivo un asunto con fin de lucro por el temor a recibir un castigo divino, sin embargo, es bien visto que el gemelo sanador acepte alguna dádiva o muestra de agradecimiento por parte de quien fue sanado. Algunas de las muestras de reciprocidad y agradecimiento son regularmente: fruta, pan de dulce y golosinas, sobre todo en aquellos *titici* menores de edad. Aunque los más grandes aceptan gustosos algunos pesos, sin que sea condicionante.
3. Dos personas entrevistadas refieren haber sido curadas por los gemelos sanadores que les han cobrado la sanación; sin embargo, son casos excepcionales y poco recurrentes.
4. Tres de los informantes entrevistados habían sido pacientes cuyo expediente clínico había arrojado los siguientes diagnósticos: tendosinovitis/escoliosis clínica; osteocito formativo y escoliosis. Sin embargo, en los tres casos citados, los pacientes acudieron con un gemelo sanador y los tres manifiestan haber sido curados de sus padecimientos sin necesidad de otro tratamiento o seguimiento médico.

“Es curioso que usted me pregunte y todavía más curioso que yo le responda, pues usted sabe que trabajo en un hospital y debería ser escéptica respecto de estas cosas, si me lo pregunta así directamente se lo diré también de forma directa: es una energía o una brujería o algo que yo no puedo explicar. De verdad que no entiendo pues tenía yo la placa y se veía la bolita (xoxal). Cómo funciona el remedio no lo sé; la niña, la “cuatita” me sobó con su saliva y yo dije bueno, qué más da, sin imaginar que a los pocos días comencé a mejorar. Yo sé que me veo mal hablando de una curación ancestral y que para muchos esto es charlatanería, pero uno debe vivirlo para contarlo. Yo hablo desde mi experiencia y como tal lo manifiesto: una niña gemela me curó” (Enfermera Teresa, 2018).

5. Aunque resulte innecesario, es prioridad establecer el gran poder mental que debe tener quien acude con un gemelo sanador (acto de fe en la tradición), aun cuando dos de los informantes dijeron haber ido con ciertas reservas, pero la desesperación por el dolor fue tal que decidieron acudir con el sanador, resultando para ellos un asunto trascendente en el terreno de la fe y de la consciencia de la curación.

“No profe, uno tiene que ir con la creencia de que va a curarse, sino, para qué va uno. De entrada, uno tiene que plantarse con la idea de que va a funcionar la sobada. Digo, si uno llega riéndose o dudando pues de entrada no sirve, por mucho que a uno le duela el brazo o la pierna, como dicen por ahí que la mente es potente, pues si, creer es el primer paso para sentirse mejor” (Señor Miguel Ángel, 2018).

6. También debo mencionar que para la población creyente de Tlaxcala, estos actos no constituyen en el imaginario colectivo rebeldía contra la fe católica (actos de superstición o idolatría), sino que son un complemento, o en todo caso, una manifestación directa de Dios al otorgarle un don a un ser humano capaz de curar lo que la medicina no puede hacer de forma tan eficaz y eficiente. Oudjick (2016) consideraría estas respuestas como parte de reminiscencias de la conquista espiritual, pues no son considerados como actos de idolatría o rechazo al Dios europeo, sino manifestaciones culturales o prácticas cotidianas que no atentan contra la creencia católica.
7. Un ciudadano evangelizador, secular y católico ferviente, refiere en su testimonio que la iglesia no promueve esos actos en los creyentes; sin embargo, al no existir idolatría o actos que alteren el calendario litúrgico o la fe católica, la postura de la iglesia es simplemente tomarlos como vestigios culturales del lugar (tradición histórica popular que no daña la fe).

“Son saberes y cosas de la gente, en cada lugar del estado y del país podemos encontrar estas prácticas que realmente no dañan a la creencia en la fe católica y quien diga lo contrario es un mentiroso. Los creyentes por practicar estas sanaciones o curaciones no dejan de creer en las escrituras o de frecuentar los templos, es más bien un complemento cultural que nos identifica con un pasado indígena” (Señor Alejandro, 2018).

8. El testimonio de un médico entrevistado es de total rechazo a la postura de los que refieren haberse curado por la acción de un gemelo hechicero; sin embargo, acepta que existen manifestaciones que escapan a la comprobación científica, pero que duda que este sea el caso de los dos testimonios citados; en apoyo a su postura, dijo que probablemente fue un error de los instrumentos de diagnóstico, o una opinión médica ante una exploración física realizada por un médico inexperto o una consulta inicial, donde las protuberancias se mostraban inflamadas.

“Considero desde la postura de la ciencia como algo muy delicado que las personas creyentes en este tipo de prácticas o curaciones insistan el postergar el diagnóstico clínico con las técnicas que ofrece la modernidad. La manipulación de una extremidad o un órgano que padece de algún trastorno puede agravarse. No considero que en pleno siglo XXI la gente siga creyendo en “curahuesos” y brujerías, pero mi papel no es criticar la práctica, sino alentar a las personas a buscar consejo de un especialista en salud” (Entrevista Doctora Mariana, 2018).

Reflexiones finales

Es importante que el tratamiento de temas como este apoye su fundamento histórico en la importancia que tiene la tradición oral como base sólida para el historiador, quien tiene a su disposición la memoria colectiva como fuente para contar la historia de un suceso.

Primero entendamos que los seres humanos utilizamos un lenguaje que solamente nosotros comprendemos y al cual dotamos de sentido, y es en este entendimiento mutuo donde reside la condición de todo pensamiento colectivo. Así es como el recuerdo de todo acontecimiento (en este caso, la tradición que aquí se explica) o hecho histórico, dejan una huella indeleble en nuestra memoria. De ahí que una acción, un acontecimiento, una práctica social se vuelven significativos para nosotros, desde el momento que penetra en nuestra memoria y se transforma en una máxima de enseñanza, expresada en una noción o un símbolo (los gemelos), al que le atribuimos un sentido y el cual formará parte del devenir del sistema de ideas de la sociedad, del grupo o de una comunidad.

Este sistema es el que explica el papel e importancia de las tradiciones y las ideas actuales (en este caso, la modificación de la tradición que proclamaba Hobsbawm). Damos cuenta entonces que el pensamiento social es básicamente memoria, pero la memoria a diferencia de

la historia radica en que esta última solo se expresa como la recopilación de algunos hechos que han ocupado parte de la memoria de los hombres, entonces la historia solo está formada por fragmentos, por acontecimientos pasados, enseñados y aprendidos, que se conservan durante mucho tiempo como algo vivo. La memoria de los individuos y de los grupos sociales adquiere entonces el aire de perpetuidad, en tanto sea recreada y modificada para adaptarse al nuevo tiempo y espacio. Esta adaptación y la importancia del marco colectivo de la memoria (Halbwachs, 2004), constituye un baluarte inmaterial en términos de reproducir una práctica simbólica y la conciencia de un pasado que se manifiesta en un espacio donde convergen las prácticas y la historia de un pueblo que mantiene mediante la tradición oral, los momentos de convivencia con los antepasados.

Bibliografía

- A., L. (1967). Cuarenta clases de magos del mundo náhuatl. *Estudios de cultura náhuatl*, 7, 87.
- Cruz, A. (2015). Bruno Latour y el estudio de lo social: construcción y actuación. *Revista Le Bret*, (7).
- De Garay, G. (1997). *Cuéntame tu vida*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. España: Antrophos.
- Hallbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. España: Anthropos.
- Hobsbawm, E. (1983). *La invención de la tradición*. España: Crítica.
- INEGI (2015). *Catálogo de claves de entidades federativas, municipios y localidades. Tabla de equivalencias*. México: Gobierno de México.
- Lara, G. (2016). Conferencia magistral; El nacimiento de la superstición de los indios en Nueva España. Ponencia presentada durante el *IV Congreso Internacional de lo sobrenatural*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Argentina: Manantial.
- López, A. (2012). *Cosmovisión y pensamiento indígena. Colección de Conceptos y Fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*. México: UNAM.
- _____ (2015). *La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana. Arqueología Mexicana*. México.

Oudijk, M. (2016). *Apuntes de clase. Diplomado de Historia y Arqueología de Tlaxcala. I Módulo*. México.

LA COSMOVISIÓN DE HUMEDALES Y MONTAÑAS SAGRADAS DE TLAXCALA: UN PATRIMONIO BIOCULTURAL MILENARIO

Francisco Castro Pérez¹⁹

RESUMEN

Las montañas y los cuerpos lacustres prestan servicios ambientales, tales como la recarga de mantos acuíferos y la regulación climática. Adicionalmente, su biodiversidad dota de alimentos, combustibles y medicinas a las sociedades humanas. Por otra parte, las montañas y los lagos en México han jugado un papel fundamental en la construcción y reproducción de la cosmovisión mesoamericana prehispánica: son sitios sagrados donde residen deidades míticas con las que conviven ritualmente los descendientes de los pueblos originarios. En Tlaxcala, algunos de estos ecosistemas sagrados están decretados como Áreas Naturales Protegidas: el parque nacional “La Malinche”, el parque nacional “Xicohtencatl”, y la laguna de Acuitlapilco. Pese a tal estatus, las intensas presiones a las que están sujetos estos ecosistemas obliga a fortalecer su protección como patrimonio biocultural. Contribuyendo a este fin, este capítulo muestra la importancia biocultural que tienen los humedales y montañas en la reconfiguración de la identidad étnica de los tlaxcaltecas contemporáneos.

ABSTRACT

The mountains and lake bodies provide environmental services such as the recharge of groundwater and climate regulation. Additionally, their biodiversity provides food, fuel, and

¹⁹ Doctor en Antropología, UNAM. Profesor, Universidad Autónoma de Tlaxcala. Correo: 7roentgen@gmail.com

medicine to human societies. On the other hand, mountains and lakes in Mexico have played a fundamental role in the construction and reproduction of the pre-Hispanic Mesoamerican worldview: they are sacred sites where mythical deities reside, with which the descendants of the original peoples coexist ritually. In Tlaxcala some of these sacred ecosystems are decreed as Protected Natural Areas: “The Malinche” National Park, “Xicohtencatl” National Park, and Acuitlapilco Lake. Despite this status, the intense pressures to which these ecosystems are subject, obliges to strengthen their protection as a biocultural heritage. Contributing to this end, this research work shows the biocultural importance of wetlands and mountains in the reconfiguration of the ethnic identity for contemporary Tlaxcaltecas.

Palabras clave: patrimonio, biocultural, cosmovisión, identidad, étnica.

Introducción

Mi interés por el estudio antropológico de las relaciones sociedad-cultura-naturaleza, surge de la necesidad de comprender las relaciones económicas y simbólicas que establecen las sociedades campesinas e indígenas, con los ecosistemas en los que se desenvuelve su existencia. Por ello, desde principios del siglo XXI comencé a desarrollar investigaciones de carácter socio-ambiental entre las poblaciones nahuas asentadas en la región del parque nacional “La Malinche”, y posteriormente en otras Áreas Naturales Protegidas de Tlaxcala: la laguna de Acuitlapilco, y el Parque Nacional “Xicohtencatl” (Castro, 2008; Castro y Tucker, 2009; Castro y Calleros, 2012).

Actualmente, en el marco del proyecto denominado “*Teixhuihuan*²⁰ in tlxcallan: reconfiguraciones de la identidad étnica en Tlaxcala”, se siguen explorando las relaciones multidimensionales que sostiene la población indomestiza con las montañas y lagunas, como elementos fundamentales de su identidad étnica y persistencia cultural.

²⁰ Pedro Carrasco, siguiendo datos de Muñoz Camargo, anota: “El nombre *teixhuihuan* sugiere que se trata de un grado menor que el de *pipiltin*, relacionado con una conexión más lejana, nietos y no hijos del *teuctli* del cual se obtiene la nobleza” (Carrasco, 1974, p. 27).

1. Perspectiva teórico metodológica

Para exponer en este capítulo la importancia material y simbólica que tienen las montañas y los cuerpos lacustres entre la población indomestiza (Nutini, 1990) de Tlaxcala contemporánea, es necesario presentar al lector algunos conceptos teóricos medulares: indio/indígena, identidad étnica, territorios indios y regiones bioculturales, patrimonio biocultural, así como el procedimiento metodológico del trabajo etnográfico.

Indio o indígena: de acuerdo con Bonfil (1972), el término de “indios” o “indígenas” es una categoría de la situación colonial impuesta con la conquista española, un término discriminatorio y racista, aplicado a los descendientes de los pueblos originarios. Como pueblos indios, su destino ha estado marcado por la relación con el mundo novohispano primero, y con el Estado-Nación después.

Identidad étnica: esta condición de discriminación y explotación, sin embargo, no debe ocultar o sustituir el análisis de las características culturales que definen las identidades étnicas; identidades sincréticas soportadas en la permanencia de elementos de un “núcleo duro” cultural (López, 2001) reconfigurado a través de periodos históricos de larga duración. En este sentido y para plantear las relaciones económicas y culturales de los pueblos indios (nahua y yuhmú) tlaxcaltecas, con sus cerros y humedales sagrados, se recurre a tres marcadores culturales fundamentales:

1. La territorialidad sociocultural definida por el sentido de pertenencia a un espacio geográfico asumido como propio; un área históricamente vivida (Giménez, 2007; Barabas, 2004) que constituye un paisaje cultural (Trautmann, 1981; Serra y Salas, 2013), un territorio político (Fernández, 2006), un paisaje ritual (Broda, 2001) que relaciona la vida de los hombres con montañas como la Matlalcueyatl (Montero, 2013; Romero, 2002), el cerro Cuatlapanga o el cerro Cuauhtzin, con ríos como el Zahuapan, o cuerpos lacustres como la laguna de Acuitlapilco.
2. La memoria histórica, relacionada con un pasado común respaldado en mitos de origen y sucesos sociales relevantes transmitidos por la tradición oral. Un tiempo mítico y un tiempo histórico que rigen el calendario agrícola y el calendario ritual anual.
3. La cosmovisión, entendida como una manera particular de entender el lugar del hombre en el mundo, de relacionarse con la naturaleza y con los dioses, que incluye la existencia de una geometría sagrada articulada por los cuatro rumbos del universo, los

tres planos y el *axis mundi*, las oposiciones complementarias, la síntesis de la dualidad y el culto a las montañas sagradas (Medina, 2000).

Territorios indios y regiones bioculturales: siguiendo el concepto de región biocultural planteada por Boege (2008), se considera que la investigación etnográfica realizada en los territorios indios tlaxcaltecas está situada en dos regiones bioculturales: 1) el Parque Nacional “Malinche”; y 2) la cuenca media del río Zahuapan y los “Cerros blancos”.²¹ Sin embargo, el trabajo etnográfico –basado en la estancia *in situ*, observación directa, aplicación de entrevistas y registro de datos en el diario de campo– se realiza a nivel de comunidad, entendiendo a esta como la unidad de análisis empírico adecuada.

Patrimonio biocultural: la separación artificial de las ciencias naturales y las ciencias sociales y humanidades, ha propiciado que la naturaleza y sus ecosistemas sean vistos como entidades ajenas a los seres humanos y su cultura. Ciencias emergentes construidas de modo interdisciplinar –ecología política, historia ambiental, ecología cultural, antropología ecológica, materialismo cultural, etnoecología, antropología de la naturaleza– han estado replanteando esta relación entre las sociedades humanas y el ambiente.

Destaca también la aportación de la Escuela Mesoamericanista de la Antropología Mexicana, en cuyo seno autores como Broda (2001), y López y López (2009), afirman en sus obras que las montañas y los lagos en México han jugado un papel fundamental en la construcción y preservación de la cosmovisión mesoamericana prehispánica. En ellos residen deidades míticas a las que los humanos deben reverenciar ritualmente para atraer el agua u obtener buenas cosechas.

En este sentido, algunas montañas y lagunas decretadas por la SEMARNAT como Áreas Naturales Protegidas (ANP), así como ciertos ríos, cuevas y manantiales situados en los territorios indios de distintas regiones bioculturales de Tlaxcala, son ecosistemas sagrados que integran elementos de diversidad biológica y diversidad cultural, constituyendo el patrimonio biocultural de los tlaxcaltecas contemporáneos.

²¹ Metodológicamente el proyecto *Teixhuihuan in Tlaxcallan* propone la existencia en Tlaxcala de seis regiones bioculturales: 1) el Parque Nacional “Malinche”; 2) la cuenca media del río Zahuapan y los “Cerros blancos”; 3) el valle de Nativitas (Cacaxtla-Xochitecatl); 4) el valle de Huamantla; 5) el espolón de la Sierra nevada y los llanos de Pie grande; y 6) la Sierra de Tlaxco.

2. Resultados

Como fruto del trabajo etnográfico, la revisión documental y la revisión de la normatividad en materia ambiental, se exponen a continuación algunas consideraciones en torno a la Matlalcueyetl y el cerro Cuatlapanga, el cerro Cuauhtzin, y la laguna de Acuitlapilco.

La Matlalcueyetl y el Cuatlapanga

La Matlalcueyetl o Matlalcueitl es una montaña femenina, la volcana sagrada de la diosa Matlalcueyetl (advocación de Chalchihuitlicue-Tlaloc), con sitios de culto –*Uei Tlalocan, Apach, Atlihuahuetziatl*– donde se realizan rituales inspirados en un pensamiento mítico cuya matriz proviene de la cosmovisión mesoamericana (Castro, 2008; Castro y Tucker, 2009; Guevara, 2004; Montero, 2004, 2013; Suárez, 2009).

Es un *altepetl, tonacatepetl, y tlalocan* cuyo nombre original (Matlalcueyetl) fue sustituido por el de Malintzin primero, y por el de La Malinche después –en honor a Mallinali Tenepal y Hernán Cortés– provocando que a los tlaxcaltecas por su alianza con los españoles, se les estigmatice como traidores y “malinchistas” (Montero, 2013; Castro, 2015).

Según la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), la Matlalcueyetl es un Parque Nacional (PN) desde 1938. El decreto de creación de este PN significó en los hechos una expropiación ecológica de los territorios indígenas, y la ausencia de un plan de manejo desde 1938 hasta 2011, hizo de la Matlalcueyetl una ANP de papel (con legalidad artificial), y convirtió a los nativos que hacían carbón o cortan leña, en “delincuentes ambientales”.

En 1996 se creó un acuerdo de coordinación para la administración de las 45,852 ha del parque a cargo de los gobiernos de Tlaxcala (31,418 ha) y Puebla (14,434 ha). A estas 45,852 ha del polígono, se suman 47,000 ha del área de influencia donde habitan más de 500,000 personas radicadas en municipios y comunidades reconocidas por la presencia de población nahua: Chiautempan, Contla de Juan Cuamatzi, Mazatecochco, Teolocholco, Tetlanohcan, Cuauhtotoatla, y de población otomí en Ixtenco.

En 2012, sin consulta previa, libre e informada, la Matlalcueyetl fue ratificada como ANP con el estatus de PN. Esto no significa que en automático se frenara la deforestación, la pérdida de biodiversidad, la erosión de los suelos, amenazando la sobrevivencia de los sitios sagrados. Si los manantiales se secan, si las cuevas y el monte desaparecen, los rituales a la Matlalcueyetl

se verán en peligro, modificando la cosmovisión nativa como elemento central de su identidad cultural. En este sentido, proteger a la montaña sagrada es proteger el patrimonio biocultural de Tlaxcala.

Algo parecido se puede decir del cerro Cuatlapanga (amoroso compañero de la Matlalcueyetl) que aunque no tiene categoría de ANP, es reverenciado por la población indomestiza de los pueblos cercanos, quien considera que en su interior vive Lorenzo Cuatlapanga, una deidad capaz de asumir la forma humana. Es un espacio mágico donde se ocultan riquezas y duendes sobrenaturales que ameritan respeto e inspiran temor.

El Cuauhtzin: un iztactepetl en la región del nahui altepeme²²

En las faldas de los “Cerros blancos” (*Iztactepetl*), donde se asentaron los teochichimecas guiados por *Camaxtli*, y donde se localizan las actuales zonas arqueológicas de Tizatlán y Ocotelulco, se decretó desde 1937 la creación del Parque Nacional “Xicohtencatl”, cuyo objetivo era restaurar la vegetación natural para hacer resaltar la belleza de sus paisajes y conservar los monumentos históricos del área (DOF, 1937; Sosa, 1951). El polígono de esta ANP partía de la zona arqueológica de Tizatlán, pasaba por el Palacio de Zitlalpopoca y después de pasar por sitios como el Convento de San Francisco y el lugar donde se construyeron los bergantines, regresaba a Tizatlán. Su superficie aproximada es de 600.00 hectáreas. Está ubicado en la parte central del estado de Tlaxcala, México, entre los municipios de Tlaxcala y Totolac, y comprende dentro de sus límites a la ciudad de Tlaxcala, capital del estado (DOF, 1937; Santacruz, 2005).

Para el año 2002, ante la grave perturbación de los ecosistemas por los efectos del crecimiento poblacional y la urbanización, Vicente Fox, el Presidente de México en turno, presentó una propuesta de decreto de derogación del PN “Xicohtencatl” por no cumplir con los objetivos de conservación de la biodiversidad.

A inicios de la segunda década del siglo veintiuno, el interés del gobierno estatal por desarrollar el turismo cultural como mecanismo de captación de recursos económicos ha reactivado el interés por las exploraciones arqueológicas en los “Cerros blancos” localizados

²² Vid. Lienzo 1 de *Tepeticpac*, en Aguilera, Carmen (1998), *Lienzos de Tepeticpac*, Gobierno del estado de Tlaxcala.

al norponiente del PN “Xicohtencatl”, específicamente en el cerro Cuauhtzin, cuya mayor superficie pertenece a la comunidad de Tepeticpac, municipio de Totolac.

Quizá estas exploraciones derivadas de los intereses económicos y culturales permitan la protección de este cerro sagrado, donde los especialistas rituales reconocen la presencia de entidades espirituales –duendes, serpientes fantásticas– como patrimonio biocultural de Tlaxcala.²³

La laguna de Acuitlapilco y la cuenca de Xochitototla

Atlahapa, Acuitlapilco, Tlacoachcalco, Xiloxotla, son asentamientos tlaxcaltecas culturalmente vinculados a un humedal, a un vaso lacustre conocido como la laguna de Acuitlapilco, situado en las faldas orientales de la Matlalcueyetl. Esta asociación forma parte del complejo montaña-laguna-pueblos, característico del pensamiento mesoamericano (Broda, 2001; López y López, 2009). De propiedad comunal en el siglo XIX, la laguna de Acuitlapilco pasó a ser propiedad privada de utilidad pública en 1923 y propiedad federal en 1939. Abarcaba 180 ha en 1896, y la profundidad alcanzaba 10 metros. En 1901 tenía 143 ha y a principios de 1990 solo quedaba un relicto en terrenos de Atlahapa (González, 2008, p. 112).

La Comisión Nacional del Agua (CONAGUA) intentó demarcar la zona federal en 1983 y 2010 (1,708.6 m de largo x 833.19 m de ancho), pero algunos vecinos de los pueblos ribereños –especialmente de la comunidad de Acuitlapilco y Tlacoachcalco– se opusieron, pues estaban tratando de desecarla para repartirse lotes donde edificar casas-habitación.

Ante esta amenaza,²⁴ en 1995 la Coordinación General de Ecología del Gobierno del Estado de Tlaxcala, propuso convertirla en ANP planteando que este vaso lacustre es un valioso humedal continental que permite la recarga de los mantos freáticos, regula el microclima, es hábitat de flora y fauna silvestre, lugar de descanso y anidación de aves migratorias, permite la pesca y la cacería, así como la siembra en chinampas y camellones.

A la fecha, la problemática de la laguna de Acuitlapilco está lejos de ser resuelta: han surgido nuevos activistas como los *Patos Verdes*, de Atlahapa, que tratan de protegerla y ambientalistas de Xiloxotla, que han abierto cauces para que llegue agua al vaso, pero

²³Fuente: Trabajo de campo, verano del 2018.

²⁴ En México, diversos humedales continentales han sido desecados (Texcoco, Chalco) o han tratado de desecarlos (Cuitzeo en Michoacán, Chapala en Jalisco, Cuatro Ciénegas en Coahuila).

enfrentan la ambición de personas de Acuitlapilco que tratan de seguir especulando con los terrenos desecados.

La laguna de Acuitlapilco, que formó parte de la cuenca Xochitototla, y donde la gente recuerda el mito de su dueña, la *xihua xochitlacuitlapilli* (Rodríguez, 2013), es parte fundamental del patrimonio biocultural de Tlaxcala; entidad que no abunda en humedales continentales naturales.²⁵

Discusión

Las montañas y humedales en Tlaxcala –dando continuidad a la tradición cultural mesoamericana y como parte de sus territorios históricamente reconocidos– siguen presentes en la cosmovisión, mitos y ritos de las comunidades indomestizas contemporáneas: son parte del núcleo duro de su identidad.

Si se quieren conservar estos ecosistemas sagrados como parte del patrimonio biocultural, es necesario: a) impulsar el respeto a los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA) de los pueblos indígenas; b) consultar a los pueblos nahua y yuhmú sobre el destino de la Matlalcueyetl; c) proteger al cerro Cuatlapanga; d) regular el manejo de los *Iztactepetl* –especialmente del cerro Cuauhtzin– localizados en territorio de los *nahui altepeme* y en los límites del PN “Xicohtencatl”; y e) rehabilitar y restaurar la laguna de Acuitlapilco y la microcuenca Xochitototla.

Es una tarea compleja, un verdadero reto para los científicos de las ciencias naturales y las ciencias sociales: a los primeros les interesa la conservación de la biodiversidad, a los segundos la protección de la diversidad cultural. Todos debiéramos unir esfuerzos por preservar las montañas y los humedales, entendidos como un patrimonio biocultural no solo de la *matria* tlaxcalteca, sino de la madre patria de todo México.

Bibliografía

Aguilera, C. (1998). *Lienzos de Tepeticpac. Estudio iconográfico e histórico*. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala.

²⁵ La laguna de Atlangatepec, por ejemplo, es una presa artificial carente de sacralidad, mito y rituales, y está sometida a una creciente contaminación que amenaza su conservación física y biológica.

- Barabas, A. (Coord.). (2004). *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones (Vol. IV)*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Boege Schmidt, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y la agrobiodiversidad en territorios indígenas*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Bonfil Batalla, G. (1972). *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Broda, J. (2001). *La montaña en el paisaje ritual*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Carrasco, P. (1974). Los linajes nobles del México antiguo. En Broda, J., Carrasco, P. y Broda, J. *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica*. (pp. 19-66). México: SEP/ INAH.
- Castro Pérez, F. (2008). Las montañas: locus sagrado y fábricas de agua. En Lorea Chávez, M. Stanislaw, I. y Cabrera, R. *Paginas en la nieve. Estudios sobre la montaña en México*. (pp. 119-130). México: INAH/CONACULTA.
- Castro Pérez, F., & Calleros Rodríguez, H. (2012). La laguna de Acuitlapilco. Hermeneútica de su desecamiento y rutas para su rescate. En S. e. Vargas Velázquez, *Los conflictos por el agua en México: caracterización y prospectiva* (págs. 113-149). México: Conamexphi/IMTA/UAE Morelos.
- Castro Pérez, F. y Tucker, T. (2009). *Matlalcueyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*. México: El Colegio de Tlaxcala/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Mesoamerican Research Foundation.
- Castro Pérez, F. y Tucker, T. (2015). Matlalcueyetl / Malintzin: mito, historia y naturaleza de una volcana sagrada. En *México: tierra de volcanes y montañas*. (pp. 77-101). México: ENAH/INAH.
- Diario Oficial de la Federación (DOF) (17 de noviembre 1937). *Decreto que declara Parque Nacional, los monumentos históricos de la ciudad de Tlaxcala y sus contornos*. México: Secretaría de Gobernación.
- Fernández Christlieb, F. y García Zambrano, A. J. (2006). *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Giménez, G. (2007). Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. En *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. (pp. 115-148). México: CONACULTA/ITESO.
- González Jácome, A. (2008). *Humedales en el suroeste de Tlaxcala. Agua y agricultura en el siglo XX*. México: Universidad Iberoamericana.
- Guevara Hernández, J. (2004). Territorio simbólico, procesiones y peregrinaciones de nahuas y yuhmú (otomíes) de Tlaxcala. En Barabas, A. *Diálogos con el territorio (Vol. 4)*. (pp. 163-230). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- López Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En Báex-Jorge, F. y Broda, J. *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. (pp. 47-64). México: CONACULTA/FCE.
- López Austin, A. y López Luján, L. (2009). *Monte sagrado y Templo Mayor: el cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*. México: UNAM/INAH.
- Luna Ruíz, J. (2007). *Nahuas de Tlaxcala*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Medina, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montero García, I. A. (2004). *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*. México: CONAFOR/SEMARNAT.
- Montero García, I. A. (2013). *Matlalcueye. El volcán del alma tlaxcalteca*. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/SEP-Tlaxcala/Mesoamerican Research Foundation.
- Nutini, H. y Barry, I. (1990). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista.
- Rodríguez Flores, E. (2013). *Acuitlapilco. Cambio cultural y crisis*. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/SEP Tlaxcala.
- Romero Melgarejo, O. (2002). *La Malinche. Poder y religión en la región del Volcán*. México: Universidad Autónoma de Tlaxcala.
- Santacruz García, N. (2005). *El Parque Nacional Xicohtencatl. Áreas verdes, y arbolado urbano*. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/CONACYT.
- Serra Puche, M. C. y Salas Quintanal, H. (2013). *Atlas del Paisaje Cultural del Estado de Tlaxcala*. México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/ITC-CONACULTA.

- Sosa, A. (1951). *Parque Nacional Xicohtencatl*. Tlaxcala, México: Secretaría de Agricultura y Ganadería/Dirección General Forestal y de Caza.
- Suárez Cruz, S. (2009). Matlalcueye: una montaña sagrada en el valle poblano tlaxcalteca. En Castro Pérez, F. y Tucker, T. *Matlalcueyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo (Vol. Tomo I)*. (pp. 335-355). México: El Colegio de Tlaxcala/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Mesoamerican Research Foundation.
- Trautmann, W. (1981). *Las transformaciones en el paisaje cultural de Tlaxcala durante la época colonial*. Weisbaden, Alemania: Steiner.

PATRIMONIO CULTURAL: EL “PEPENADO”, ELABORACIÓN TEXTIL EN IXTENCO, TLAXCALA

Laura Bety Zagoya Ramos²⁶

RESUMEN

El presente capítulo expone algunas de las técnicas tradicionales textiles, así como sus distintas representaciones simbólicas, plasmadas en los bordados que son elaborados por mujeres de la comunidad de San Juan Ixtenco, Tlaxcala, dignas representantes de la identidad cultural de los otomíes, profundamente vinculada al pasado. A través de la recopilación de información y datos etnográficos, se plantea documentar dichas prácticas textiles tradicionales, que son parte del patrimonio intangible del estado de Tlaxcala.

ABSTRACT

The present chapter exposes some of the traditional textile techniques, as well as their different symbolic representations, reflected in the embroidery that are made by women from the community of San Juan Ixtenco, Tlaxcala; serving as a reflection of the cultural identity of the Otomi, deeply linked to the past. Through the compilation of information and ethnographic data, it is proposed to document these traditional textile practices, which are part of the intangible heritage of the state of Tlaxcala.

Palabras clave: patrimonio, cultural, pepenado, textiles, Ixtenco, Tlaxcala.

²⁶ Doctora en Estudios Mesoamericanos, UNAM. Licenciada en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Tlaxcala. Correo: laurazagoya@yahoo.com.mx

Introducción

A los pies del volcán Matlalcuéyetl (ver Foto 1), ubicado entre los estados de Puebla y Tlaxcala, existe una tradición proveniente de la cultura nahua, en el lado occidente; y otomí, en el lado suroriente, en la confección de vestiduras en textiles y bordados, respectivamente. Entre las expresiones más sobresalientes por su calidad, originalidad y significado, se encuentran los bordados en pepenado y el trabajo en telar de cintura, creados por habitantes del municipio de San Juan Ixtenco, en el estado de Tlaxcala (ver Foto 2). Tradicionalmente, su confección incluye blusas y camisas de manta, así como ceñidores, principalmente con motivos naturales, fitomorfos y, en menor medida, antropomorfos (Mariaca y Robins, 2007), que hacen alusión a la relación existente entre el pueblo otomí y su cosmovisión con el mismo volcán y las especies que habitan en él. Estas obras de arte no solo son prueba fehaciente de la forma en la que la comunidad otomí piensa y ve al mundo, reflejo de su tradición cultural, sino que su comercialización se ha convertido en una forma de subsistencia económica. La incursión del bordado en pepenado y, en general, de todo elemento que forme parte de la categoría de artesanía como una oferta en el mercado extenso, invitan a reflexionar sobre la importancia que guardan los recursos de los pueblos indígenas, y particularmente del pueblo otomí, en materia de patrimonio cultural (Bayona, 2013).

Foto 1. Montaña Matlalcuéyetl



Fuente: Fotografía tomada por Laura Bety Zagoya Ramos (LBZR).

Foto 2. Plaza principal de la comunidad de San Juan Ixtenco, Tlaxcala



Fuente: Fotografía tomada por Laura Bety Zagoya Ramos (LBZR).

El presente capítulo forma parte de un proyecto realizado en el municipio de San Juan Ixtenco, e integrado por docentes, estudiantes y egresados de la Licenciatura en Antropología de la Universidad Autónoma de Tlaxcala. En este se abordan algunas de las permanencias y transformaciones de algunas de las técnicas tradicionales textiles, así como sus distintas representaciones simbólicas, plasmadas en los bordados que son elaborados por las mujeres de la comunidad. A través de la recopilación de información o datos etnográficos, en colaboración con bordadoras de la comunidad que no han sido convocadas a participar en otros proyectos de registro, se plantea documentar dichas prácticas textiles tradicionales, que son parte del patrimonio intangible del estado de Tlaxcala. Los cambios ayudan a nutrir la propuesta de estas expresiones como reflejo de la identidad cultural de los otomíes, vinculándose profundamente al pasado.

1. Historia e identidad

Ubicado en la ladera suroriental del volcán Malintzi o Matlalcuéyatl, San Juan Ixtenco es considerado como el último bastión otomí del estado de Tlaxcala. En él han logrado convivir las tradiciones precolombinas e hispánicas con las expresiones de la modernidad, ya sea en la religión, tradiciones, gastronomía y artesanías.

De todas las expresiones artesanales indígenas, la herencia textil resulta particularmente llamativa, haciendo énfasis en esta ocasión en la técnica de tejido conocida como pepenado y en el telar de cintura, con los que se producen los motivos para blusas, camisas y los ceñidores, con los que las mujeres locales sujetan el enredo de su traje tradicional. La técnica del pepenado es considerada como “una puntada que corre sobre un fondo llano o plisado” (Sayer; como se citó en Huckert, 2008, p. 133), que

se caracteriza hoy en día por ser bordados en ‘negativo’, de animales estilizados sobre un fondo blanco. Es decir, el motivo no es bordado con el hilo, sino que se forma con las partes de la tela dejadas en blanco (Sayer; como se citó en Mariaca y Robins, 2007, p. 19).

Según Huckert (2008), es “un bordado de aguja sobre tela de algodón manufacturada en máquinas textiles. Se trata de coser en pliegues, los cuales se tienen que contar” (p. 133). A estas referencias habría que agregar que se realiza sobre telas de manta y de popelina. Para esta técnica debe rayarse la tela con la aguja y para crear los motivos se debe llevar una cuenta de los espacios en blanco que deben quedar en la tela. El segundo, el telar de cintura o de otate, dispone de dos extremos que no cuentan con un marco para colocarlo, resolviéndolo al atar uno de ellos a una parte fija (a un árbol o muro), y el otro lado se amarra a la cintura de la tejedora, quien con destreza manipulará los hilos para hacer ceñidores o cintas bordadas que se elaboran al montar hilos de dos colores sobre el telar, contándolos en pares para ir bordando sobre el telar las figuras que los artesanos previamente han diseñado.

Intentar rastrear el origen del pepenado en la memoria de la población resulta una labor complicada. Autores como Huckert (2008) señalan que durante su trabajo de campo, la referencia a lo prehispánico es ambigua, debido a que sus informantes señalaban tres posibles explicaciones: una sobre su supuesto origen español –y de la que se desprende la hipótesis de que el pecho de las blusas posiblemente sería una adaptación del cuadrete de pecho que tienen los huipiles–; otra sobre la imitación que hicieron las mujeres otomíes de la Malinche, quien portaba una camisa de pepenado y se encontraba bordando en telar de cintura su ceñidor y su rebozo (prendas de origen español) –versión que omite el detalle del trabajo de aguja–; y una última, en la que los diseños provienen de la sombra que produce el volcán tras salir o caer el sol.

Lo que sí han podido afirmar los autores en esta materia, es que “la vestimenta era reglamentada porque se le consideraba registro señalético de identidad social [...]. Las figuras que adornaban la vestimenta prehispánica eran pictogramas ya que se leían” (Huckert, 2008, pp. 152-154). Cabe señalar que las bordadoras toman como referencia las muestras que les legaron sus antecesoras, lo cual confiere cierta continuidad y antigüedad a los diseños –en este punto es preciso aclarar que la presencia masculina en la creación de los bordados en pepenado sí existe, pero es mínima hasta donde nos lo indican los registros, figurando los nombres de Guillermo Aparicio Flores, Joaquín Aparicio Gavi y Héctor Melchor Gavi (Mariaca y Robins, 2007), quienes han incursionado en estas prácticas debido a situaciones que comprometían su capacidad laboral–. Se ha constatado que estos ejemplares pueden ser organizados en muestrarios, algunos de ellos con una antigüedad mayor a los 60 años (ver fotos 3 y 4). Esto no significa que ignoren la demanda del mercado, a la que han mantenido atención en los últimos años: cuando encuentran un tema nuevo, lo interpretan y lo reproducen en sus diseños. Podría decirse que, en realidad, no siguen un esquema o patrón general, debido a la búsqueda de reconocimiento e integración cultural y de identidad étnica (Huckert, 2008).

Foto 3. Patrón de bordado de pepenado de San Juan Ixtenco, Tlaxcala



Fuente: Fotografía tomada por Laura Bety Zagoya Ramos (LBZR).

Foto 4. Patrón de bordado de pepenado de San Juan Ixtenco, Tlaxcala, datado entre los siglos XVIII y XIX



Fuente: Fotografía tomada por Laura Bety Zagoya Ramos (LBZR).

La complicación sobre el rastreo de su origen aumenta si traemos a colación la pugna que durante siglos ha existido con el municipio de Huamantla, colindante por el lado noroccidente, que se extiende en ámbitos que rebasan lo cultural (Mariaca y Robins, 2007). Dicho municipio ha buscado, sin éxito, atribuirse como propias algunas de las expresiones que comúnmente se le reconocen a Ixtenco, como los cuadros de semillas y la técnica de pepenado. No obstante, el poco éxito de esta intención se debe en parte a la influencia aplastante de la cultura europea en el municipio de Huamantla.

Las expresiones del pueblo otomí, en el caso de la tradición textil, se dibujan mediante motivos que hacen referencia al volcán La Malinche, de género femenino y protagonista en la geohistoria y meteorología de Tlaxcala (Huckert, 2008). En concordancia con la literatura, se ha podido observar que los motivos a los que más se recurre en la elaboración de los bordados en pepenado son las cañadas, los caminos de la montaña, la cabeza de la montaña, los diseños de tres picos, las estrellas en forma de rombos, los adornos en “X”, los cerros, los signos de montaña teotihuacana, el escudo nacional, el diseño de extensión de agua y de la piedra grande, los diseños en *cacamaliuhqui* y *cocol*, las guías y ramales, las flores de nochebuena, las uvas,

las fresas, los tejocotes, la nuez, las aves de corral y las águilas, los conejos, los venados y perros (Huckert, 2008); a los que sumaríamos, por el momento, motivos en forma de cruz, y algunos similares a la disposición de la planta del trigo. Los colores que predominan en la creación de los motivos son en su mayoría el rojo, azul y negro, que hacen referencia a la montaña, al igual que el color de las camisas (Huckert, 2008). También se ha documentado el consenso que existe sobre los significados de los diseños, a pesar de que los testimonios de algunas personas oriundas del municipio nos permiten conocer el proceso de transformación por el que ha pasado esta técnica, donde las bordadoras aprendices modifican los nombres, lo que conlleva en ocasiones a la pérdida del referente original (Huckert, 2008).

De ahí la importancia de la labor de las diferentes dependencias a escala nacional, estatal y local, así como de centros de investigación y documentación, para resguardar las técnicas y motivos centenarios (Méndez, 2010). Para el año 2014, un 29% del total de artesanos registrados en el municipio se dedicaba al bordado en pepenado, y un 11% al tejido de ceñidores en telar de cintura; y del primer porcentaje, un 84% eran mujeres (Dirección de Cultura de Ixtenco, 2014); muy a pesar de las buenas intenciones detrás de las decisiones para documentarlos, esta herencia se ve enfrascada y detenida en el tiempo, al encontrarse en un proceso de selección que refuerza algunos de los estereotipos de los pueblos indígenas, en lo que respecta a lo considerado como apto para comercializar, y a determinadas actitudes y expresiones que deben ser manifestadas por los artesanos, como portar la vestimenta tradicional, principalmente en el caso de las mujeres.

Las bordadoras encuentran en estos espacios una oportunidad para poder desenvolverse económica y socialmente; empero, muchas de las mujeres en etapa adulta, de forma consciente o inconsciente, llegan a reproducir y reforzar los roles que se asignan conforme al sexo y al grado de formación académica. Respecto al aprendizaje del bordado, se han documentado casos en los que la edad ideal para hacerlo no superaba los 15 de años de edad –considerándose como tardío si los rebasaban–, pero la formación escolar de muchas de estas mujeres no superaba el nivel básico; esta labor se produce a la par de la realización de las actividades domésticas, lo que en estudios de género se conoce con el nombre de feminización de la pobreza (Araiza, 2006), que es la asignación de una doble jornada. Frente a esta situación, las nuevas generaciones optan por un camino que empata –o incluso que fractura– el modelo tradicional con la influencia moderna, como en el caso de Doña Rosy, quien es profesional en educación y madre de dos varones menores de 15 años.

2. Educación y globalización: los caminos de la transformación

En los últimos años, la conexión del poblado con ciudades y los ciudadanos de los estados de Tlaxcala y Puebla, ha permitido una diversificación del nivel socioeconómico de la población. Según estadísticas extraoficiales (Hernández, 2014), en el estado de Tlaxcala, el municipio de Ixtenco es el que cuenta con el mayor número de trabajadores profesionales en relación al total de sus habitantes, lo que se refleja en la edificación de una clase media en la comunidad. La magnitud de la modificación en el perfil socioeconómico se manifiesta, por un lado, en la alteración en los patrones de construcción de los hogares en la comunidad y en los servicios con los que cuentan; y por el otro en la aceptación y realización de festividades religiosas, donde la inversión para cubrir los gastos es cuantiosa. Las señoras Rosy y Lupita han dado cuenta de ello en sus testimonios. Una de ellas de profesión docente y la otra una mujer mayor, con la voluntad de colaborar con la comunidad mediante la aceptación de cargos religiosos, como la mayordomía de *Corpus Christi*.

Algunas jóvenes del lugar logran armonizar sus actividades escolares con otras, como el aprendizaje del bordado. Un caso particular es el de Ana Cecilia, una joven que ha dirigido su pasión por el mundo de la moda hacia las enseñanzas que su madre le ha brindado sobre el arte del pepenado, realizando una serie de innovaciones en las que incorpora nuevos materiales en tipos de tela, colores de tela e hilo y tipos de hilo, así como nuevos motivos. Encontramos, por ejemplo, las telas de chifón, en colores que no se limitan al blanco y al negro, sino que conforme lo marcan las tendencias de la temporada y las solicitudes de sus clientes, puede incursionar en colores como el coral y diferentes tonalidades de azul, etcétera, creando combinaciones con hilos en tonos brillantes y colores como el dorado, verde esmeralda, coral, naranja, etcétera, y que se conjuntan en motivos que buscan la armonía estética con las formas tradicionales, o que también se pueden acompañar con nuevos motivos, como es el caso de los cisnes formados con chaquira translúcida. Lo anterior puede resumirse con un comentario de Ana, quien muestra su interés por introducir en la lógica de la aceptación del mercado la artesanía del pepenado, acentuando como muchas de las mujeres bordadoras de la región el nombre de su comunidad, al destacar la adscripción identitaria:

“De hecho, a Ixtenco lo determinan como a un pueblo un poco tímido en el hecho de utilizar sus colores porque si llega a otros municipios, son más coloridos a más no poder” (Entrevista a Ana).

Al intentar analizar el discurso dentro de este fragmento es posible suponer que, de forma inconsciente, esta joven hace un cuestionamiento hacia el manejo del contenido de este tipo de bordado, pues algunos autores destacan que la continuidad de los motivos y sus características se deben a que las personas mayores no han cedido a las presiones provenientes de otros flancos (Mariaca y Robins, 2007).

Es importante resaltar el impacto que tuvo en la comunidad ixtenguense el caso de plagio en una comunidad mixe del estado de Oaxaca por parte de una diseñadora francesa, Isabel Marant, quien negaría rotundamente contar con la patente del diseño de la blusa tradicional que se produce en esa región. A partir de esta noticia que se extendió como “fuego en yesca”, en Ixtenco se acentuó el interés por parte del gobierno local y de la sociedad civil de generar mecanismos para la difusión de las piezas artesanales, su preservación y su reconocimiento como productos provenientes de dicho municipio. Las bordadoras anteponen los intereses de la comunidad a todo posible reconocimiento y beneficio personal, al solicitar que toda documentación de motivos y diseños se atribuyan a la comunidad, aunque los créditos no sean dirigidos a un particular.

Un mecanismo para preservar el patrimonio textil del pepenado son las cooperativas, en las que el ámbito económico juega un papel clave. Estas redes de organización básicamente se centran en la colaboración de un grupo de mujeres para generar ingresos con los cuales podrán seguir produciendo sus bordados. Puede hablarse, en primer lugar, de un empoderamiento en el que las mujeres paulatinamente modifican la división sexual del trabajo, debido a que atraviesan la línea tradicional que separa lo masculino de lo femenino, pues al ingresar al mercado productivo se convierten en suministradoras de ingresos, lo que les permite tomar decisiones sobre los recursos económicos adquiridos; y entre lo público y lo privado, debido a que sus potencialidades y aptitudes ya no solo son visibles en el hogar, ya que demuestran su capacidad organizativa con otras mujeres y consigo mismas en lo que respecta a la distribución de sus tareas. En este último punto podríamos remitirnos a la discusión existente sobre la división entre público/privado-trabajo/hogar, donde autores señalan que en realidad dichas limitantes no son claras, pudiendo establecerse relaciones entre lo público y el hogar, y lo privado con el trabajo (Rodríguez; como se citó en Araiza, 2006). Otro mecanismo para el comercio del pepenado –y otras producciones ixtenguenses– son los tianguis, para los que se conforman grupos o se trabaja de manera individual. Ejemplo de estos tianguis lo podemos encontrar en el “Tianguis artesanal Ixtenco”, en el que participa la señora Lupita junto con su familia,

bajo el nombre de “Artesanías Torres”. La competitividad de estos comercios se traduce en la necesidad de buscar nuevos medios para publicitarse, y en el caso de doña Guadalupe (ver Foto 5) pudimos constatarlo por la introducción de publicidad en lonas o mantas, una de ellas colocada en el interior de su residencia, así como otros medios como una página en Facebook (/Arte Lupita), una dirección de correo electrónico (arte_lupitaoar@hotmail.com) y un número telefónico para el contacto con la artesana. La utilización de la tecnología también se muestra en los intentos por contar con un registro-copia de los patrones heredados por sus antecesoras, sirviendo como auxiliares los equipos de cómputo y de impresión, sobre todo aquellos que cuentan con un escáner.

Foto 5. Trabajo etnográfico con bordadoras originarias de San Juan Ixtenco, Tlaxcala



Fuente: Fotografía tomada por Laura Bety Zagoya Ramos (LBZR).

Es así que cualquier forma de insumo para la producción de las blusas con bordados es racionalizado por las bordadoras. Sea tela, hilo o el mismo bordado, debe usarse con medida para no perder la inversión total, como lo demostró la señora Rosy. En una ocasión, con el propósito de confeccionar una camisa con motivos de pepenado para uno de sus hijos, comenzó a bordar sin percatarse de un error de cálculo que resultó en una tira de bordado fruncida. Tras analizar y realizar varias pruebas, decidió añadir la tira a una blusa en color blanco que ella misma confeccionó. Las decisiones sobre el manejo del comercio del pepenado también las dirigen hacia el público consumidor, realizando una categorización para poder contar con una

oferta más acertada de sus productos; los criterios en los que pueden basarse son fisonómicos, étnicos y económicos. En el caso del turismo nacional y extranjero, suelen ofrecerse bordados y modelos más complejos y variados que van acordes con las tendencias de la moda; ello implica, evidentemente, un mayor costo de tiempo e inversión, lo que se refleja en el precio final para el consumidor.

Comentarios finales

Tras haber realizado esta somera revisión, podemos percatarnos que la importancia del bordado de pepenado no solo reside en el aspecto económico, ya que se ve más expresada en el cultural, tanto en las formas tradicionales como en los motivos más recientes, vislumbrando así la amplia capacidad de adaptación y organización de la comunidad. Esta misma capacidad de adaptación resulta particularmente llamativa en lo que respecta al manejo de los roles de género, los cuales, si bien no se han transgredido, sí se han modificado; hacer frente a la feminización de la pobreza debería ser considerado como uno de los problemas ejes a resolver en las políticas culturales que abordan las formas de empleo por la comercialización de los espacios y productos locales indígenas, en colaboración con otras instancias gubernamentales que fundamenten la propuesta en materia de género (Pérez *et al.*, 2019).

De este modo, el primer acercamiento nos ha dejado un cúmulo de preguntas que se buscará resolver con el avance del proyecto de investigación. Una de ellas es la constatación de la bibliografía existente que versa sobre el simbolismo para la comunidad de los motivos del pepenado, las interpretaciones que cada artesana hace de ellos, y la forma en la que se plasman ambas en los bordados. Se procurará documentar las permanencias y las discontinuidades existentes que se presentan, como ejemplo singular, en el caso de la función de los motivos en pepenado, que ya no servirían exclusivamente para ser leídos dentro de su carácter indicativo geográfico (Huckert, 2008), o en todo caso para ser leídos, sino que su función estética podría ya haber rebasado lo estrictamente funcional.

Ahondar en el carácter económico de la creación de pepenado resulta muy importante, debido a que es una alternativa de sobrevivencia para muchas familias en la región que se suma a otras tareas laborales. Pareciera ser que la bibliografía existente no ha multiplicado estos esfuerzos de manera satisfactoria, toda vez que su importancia también yace en que esta expresión cultural se vuelve un imán para el turismo local, nacional y extranjero, que beneficie,

no solo a la producción de bordado en pepenado, sino también a la producción de recursos que emplean semillas como el maíz, de otras artesanías como los cuadros de semillas y, en general, del comercio local. Si la vertiente del presente gobierno estatal vira en dirección al desarrollo local por el incremento de turismo, este debería ser un tema sobre la mesa de carácter urgente en materia económica y cultural (Flores, 2020).

Bibliografía

- Araiza, A. (2006). *Las mujeres indígenas en México: un análisis desde la perspectiva de género*. México: Dirección de Cultura Ixtenco/Diagnóstico cultural.
- Arte Lupita Torres, D. E. (s.f.). Recuperado de: <https://www.facebook.com/Arte-Lupita-torres-109640240585486>
- Bayona, E. (2013). Textiles para turistas: tejedoras y comerciantes en los Altos de. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 11(2), 371-386.
- Flores, J. (2020). Mercancías únicas. La fantasía ideológica de la producción de textiles artesanales. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, (1), 49-60.
- Hernández, M. (2014). *Otorgamiento de reconocimiento oficial al pueblo de San Juan Ixtenco, Tlaxcala como el último reducto de la cultura otomí en el altiplano tlaxcalteca*. Recuperado de: <http://miguelhernandezperiodista68.blogspot.mx/2014/04/otorgamiento-dereconocimiento-oficial-hlml>
- Huckert, C. (2008). El traje otomí de San Juan Ixtenco, Tlaxcala en la lógica mesoamericana de las montañas. *Estudios de Cultura Otopame*, 6(1), 123-166.
- Mariaca, R. y Robins, W. (2007). *El pepenado: una tradición otomí del bordado en San Juan Ixtenco*. Tlaxcala, México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Colegio de Historia de Tlaxcala/Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.
- Méndez, P. (2010). La identidad indígena y sus textiles: estrategias de una política económica en la provincia de Chubut. *Mundo Agrario. Revista de Estudios Rurales*, 20(10), 1-24.
- Pérez Bustos, T., Chocontá-Piraquive, A. y Rincón-Rincón, C. (2019). Hacerse textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles. *Tabula Rasa*, 32, 249-270.

**PANORAMAS SOCIO-HISTÓRICOS DEL
PASADO-PRESENTE TLAXCALTECA**

PANORAMA HISTÓRICO DE LOS APELLIDOS NAHUAS DEL TERRITORIO DE TLAXCALA

Hugo Zacapantzi Quintero²⁷

RESUMEN

En este capítulo se presenta un panorama del devenir histórico de los apellidos nahuas del territorio de Tlaxcala a través del estudio de padrones, censos y otros registros, desde el periodo colonial hasta la segunda década del siglo XXI. En primera instancia, se recopiló una base de datos representativa de los apellidos autóctonos tlaxcaltecas para luego proceder a un examen cualitativo que permita diferenciar los caracteres específicos de los antropónimos nahuas de Tlaxcala, con respecto a los existentes en otras regiones del país, a modo de dilucidar las causas histórico-sociales que singularizan y dotan de una identidad cultural a Tlaxcala en el plano de la antroponimia.

ABSTRACT

This research presents an overview of the historical evolution of the Nahuatl surnames on the Tlaxcala territory through the study of registers, censuses and other types of records, from the colonial period to the current times. It is intended, in the first instance, to compile a representative database of the native Tlaxcalan surnames and then proceed to a qualitative examination and a comparative analysis that allows differentiating the specific characters of the Nahuatl anthroponyms of Tlaxcala regarding those existing in other regions of the country

²⁷ Licenciado en Historia, Universidad Autónoma de Tlaxcala. Correo: huitziquitl@hotmail.com

to elucidate the historical-social causes that singularize and endow Tlaxcala with a cultural identity in anthroponymy studys.

Palabras clave: antroponimia, toponimia, registros, identidad cultural, Tlaxcala.

Introducción

El estado de Tlaxcala, como pocas regiones del país, resguarda un número considerable de antropónimos en lengua náhuatl, muchos de los cuales son exclusivos de dicho territorio. Aunado a lo anterior, existe una alta frecuencia de antropónimos autóctonos entre la población tlaxcalteca; aproximadamente el 10% de la misma porta un apellido en lengua náhuatl. La situación se torna relevante si consideramos que, a lo largo de los siglos XX y XXI, el náhuatl en el territorio tlaxcalteca ha ido en menoscabo, a diferencia de los apellidos en dicha lengua.

El análisis realizado en investigaciones previas (Zacapantzi, 2020) ha permitido constatar la presencia de muchos de los actuales apellidos nahuas en Tlaxcala desde el siglo XVI, por lo que en este estudio se maneja la hipótesis de que su persistencia a lo largo de los siglos ha sido producto del especial devenir histórico de la región. No obstante, considero necesario subrayar que la hipótesis sostenida aquí se aleja bastante de las argumentaciones tradicionales que señalan como causa primordial de esta pervivencia, los privilegios otorgados por la Corona por la participación tlaxcalteca en la conquista, pacificación y poblamiento de diversas regiones de la Nueva España; toda vez que dichas tesis conceden una mayor relevancia al papel jugado por las autoridades españolas en la validación de las prácticas antroponímicas, y minimizan la iniciativa de la población nativa en lo referente a la adopción del sistema europeo de transmisión de apellidos como medio de legitimación de los linajes nativos a los que pertenecían los miembros de la sociedad tlaxcalteca. De este modo, la población autóctona haría uso de un sistema de nominación foráneo para reivindicar sus derechos políticos y económicos.

En el caso de Tlaxcala, este tipo de prácticas reivindicativas sería utilizado por miembros de casi todos los estratos de la población, desde los nobles hasta los macehuales.²⁸ El objetivo de esta investigación es distinguir estas de singularidades con base en la clasificación de los apellidos nahuas de Tlaxcala y de otras regiones de México en dos grandes grupos: aquellos

²⁸ Los macehuales, o en náhuatl *macehualtin*, eran los individuos pertenecientes a aquel sector de la sociedad nahua cuya subsistencia dependía primordialmente de la agricultura.

cuyo origen es un topónimo, es decir, que hacen referencia a un lugar, y aquellos cuyo origen es un patronímico, que aluden al nombre de un individuo.

1. Devenir histórico de los apellidos nahuas de Tlaxcala

Durante el siglo XVI, a pocas décadas de la llegada de los españoles, los nombres en lengua náhuatl eran aún muy comunes. Las informaciones mostradas en los padrones de Tlaxcala atestiguan que la mayor parte de los individuos conservaban su antropónimo nahua (Rojas, 1987). A principios del siglo XVII, el proceso de aculturación se presentaba ya con matices. Para 1615 más del 50% de los vecinos de las comunidades inmediatas a la ciudad de Tlaxcala habían abandonado el uso de antropónimos nahuas, aunque en la medida que las comunidades se distanciaban de la ciudad, la proporción de apellidos en lengua nativa aumentaba (Zacapantzi, 2020, pp. 78-80).

Un factor importante que incide en el abandono o preservación de los apellidos en el periodo colonial es su uso político. Al respecto, Chance, en sus trabajos sobre el *altepetl* de Santiago Tecali, detecta que en dicho pueblo “Todos los caciques del siglo XVIII usaban solo apellidos españoles. Algunos individuos acostumbraban adoptar todos los apellidos de los cacicazgos sobre los que reclamaban derechos” (Chance, 2001, p. 38). La adopción de apellidos españoles por parte de caciques fue una práctica que se intensificó, sobre todo a finales del mismo siglo XVIII. Inicialmente, los caciques usaban como apellido el nombre de algún ancestro de cuyo vínculo pudieran obtener algún beneficio económico, por ejemplo, aduciendo que procedían del linaje de algún noble prominente que hubiera prestado servicios a la Corona durante la Conquista. A la larga, los caciques refinaron aún más sus estrategias políticas mediante la adopción de apellidos españoles que reflejaran su posición social, la cual ostentaban por encima del resto de la población nativa (Zacapantzi, 2020).

Los miembros de la nobleza tlaxcalteca transitaron por un proceso de aculturación que implicó el abandono de sus patronímicos nahuas; en cambio, los estratos sociales inmediatos a la nobleza indígena se aculturaron solo de modo parcial, adoptando la dinámica europea de transmisión de apellidos de padres a hijos, pero preservando dichos apellidos en la lengua originaria.

Es sumamente relevante el hecho de que la mayor parte de los actuales apellidos tlaxcaltecas con un origen patronímico, procedan precisamente de pueblos que en el siglo

XVI presentaban un alto número de miembros de la nobleza, es decir, Chiautempan, Contla, Tepeyanco, Totolac y Santa Cruz Tlaxcala (Rojas, 1987). De acuerdo con la hipótesis de este capítulo, los patronímicos que persisten en la actualidad corresponderían no necesariamente a los antiguos caciques, sino a aquellos sectores de la sociedad nahua que terminaron por adoptar las prácticas europeas de transmisión de apellidos, pero haciendo uso de los nombres originales de sus ancestros, tal vez con el objetivo de reivindicar el derecho a la posesión de sus territorios históricos, haciendo un símil de los mecanismos usados por los caciques cuando estos exigían el reconocimiento de algún privilegio ante la Corona, respaldando su estatus social en el apellido.

2. Metodología

Como primer paso, se elaboró una base de datos que incorporó la totalidad de los apellidos nahuas exclusivos de Tlaxcala vigentes en el siglo XXI. Para cumplir con dicha meta resultó de gran ayuda el portal de internet *Forebears*, en el que se puede consultar la frecuencia con que un apellido está registrado por entidad federativa. Para realizar la consulta, el usuario debe conocer de antemano el apellido, por lo que se realizó previamente la recopilación de apellidos nahuas a través distintas fuentes: listas escolares, guías telefónicas, boletines del Periódico Oficial del Estado de Tlaxcala, planillas de miembros de partidos políticos, propaganda de eventos litúrgicos de las comunidades, entrevistas con autoridades de comunidad, reportes de prensa y algunas otras fuentes localizadas en internet, encontrando un total de 333 apellidos.²⁹ Cada uno de los nombres recopilados se analizó en el portal de *Forebears*, detectándose en la gran mayoría de los casos que se trataba de apellidos que tenían una mayor presencia en el estado de Tlaxcala. Sin embargo, es de notar que este estudio no se limitó a analizar únicamente los apellidos que se encontraron mayoritariamente en el estado, toda vez que se detectaron apellidos nahuas con una mayor presencia en otros estados (Puebla y Veracruz, por ejemplo), pero que también eran endémicos de alguna comunidad de Tlaxcala.

Para verificar el origen autóctono de los apellidos detectados, se procedió a rastrearlos en los archivos sacramentales de 16 parroquias de Tlaxcala a través del portal *Family Search*.³⁰ Dada

²⁹ Sin contar las variantes con las que puede contar un mismo apellido, por ejemplo, Cuautle, Cuahutle y Cuauhtle.

³⁰ Los archivos consultados correspondieron a las parroquias de: Apetatitlan, Chiautempan, Tepeyanco, Zacatelco, San Pablo del Monte, Nativitas, Tetlatlauheca, Santa Cruz Tlaxcala, Tzompantepec, Xaltocan, Ixtacuixtla, Huamantla, Teolocholco, Panotla, Yauhquemecan e Ixtenco.

la amplitud de este estudio, solo se escudriñaron los expedientes relativos a la segunda mitad del siglo XIX; de los 333 apellidos detectados se corroboró la presencia de 273. En *Forebears*, estos 273 apellidos arrojaron un total de 93,357 registros.³¹ Esta es la base de apellidos con la que se trabajó en este estudio, haciendo la aclaración de que las distintas variantes de un mismo apellido fueron tomadas en cuenta como originadas de un mismo antropónimo.³²

El siguiente paso fue la clasificación de los apellidos. A diferencia de la mayoría de los estudios tradicionales sobre antroponimia en los que se agrupan los apellidos nahuas en categorías tipo: nombres religiosos, relacionados con la flora, con la fauna, personajes históricos, nombres calendáricos, gentilicios, nombres de deidades y títulos honoríficos, se optó por una clasificación más práctica que permitiera identificar las singularidades de los actuales apellidos tlaxcaltecas. La razón es que los apellidos toponímicos eran atípicos en el periodo prehispánico (Horcasitas, 1973, p. 281), además de que no se avienen con las características típicas de la sociedad tlaxcalteca que afincaba su prestigio en la pertenencia a linajes señoriales (Muñoz, 2013, pp. 118-120).

Los apellidos de origen toponímico son diferenciables por el hecho de contar con algunos de los siguientes locativos: *-pan*, *-co*, *-lan*, *-yan*, *-can* y *-tlan*. Tales terminaciones son características de los nombres geográficos (Carrillo, 2012, pp. 36-38). Cabe señalar que muchas de estas posposiciones, típicas del náhuatl clásico, carecen en la actualidad de su última consonante, por ejemplo, las posposiciones *-tlan* y *-pan* se encuentran como *-tla* y *-pa* la mayoría de las veces. De tal modo, apellidos como Tepepa (“sobre el cerro”), Xaltenco (“junto al arenal”), Tlapala (“donde abunda color”) y Xahuentitla (“entre jagueyes”), hacen referencia a elementos del entorno físico; mientras que las terminaciones *-tzi*, *-tle*, *-itl*, *-atl*, *-ch* y *-etl* y *-otl* son propias de sustantivos, gentilicios y nombres propios a los cuales se les puede rastrear desde el siglo XVI y aluden a títulos honoríficos, oficios, cargos antiguos, remanentes de nombres calendáricos, emblemas, rasgos físicos y de carácter de los portadores originarios

³¹ Lo que no necesariamente significa que haya 93,357 personas portándolos, dado que *Forebears* no especifica si está contabilizando dos veces a las personas que portan el mismo apellido nahua.

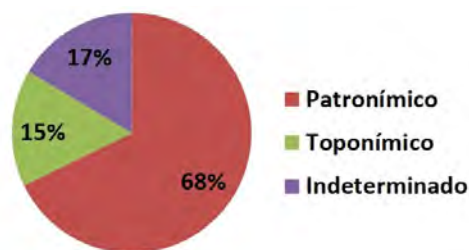
³² Por ejemplo, al apellido Cuatepitzi lo encontramos también como Cuahtepitzi, Cuahutepitzi, Cuauhtepitzi, Cuaupitzi y Cuhatepitzi, pero en la clasificación de apellidos que se realizó se consideraron a estas seis variantes como una sola, dado que todas provienen de los mismos lugares, que son los pueblos vecinos de Acuamanala y Quilehtla. El lector puede pensar, quizás, que erróneamente se están asociando apellidos con etimologías distintas, más el cotejo de los registros parroquiales muestra que el desconocimiento de la lengua náhuatl por parte de escribanos en las iglesias y de secretarios en los registros civiles provocaba la generación de múltiples versiones escritas para un mismo apellido. Solo por referir el dato, el número de variantes de los 235 apellidos detectados es superior a las 320.

de dichos nombres (Zacapanzi, 2020), como es el caso de los apellidos Xelhuantzi (“el que ordena o distribuye”), Tochtle (“conejo”, signo calendárico), Tlecuitl (“fogón”), Zitlalpopocatl (“humo de estrella”), Ahuech (“rocío”) y Xochitototl (“ave preciosa”).

Los 273 apellidos nahuas detectados se clasificaron de acuerdo con la tipología propuesta, lográndose diferenciar 186 patronímicos, 42 toponímicos y 45 más cuya etimología incierta dificultó su clasificación. Al graficar los resultados se observa que los apellidos tlaxcaltecas son mayoritariamente patronímicos (ver Tabla 1 y Gráfica 1), no hacen alusión a un espacio geográfico, sino a individuos.

Tabla 1 y gráfica 1. Tipología de los apellidos nahuas de Tlaxcala

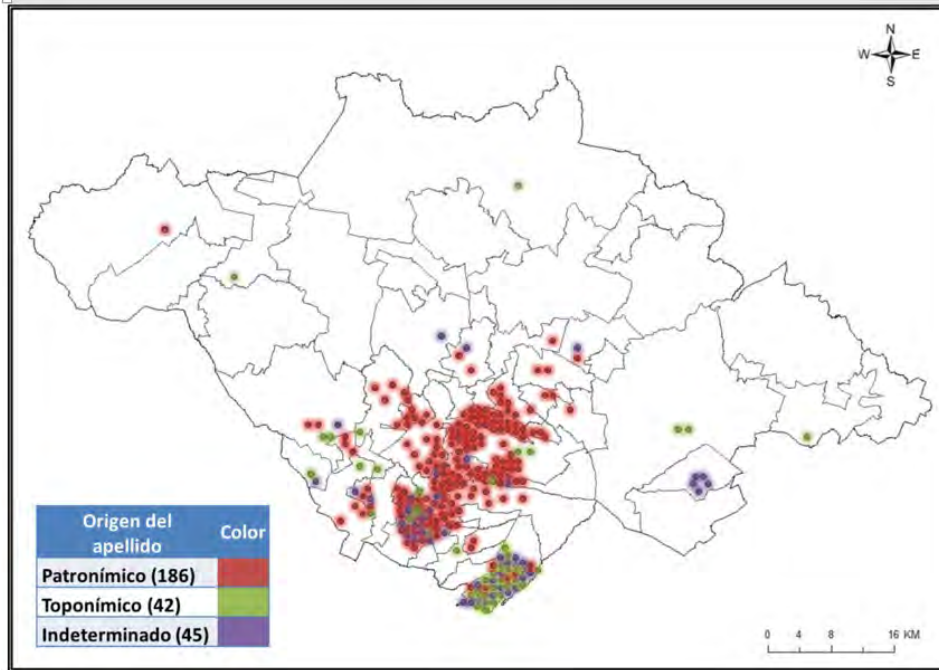
Origen del apellido	Número de apellidos
Patronímico	186
Toponímico	42
Indeterminado	45



Fuente: elaboración propia.

En el mapa 1 se muestra además la distribución regional de los apellidos nahuas en Tlaxcala. La mayor parte de los apellidos patronímicos se localizan en la región centro-sur del estado, que es precisamente la que históricamente concentró una mayor densidad de población indígena de origen noble (Rojas, 1987).

Mapa 1. Distribución geográfica de los apellidos nahuas originarios de Tlaxcala



Fuente: elaboración propia.

3. Apellidos nahuas de otras regiones del país

Si realizamos un ejercicio de comparación entre los apellidos nahuas de Tlaxcala y los de otras regiones del país, podremos dilucidar con mayor certeza los caracteres específicos de la antroponimia nahua tlaxcalteca. Se utilizaron bases de apellidos generadas para cuatro regiones en particular: la sierra de Zongolica en Veracruz, de la cual contamos con un listado de 27 apellidos (Rodríguez, 2003); del estado de Hidalgo un total de 317 apellidos (Rivas, 2005); de la Huasteca poblana 52 apellidos (Garrido, 2017) y del municipio de Cuautlancingo en el estado de Puebla 93 apellidos (Cuauhtémoc, 2018). En la tabla 3 se indican algunos ejemplos del ejercicio taxonómico que se realizó aplicando la misma metodología usada para clasificar los apellidos de Tlaxcala. Los totales de cada uno de los tipos de apellidos identificados se presentan en la tabla 2, mientras que en las gráficas 2, 3, 4 y 5 se muestra la proporción porcentual que obtuvo cada tipo de apellido en cada una de las regiones de análisis.

Tabla 2. Ejemplos de apellidos nahuas según su origen

Origen del apellido	Huasteca poblana (52)	Hidalgo (317)	Cuatlancingo (93)	Zongolica (27)
Patronímico	Acoltzi Pantlatele Tlaxcalteca	Tallatzin Xiutlhalzin Ometecutli	Cuamani Cuatle Tehuitzil	Cozacahua Ixmatlahua Tehuactle
Toponímico	Ahuacatitla Ameyalco Tlapitzaco	Acoculco Cacahuatitla Hueyotenco	Ipatlan Ixtlahuaca Tepexicuapan	Tepepa Texoco Tlaxcala
Indeterminado	Bojoy* Denza* Tlacomule	Huante Ostoa Picie	Quixinetl Ceoyotl Cuazatl	Apale

*Estos dos apellidos parecen ser de procedencia otomí.

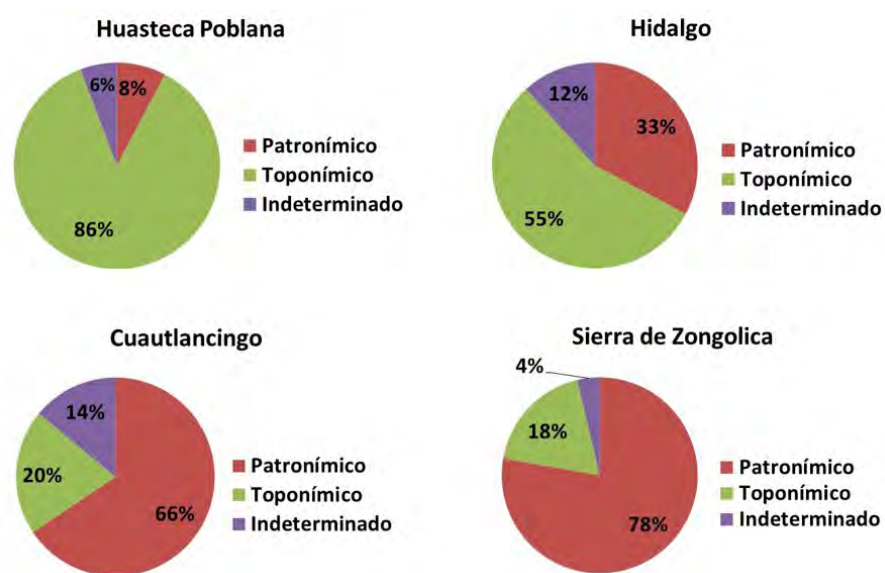
Fuente: elaboración propia.

Tabla 3. Tipología de los apellidos nahuas de otras regiones del país

Origen del apellido	Huasteca Poblana (52)	Hidalgo (317)	Cuatlancingo (93)	Zongolica (27)
Patronímico	4	104	61	21
Toponímico	45	176	19	5
Indeterminado	3	37	13	1

Fuente: elaboración propia.

Gráficas 2, 3, 4 5. Tipología de apellidos nahuas de otras regiones del país



Fuente: elaboración propia

4. Discusión de resultados

Es de notar que tanto en la Huasteca poblana como en los municipios del estado de Hidalgo, la mayor parte de los antropónimos que se han preservado son de origen toponímico y, como se mencionó líneas atrás, este tipo de apellidos surgen tardíamente en el periodo colonial. Inclusive en algunas comunidades de Hidalgo aún es posible detectar prácticas de reasignación de apellidos, tomando como base algún referente geográfico (Rivas, 2005, p. 55).

Los casos de Cuautlancingo y Zongolica son en cambio bastante similares a la situación de Tlaxcala. Para Cuautlancingo, esto se explica por el hecho de que esta comunidad formó parte de la provincia de Cholula durante el periodo colonial y estuvo bajo la influencia política y cultural, tanto de Cholula como de Tlaxcala, inclusive guarda algunos antropónimos en común con ambas provincias. Cabe señalar que Tlaxcala no fue la única demarcación donde los naturales tuvieron una relativa autonomía de gobierno. Este privilegio también fue extensivo para Huexotzinco y Cholula por haber colaborado desde 1519 en las distintas etapas del proceso de Conquista. Por tal motivo, las reivindicaciones de privilegios fueron comunes también por parte de los caciques de Cuautlancingo (Castillo, 2015, p. 175). Se puede conjeturar que entre las estrategias político-simbólicas utilizadas por los habitantes de Cuautlancingo para hacer valer sus derechos ancestrales, se hubiera encontrado el uso político de los nombres nahuas tal y como ocurría en la vecina Tlaxcala.

El alto número de patronímicos nahuas en Zongolica es bastante singular. Los pueblos enclavados en la región de Altas Montañas de Veracruz han estado relativamente aislados en términos culturales de los procesos de europeización. El náhuatl es aún la lengua dominante, y el grado de monolingüismo es más elevado que en la Huasteca poblana (Rodríguez, 2010, p. 83). Otra particularidad de esta región radica en que no se presentan grupos étnicos ajenos al nahua, situación que no ocurre en la Sierra norte de Puebla o Hidalgo, donde los grupos étnicos nahuas conviven con totonacas, otomíes y tepehuas. Se podría afirmar que estas particularidades de la Sierra de Zongolica han configurado un escenario en el que la lengua originaria funge como articuladora de muchas de las manifestaciones culturales del territorio zongoliqueño, incluidas las prácticas de transmisión de apellidos.

Conclusiones. Singularidad de los apellidos tlaxcaltecas

El análisis realizado permite constatar que el conjunto de apellidos tlaxcaltecas que persisten en la actual geografía del estado presentan, en suma, una serie de atributos uniformes que los diferencian con respecto a los apellidos nahuas de otras regiones del país. Los apellidos autóctonos de Tlaxcala, conceptualizados como símbolos de identidad cultural, permiten vincular a sus actuales portadores con un pasado remoto, a la vez que su uso puede potencializarse como un factor de singularidad y de arraigo territorial hacia una entidad histórico-geográfica bien definida, como es el estado de Tlaxcala.

Como parte de los eventos conmemorativos por los 500 años de la confrontación cultural entre Tlaxcala y Occidente, es menester recalcar la vigencia que la cultura nahua sigue teniendo en la sociedad tlaxcalteca a través de una manifestación tan básica como los apellidos, que constituyen un refuerzo de la identidad cultural y abren camino al conocimiento de la cultura autóctona.

Bibliografía

- Araiza, A. (2006). *Las mujeres indígenas en México: un análisis desde la perspectiva de género*. México: Dirección de Cultura Ixtenco/Diagnóstico cultural.
- Arte Lupita Torres, D. E. (s.f.). Recuperado de: <https://www.facebook.com/Arte-Lupita-torres-109640240585486>
- Bayona, E. (2013). Textiles para turistas: tejedoras y comerciantes en los Altos de. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 11(2), 371-386.
- Flores, J. (2020). Mercancías únicas. La fantasía ideológica de la producción de textiles artesanales. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, (1), 49-60.
- Hernández, M. (2014). *Otorgamiento de reconocimiento oficial al pueblo de San Juan Ixtenco, Tlaxcala como el último reducto de la cultura otomí en el altiplano tlaxcalteca*. Recuperado de: <http://miguelhernandezperiodista68.blogspot.mx/2014/04/otorgamiento-dereconocimiento-oficial-hlml>
- Huckert, C. (2008). El traje otomí de San Juan Ixtenco, Tlaxcala en la lógica mesoamericana de las montañas. *Estudios de Cultura Otopame*, 6(1), 123-166.

Mariaca, R. y Robins, W. (2007). *El pepenado: una tradición otomí del bordado en San Juan Ixtenco*. Tlaxcala, México: Gobierno del Estado de Tlaxcala/Colegio de Historia de Tlaxcala/Instituto Tlaxcalteca de la Cultura.

Méndez, P. (2010). La identidad indígena y sus textiles: estrategias de una política económica en la provincia de Chubut. *Mundo Agrario. Revista de Estudios Rurales*, 20(10), 1-24.

Pérez Bustos, T., Chocontá-Piraquive, A. y Rincón-Rincón, C. (2019). Hacerse textil: cuestionando la feminización de los oficios textiles. *Tabula Rasa*, 32, 249-270.

Archivos electrónicos consultados

Forebears: Nombres y Recursos de Genealogía. Recuperado de: <https://forebears.io>

Free Family History and Genealogy Records. Recuperado de: <https://www.familysearch.org>

Guías telefónicas de Tlaxcala, México. Recuperado de: www.abctelefonos.com

Portal de Sistemas del Seguro Popular. Recuperado de: <https://sistemas.cnps.gov.mx>

TIPOLOGÍA ARQUITECTÓNICA DE LOS CONVENTOS FRANCISCANOS EN TLAXCALA DEL SIGLO XVI

Carlos Cahuantzi Lima³³

RESUMEN

El presente capítulo tiene como finalidad dar a conocer los aspectos arquitectónicos religiosos más importantes de los conventos franciscanos de Tlaxcala edificados durante el siglo XVI, considerados los primeros en la Nueva España, y de la cual se realiza un análisis tipológico. El interés por abordar este tipo de análisis es debido a que existe poca información al respecto, la gran mayoría de los trabajos se han centrado en los aspectos históricos, sin resaltar la importancia arquitectónica que conllevó su edificación al ser estos los primeros en la Nueva España. Se considera relevante resaltar los elementos arquitectónicos formales funcionales y estructurales que implicaron estas edificaciones en Tlaxcala y cómo, a pesar de haber sido construidos en el mismo siglo y en el mismo estado, solo conservan entre sí algunos elementos tipológicos. Se mencionan referencias de los aspectos históricos que, en algunos casos, fueron los que propiciaron su fundación y construcción.

ABSTRACT

The present work aims to present the most important religious architectural aspects of the Franciscan convents of Tlaxcala built during the sixteenth century, considered the first in New Spain, and of which a typological analysis is carried out. The interest in tackling this type of

³³ Licenciatura en Arquitectura, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Maestría en Diseño Arquitectónico, Benemerita Universidad Autónoma de Puebla. Correo: mandarin46@hotmail.com

analysis is due to the fact that there is little information in this regard, the vast majority of the works have focused on historical aspects, without highlighting the architectural importance that its construction entailed as these were the first in the New Spain. It is considered relevant to highlight the formal functional and structural architectural elements that these buildings implied in Tlaxcala, and how despite having been built in the same century and in the same state, they only conserve some typological elements among themselves. References to the historical aspects are mentioned which, in some cases, were the ones that led to its foundation and construction.

Palabras clave: Tlaxcala, conventos, franciscanos, arquitectura, análisis, tipológico, Nueva España, siglo XVI.

1. Antecedentes

Los conventos franciscanos del siglo XVI pertenecen al período de consolidación, pues en su primera etapa las construcciones fueron provisionales. En un principio se levantaron conventos sencillos y humildes; sin embargo, con el auge de la actividad constructiva se llegaron a erigir edificios grandes y suntuosos.

2. Convento de Nuestra Señora de la Asunción, Tlaxcala

De manera contraria a la mayoría de los conventos del siglo XVI, el convento se construyó al norte de la iglesia. El claustro es de dos pisos de planta cuadrada con una fuente octogonal al centro. Su pórtico tiene una característica poco común que revela dos diferentes épocas constructivas. Una mitad tiene sillares de piedra, mientras que la otra mitad, la cara sur, está construida con ladrillos. La torre es una fuerte estructura de mampostería de piedras irregulares, de gran sencillez y carente de elementos decorativos.

La fachada de la iglesia de forma rectangular es austera, y su acceso principal consiste en un arco de medio punto, sostenido por pilastras y un alfiz enmarcado por un cordón franciscano. En la parte superior se ve la ventana del coro, alargada y flanqueada por columnillas góticas. Dos gruesas pilastras a modo de jambas soportan el arco de ingreso y el alfiz que lo encuadra. Al lado izquierdo de la entrada al templo se ubica la capilla, cuyo acceso está enmarcado por un

arco de medio punto con una enjuta con decoración en altorrelieve. El atrio superior se comunica por medio de tres accesos: el principal, por el norte, tiene una rampa que desciende a la ciudad y se conforma por una estructura maciza que comunica al pórtico con el patio, inaugurado en 1539. “El Humilladero” se ubica en el atrio bajo y su interior, de forma semihexagonal, se enmarca en tres arcos conopiales.

3. Convento de San Francisco Topoyanco o Tepeyanco, Tlaxcala

El monasterio y su iglesia datan de 1554. En el año de 1585, el visitador P. Ponce halló que el convento estaba terminado con su claustro alto y bajo, dormitorios, celdas e iglesia. En algún tiempo el atrio conventual fue cementerio. Del antiguo convento solo quedaron ruinas. El concepto de la iglesia primitiva data de mediados del siglo XVI, y alcanzaba un poco más allá de la primera ventana. A fines del mismo siglo, o a principios del siguiente, se continuó con la construcción y se elevó considerablemente el edificio hasta sus actuales proporciones; fue cuando se abrió la segunda ventana. La puerta del convento es sencilla, con un arco de medio punto.

La iglesia está formada por una sola nave. Terminado en la cabecera por un desnivel respecto al ábside de tipo poligonal, se localiza un pulpito, el coro y sotocoro. Al sur se comunica con una puerta que da acceso a diferentes espacios del convento, la cubierta fue de bóveda de laceria o “nervaduras”. La fachada de la iglesia, de tipo iglesia-fortaleza, fue coronada con almenas ornamentales. Las dos ventanas mencionadas hablan de sus etapas de construcción: la primera con un arco de medio punto de mediados del siglo XVI, y la segunda destinada como un nicho de tipo conopial de fines del mismo siglo. El arco de entrada es de medio punto, y sus extremos están coronados con dos imponentes contrafuertes que dan muestra de las dos etapas constructivas.

4. Convento de Santa María de La Concepción, Atlahuetzia

Su edificación comenzó en el año 1525 y pasó por diferentes etapas constructivas. De acuerdo con Chauvet, en el año de 1585 el convento era mediano y bien edificado; ya se tenía concluido el claustro bajo y alto, dormitorios, celdas e iglesia; además, contaba con una gran extensión para huerto. Se puede observar la mole imponente del antiguo templo: situado de oriente a

poniente con la fachada al oeste; al norte de la fachada se aprecia la arquería de la antigua capilla abierta. La fachada comprende la portada con dos ventanas colocadas verticalmente una sobre otra. Por el extremo sur, la portada remata con un imponente contrafuerte; esta se compone de una puerta con arco de medio punto encuadrada por un alfiz.

La iglesia tiene una nave de forma rectangular con terminado en cabecera poligonal, separada por un imponente arco del triunfo. Al sur se comunica con la sacristía a través de una puerta trilobulada, al norte se localiza un púlpito de piedra y una arcada de tres arcos de medio punto y columnas toscanas en el sotocoro. La cubierta fue de viguería.

La fachada de la iglesia es del tipo iglesia-fortaleza, coronada con una cruz de hierro, de la misma forma que el convento de Tepeyanco, mediante la línea horizontal, se pueden identificar las dos etapas de construcción: la primera con piedra y enmarcada con una ventana de arco de medio punto; y la segunda construida con ladrillo y destinada para un nicho con arco de medio punto, una a mediados y otra a finales del siglo XVI respectivamente. El arco de la entrada es de medio punto enmarcada por un alfiz, y enjuta “albanega”, a un costado del lado derecho se ubica una torre construida a finales del siglo XVI, con dos ventanas pequeñas conopiales.

La capilla abierta, ubicada al norte del templo, cuenta con arquería de tres arcos al fondo y frente de arco de medio punto, se abría una cabecera con bóveda de nervaduras que recuerdan a las de la capilla abierta de Tlaxcala. De acuerdo con lo que puede observarse, esta iglesia y la de Tepeyanco fueron edificadas en dos etapas: marcadas por la línea longitudinal, claramente perceptible por el costado norte (Chauvet, 1950, pp. 50-57).

5. Convento de San Idelfonso, Hueyotlipan

La iglesia se encuentra separada del conjunto conventual. Cronistas locales comentan que durante la lucha de la llamada “Noche triste”, derrota sufrida por los soldados españoles de Hernán Cortés y sus aliados a manos del ejército mexica entre el 30 de junio y la noche del 1 de julio de 1520, el conquistador huyó por la provincia de Texcoco y fue atendido de una herida de muerte en la cabeza en su paso por Hueyotlipan. Se dice que esta comunidad contaba con los mejores curanderos de la zona, por lo que el conquistador en agradecimiento mandó edificar la actual iglesia. La nave original fue modificada para hacerla de cruz latina y se dice que su cubierta de madera fue hecha con los bergantines utilizados durante la conquista de Tenochtitlan.

La fachada se compone por un arco de medio punto enmarcado por un alfiz y enjuta “albanega” de piedra, una ventana circular de pequeñas dimensiones se corona con dos espadañas en los extremos de la portada. La torre se localiza a la izquierda de la fachada y es de pequeñas proporciones, el acceso a la misma es por la planta baja, al igual que en Tepetomatitlán y Tizatlán.

6. Convento de San Luis Obispo de Tolosa, Huamantla

Basándose en *Anales antiguos de México*, tanto Gibson como Kubler concuerdan que la construcción del convento actual se inició en 1569. El edificio tiene una planta de una sola nave, sin transeptos y con ábside poligonal, típica de las iglesias conventuales del siglo XVI, aunque con bóvedas con lunetos, que son más características del barroco.

La fachada de la iglesia combina elementos característicos de la arquitectura novohispana del siglo XVI, con otros propios del barroco sobrio, lo cual está en armonía con lo que hemos leído en las crónicas: en 1585 apenas se habían colocado los cimientos de esta iglesia y en 1697 estaba recién terminada con una capilla lateral. El campanario debe ser de la segunda mitad del siglo XVII o la primera del XVIII, por la presencia de columnas salomónicas.

La capilla abierta cuenta con una doble arcada de cinco arcos; la arcada próxima al atrio es más elaborada, con columnas de orden toscano, un vano alineado con el cuarto arco de cada una de las arcadas da acceso al claustro, por lo que esta capilla abierta también cumplía con la función de portería del mismo.

El claustro consta de un patio cuadrado, rodeado por cuatro arcos en cada una de sus dos plantas. Las arcadas de las plantas son similares a las de la fachada de la capilla abierta.

7. Convento franciscano de San Felipe Ixtacuixtla

La nave de la iglesia es de forma rectangular terminado en cabecera poligonal, la cubierta pudo ser de viguería, como claramente lo indican los huecos en los muros. El material de construcción es piedra; del lado derecho se ubica un acceso con arco de medio punto sostenido por columnas elaborados con tabique, decorada con su alfiz y enjuta que pudo tener conexión con la capilla abierta, la cual ha sufrido modificaciones a lo largo de los años. Sobre el mismo

muro, antes de llegar al presbiterio, se ubica un acceso con arco de medio punto en donde es posible que hubiera existido una conexión con el claustro.

El convento fue visitado en 1585, y se relata que el convento estaba terminado con su claustro alto y bajo; la iglesia no estaba aún. En la misma portería hay una capilla con un acabado posterior al del muro testero, en el que se utiliza piedra como recubrimiento (Artigas, 1985, p. 118).

8. Convento franciscano de Nuestra Señora de los Ángeles, Chiautempan

Se edificó entre los años 1564 y 1585, dividido en claustro bajo y alto. Se compone de cuatro arcos de medio punto peraltados sobre columnas toscanas por cada lado.

El atrio original era de forma rectangular, enmarcado por un muro perimetral y con una entrada en la parte occidental, con dos arcos de medio punto divididos por una columna de estilo toscano. La iglesia es de una sola nave de planta románica. La cabecera es de forma poligonal con un arco del triunfo que conecta con la sacristía; del lado izquierdo se encuentra una capilla donde se venera a Jesús Nazareno. La cubierta original fue de viguería, sin embargo, durante el siglo XVII se cambió por una cubierta con bóveda de cañón con lunetos.

La fachada de la iglesia es sencilla y está enmarcada por dos contrafuertes de grandes dimensiones, y el acceso fue trazado con un arco de medio punto. Directamente sobre el acceso se encuentra una ventana y un nicho con arco de medio punto.

9. Convento de Santa María Nativitas

Fue fundado entre 1569 y 1570 por la orden franciscana, y terminado en el año de 1640, fue uno de los principales asentamientos monásticos de la región de Tlaxcala por el temprano establecimiento de españoles ahí; basta la presencia de algunos vestigios arquitectónicos, celebraciones religiosas y festividades que persisten en la región, para entender de dónde le viene el nombre de la “España chiquita”.

La forma de la planta se prevé rectangular, con ábside poligonal y contrafuertes escalonados en las aristas del polígono. Del templo solo quedan unos cuantos muros de piedra deteriorados por el tiempo y la rapiña, estos parecen indicar que el templo debió poseer una cubierta con bóveda de crucería.

10. Convento de Nuestra Señora de las Nieves, San Juan Totolac

Data aproximadamente del año 1569, pero su establecimiento se menciona por primera vez en 1585, cuando solo era una casa de visita sin iglesia, habitada por dos frailes. Perteneció un tiempo a los “Frailes recolectores” o “Recoletos”, y se incorporó posteriormente a la jurisdicción de Tepeyanco. Por las condiciones actuales del lugar no se puede definir de forma exacta la ubicación del claustro, los muros existentes se localizan al norte y sur del templo, y pudieron ser la sacristía y el claustro. El conjunto se abandonó en 1667 y hoy está en ruinas, pero son destacables la torre exenta y una pequeña cúpula.

11. Convento de San Juan Bautista, en San Juan Atlangatepec

Se construyó en 1574, el acceso al atrio es por un arco de piedra de medio punto, la iglesia es de dimensiones pequeñas, la planta es de cruz latina, el crucero se corona con una cúpula de tambor. La bóveda es de cañón con lunetos.

La fachada de la iglesia es sobria, el acceso fue trazado con un arco de medio punto, el cual descansa sobre impostas sostenidas por jambas; sobre el acceso principal se encuentra una ventana de forma rectangular, del lado superior derecho se encuentra una pequeña torre, a un costado se localiza un tambor octagonal con cúpula que remata en una linternilla. Posee un claustro, la planta baja se encuentra compuesta por tres arcos de medio punto; por su parte, el claustro alto únicamente conserva las columnas y esta soportado por un techo de viguerías.

Bibliografía

Aprecia la arquitectura de la Iglesia de San Idelfonso en Hueyotlipan (s.f.). Recuperado de: <http://www.radiocalpulalpan.com/CULTURA-Y-ESPECTACULOS/3458-APRECIA-LA-ARQUITECTURA-DE-LA-IGLESIA-DE-SAN-IDELFONSO-EN-HUEYOTLIPAN.HTML>

Arquitectura franciscana-características, Símbolos, escudos, capillas (s.f.). Recuperado de: <http://www.ensayostube.com/ingenieria/arquitectura/Arquitectura-franciscana-Carac35.php>

- Artigas, J. (1985). *Capillas abiertas Aisladas de Tlaxcala*. México: Universidad Autónoma de México.
- Catedral de Tlaxcala (s.f.). Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Catedral_de_Tlaxcala
- Chauvet, F. D. (1950). *Los Franciscanos y sus construcciones en Tlaxcala*. México: Talleres Fr. Junipero Serra, O.F.M.
- Ex Convento de Santa María de la Concepción (Atlihuetzia) (s.f.). Recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Ex_Convento_de_Santa_Mar%C3%ADa_de_la_Concepci%C3%B3n_\(Atlihuetzia\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Ex_Convento_de_Santa_Mar%C3%ADa_de_la_Concepci%C3%B3n_(Atlihuetzia))
- Historia e importancia del convento y la comunidad de Santa María Texcalac (s.f.). Recuperado de: <https://es.slideshare.net/dec-admin2/412-historia-e-importancia-del-convento>
- Monasterios mendicantes de Tlaxcala (s.f.). Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Monasterios_mendicantes_de_Tlaxcala
- Templo de la Inmaculada Concepción de Atlihuetzia (s.f.). Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Templo_de_la_Inmaculada_Concepci%C3%B3n_de_Atlihuetzia
- Tepeyanco (s.f.). Recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Tepeyanco>
- Wright-Carr, D. (2014). *El convento de Huamantla en las fuentes indígenas*. Guanajuato, México: Universidad de Guanajuato.

REPARTICION DE LAS TIERRAS DURANTE LA COLONIA

Luz María Venegas Briseño³⁴

RESUMEN

A partir de la colonización de México, el problema por la tierra es un tema constante; desde el inicio de la invasión española, se trataron de hacer leyes que protegieran a los indios del despojo, leyes que ellos plasman en lienzos, papel, madera, muros, etcétera. En la actualidad, son prueba de que los pueblos originarios conocen su historia y se reconocen como herederos de la tierra de sus ancestros. Los planos, croquis, mapas y demás nombres que se les dan, no tienen un reconocimiento legal, y aunque se han utilizado como instrumentos jurídicos, no tienen el valor de escrituras que les reconozcan como propietarios; esto aunado a la ignorancia de las personas sobre la existencia de los títulos primordiales, mismos que se encuentran en el interior de las iglesias en las comunidades que los poseen.

ABSTRACT

Throughout the history after the colonization of Mexico, the problem for the land is a daily matter, since the beginning of the invasion of the Spaniards it was tried to make laws that protected the Indians from dispossession, laws that are embodied in canvases , paper, wood, walls etc. At present they certify that the “original” towns know their history and are recognized as heirs of the land of their ancestors, the plans, sketches, maps and other names provide to them, do not have legal recognition although they have been used as legal instruments are not

³⁴ Tesista, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Correo: luzdelunavb@hotmail.com

recognized as deeds that recognize them as owners, coupled with the ignorance of the people about the existence of the primordial titles, which are found inside the churches mainly of the communities that own them.

Palabras clave: tierras, títulos primordiales, territorio, reconocimiento, historia.

1. Las tierras y su distribución en el México prehispánico

Los pueblos originarios solo utilizaban las tierras que necesitaban, ya que estas eran comunes a todos, solo el producto de ellas era propiedad de quienes las cultivaban, aunque se pagaran tributos por quedar “conectados a ciudades” o centros religioso-administrativos con poder superior al de las comunidades de origen. Fue necesario que las familias se adaptaran a estas situaciones, así como sus derechos sobre la tierra (Florescano, 1981, p. 13). A estas comunidades se les llamaba *calpulli*, “comunidad de personas ligadas por la sangre”. El *calpulli* fue la primera forma de apropiación de la tierra, solo los miembros de la familia o linaje podían pertenecer a este y tenían acceso a las tierras. No podían ser privadas, pertenecían al *calpulli* en donde todos tenían el mismo derecho que podía perderse si no eran trabajadas por determinado tiempo.

Las tierras de los pueblos conquistados pasaban a manos de los guerreros, sacerdotes o templos, mientras el pueblo campesino tenía que extender sus tierras de cultivo para pagar el tributo a los señores, lo que generaba una sociedad con estratos y división social, privilegiando a los llamados imperios como el Olmeca o Mexica, o teocracias como la teotihuacana.

2. Conquista y repartición de las tierras en la Nueva España

Con el objetivo de poblar y consolidar el dominio de la Corona, se dio el reparto de tierras en mercedes a los nuevos colonos, haciéndose para esto una Real cédula expedida por Fernando V: “Porque nuestros vasallos se alienten al descubrimiento y población de las indias, y puedan vivir con la comodidad y conveniencia que deseamos. Es nuestra voluntad que se puedan repartir y repartan casas, solares, tierras, caballerías y peonías a todos los que fueren a poblar tierras nuevas de los pueblos”.³⁵

³⁵ Recopilación de leyes de las indias. Lib. IV: 102.

El título de merced consistía en la autorización para ocupar la tierra que se concedía con la condición de que no se vendiera hasta pasados cuatro años, que era cuando sus ocupantes ya se hacían dueños absolutos de lo concedido. De esta manera se hacen muchos títulos de propiedad privada, aunque existía una cláusula en la merced en la que se lee: “No sería válida si se hacía en perjuicio de las tierras de los indios” (Florescano, 1981, p. 29). Durante el siglo XVI y parte del XVII, este fue el medio para privatizar la tierra.

La tierra que antes fuera de los naturales pasó a ser propiedad de la realeza o de los conquistadores; sin embargo, se debe tomar en cuenta que hubo muchos factores para que se legalizara y se respetara la tierra de los indios. Las tierras eran repartidas en capitulaciones en las que se puntualizaba que todas las tierras o territorios descubiertos quedaban bajo los derechos de la Corona, quien decidía y fijaba derechos a particulares por descubrir o colonizar un territorio y las mercedes que recibirían.

Para alentar a los descubridores de América, los reyes concedieron capitulaciones, pero sin otorgarles ningún auxilio: “El jefe de la expedición descubridora recibía el título de adelantado con carácter vitalicio o hereditario, facultades para repartir a sus compañeros tierras, solares y frecuentemente indios” (Florescano, 1981, p. 26). Fue así como todas las tierras de las indias occidentales fueron consideradas jurídicamente como regalías de la Corona de castilla, primero por descubrimiento, y más tarde por la conquista, mismas que años más tarde quedaron protegidas por la Real cédula de Felipe II.³⁶

3. Títulos primordiales

Los títulos primordiales vienen desde la conquista. El primer título que España hizo valer como tal fue el descubrimiento y ocupación del nuevo mundo: “Estas tierras ignotas y desconocidas antes por el mundo civilizado, habitado además por infieles y semisalvajes, y por tanto susceptibles de apropiación” (Florescano, 1981, p. 28).

Pasado el tiempo y con el objetivo “de poblar y consolidar el dominio de la Corona”, se da el reparto de tierras a los nuevos colonos,³⁷ por lo que se reparten peonías y caballerías a los que combatieron durante la conquista.

³⁶ Recopilación de las leyes de indias. Lib. IV: 104

³⁷ Recopilación de leyes de las indias. Ley i. Tit XII, lib. IV: 102.

A los combatientes de a pie se les daban las peonías y a los de a caballo las caballerías, sin embargo, la mayoría de los colonos alegaba que había peleado a caballo, ya que las caballerías eran cinco veces más grandes. De ahí proviene la palabra peón, que más tarde solo se empleó para llamar a los indios que trabajaban en las haciendas.

4. Títulos en lienzos, códices coloniales y muros

Estos son títulos de propiedad que proceden de antes de la conquista y se dividían según el rango social.

Las tierras del imperio mexicano estaban divididas entre la Corona, la nobleza, el común de vecinos y los templos, había pinturas que representaban distintamente lo que a cada cual pertenecía. Las tierras de la Corona estaban indicadas con color purpura; las de los nobles con grana, y las de los plebeyos con amarillo claro. En aquellos dibujos se distinguían a primera vista la extensión y los límites de cada posesión (Clavijero, 1884, p. 206).

Las Reales cédulas de composición de 1591 cambiaron el sentido que hasta ese momento tuvo la propiedad indígena. Para el año 1609, los pueblos eran parte de las tierras del fundo legal por contar con agua de riego, y se puede deducir que la economía se basaba principalmente en la agricultura de subsistencia (González, 1993, p. 449).

Se identifican cédulas como las primeras en América que componen la tierra, por las que se daba cuenta de las propiedades de los españoles y principalmente redefinen la propiedad indígena. Esta re-delimitación condujo a que las comunidades de indios, por voluntad propia, compusieran sus tierras en los siglos XVI y XVII, lo que dio origen a los títulos primordiales de los pueblos (Menegus, 1999, p. 208).

Como ejemplo se utilizan dos títulos primordiales: el título de San Simón, Texcoco, Estado de México, que es un lienzo de fibra de maguey de color grana cochinilla o púrpura, en el que pueden observarse la extensión de la tierra y al personaje Camilo Maxixcatzin. Este personaje aparece al centro del título y detrás se puede mirar la iglesia de San Simón; asimismo, se aprecian los linderos y los pueblos circundantes.

**Imagen 1. Título primordial en lienzo de fibra de maguey,
del pueblo de San Simón, Texcoco, Estado de México**



Fuente: elaboración propia.³⁸

El segundo título es el de Calpulalpan, Tlaxcala, en el que no hay un personajes, pero llama la atención que está plasmado en una de las paredes de la iglesia de San Antonio. Además de contar con las características de los títulos en lienzo en los que se representan iglesias y haciendas, también contiene animales como caballos y aves de corral, magueyes, árboles, cerros, valles y caminos. El color original del título se perdió cuando fue retocado para su recuperación por miembros del INAH quienes lo pintaron de blanco para resaltar los glifos.

³⁸ Este título fue encontrado en la iglesia de San Simón, en el año de 1984 por la mayordomía de entonces, y fue cortado para usarlo como sacudidor, sin saber qué era. Una vez desdoblado se dieron cuenta que era un pergamino muy antiguo. Hoy se sabe que es un título primordial.

Imagen 2. Título primordial sobre muro, del pueblo de Calpulalpan Tlaxcala



Fuente: elaboración propia.³⁹

En la interpretación de los títulos de propiedad en forma de códice, se puede decir que las iglesias y haciendas son el equivalente a firmas de los colindantes que aceptan la extensión de los pueblos. De acuerdo con lo proclamado en las cédulas de la Corona, los personajes centrales son descendientes de *Tateh* o “Señores”, los cuáles son causa de polémicas debido a su veracidad, por lo que es necesario destacar que efectivamente son personajes que existieron, como en el caso de Camilo Maxixcatzin.⁴⁰

Estos títulos no son novedad por encontrarse en una colección similar llamada “Ramírez De Arellano”. Barrera y Barrera (2012) narran cómo Ramírez De Arellano falsificaba los títulos, lienzos y mapas de la época virreinal.

³⁹ Este título se encuentra en un muro de la iglesia. Se pensaba que era un mapa que habían mandado plasmar para ubicar los pueblos que pertenecían a la diócesis, que antiguamente y hasta finales de la década de los 2000 pertenecía a Texcoco, Estado de México.

⁴⁰ Camilo Maxixcatzin, quien era hijo de Diego Muñoz Camargo, se casó con una descendiente de los reyes de Texcoco, Francisca Maxixcatzin, hija de Francisco Pimentel, nieto de Coanacotzin, rey de Texcoco, y de Maria Maxixcatzin, hija del señorío de Maxixcatzin, uno de los cuatro que integraban el gran senado que gobernaba la república tlaxcalteca (Vázquez, 2002). Don Diego Muñoz de Camargo era mestizo, hijo de español e india, su padre según se decía se había visto involucrado en el envenenamiento del juez de residencia de Cortés, el Lic. Ponce de León, siendo él quien le dio las natas o quesos envenenados que lo llevaron a la sepultura.

Manuel Ramírez De Arellano era un falsificador, que según narran Barrera y Barrera (2012), se dirigía con los presidentes municipales de diferentes estados del país y les decía que al comprar algunos libros antiguos, había encontrado un mapa y unos títulos de tierras del pueblo del que se tratara, y les ofrecía los documentos por una módica cantidad, argumentando que a él no le interesaban y advirtiéndoles que si no se apresuraban, los vendería a un pueblo colindante, hacienda o incluso a un museo de Europa.

Confeccionar los títulos era una tarea laboriosa, en especial investigar la historia de los pueblos, por lo que los Barrera dicen que utilizó cédulas reales, provisiones, mandamientos, mercedes de tierras, títulos de composición, amparos virreinales e información oral acerca de estos pueblos. En los títulos primordiales de San Simón, Texcoco y Calpulalpan, Tlaxcala, no hay más documentos que amparen la historia de su territorio, como en el caso del Códice Mendoza, el cual consta de varios folios que narran la historia de la conquista de las tierras que poseen los pueblos que aparecen plasmado, cada uno con su personaje.

El hecho de que estén plasmados los glifos de los pueblos vecinos, da un amparo de legalidad, reconociendo que estos mapas o croquis se hicieron con la finalidad de tener reconocimiento territorial con una historia implícita que los hace legales. En la historia que nos narran se puede observar el cuidado que tuvieron en señalar ríos, caminos, plantas, animales; en especial los linderos que reconocen a los pueblos vecinos y que, a su vez, los reconocen como legítimos dueños del territorio plasmado en el código.

5. El acaparamiento de la tierra por la hacienda

Las tierras no eran de gran interés para muchos españoles porque se necesitaban manos para trabajarlas; aunque en el caso de Hernán Cortés y sus hombres las cosas eran diferentes, ya que como conquistadores tenían mano de obra en abundancia. La mayoría de estos hombres eran encomenderos que con el tiempo empezaron a apoderarse de las tierras de los indios a pesar de las cédulas que emitía la Corona, y las adquirían de forma ilegal o “legalmente”, amenazando a los poseedores: “Hacia 1560 había en la Nueva España unos 480 encomenderos que percibían al año por concepto de tributo el equivalente de 337 734 pesos” (Florescano, 1981, p. 48). Gran parte de este dinero se utilizó para acrecentar su extensión territorial. Gibson (1984) nos va contando la función de los encomenderos y la manera de desvalijar a los indios.

Conforme avanzaban los años y llegaban cada vez más españoles, las tierras iban tomando más importancia, por lo que los españoles se apropiaban de las tierras de los indios, y se formaban los latifundios y grandes haciendas. Los indios no tenían el concepto de propiedad privada, por lo que se limitaban a ocupar y hacer uso de la tierra que necesitaban para trabajar, esto fue aprovechado por los españoles y criollos para irse apoderando de extensiones de tierra que originalmente eran de los indios, y a pesar las cédulas el despojo no se detuvo. Otro problema que se agrega es que la iglesia empezó a tomar posesión de tierras “donadas”.

Con el fin de mantener la mano de obra, los hacendados se las ingeniaban para apoderarse de las tierras, de la misma manera que obligaban a los indios a trabajar en la hacienda en donde eran objeto de abusos físicos. La conducta de los grandes hacendados revela hasta la fecha, que, bajo el régimen colonial, propietario fue sinónimo de vencedor, y propiedad sinónimo de violencia (Díaz, 2005).

Para el siglo XVII, las comunidades se van recuperando de las epidemias, pero enfrentan el problema de la escasez de tierras que para entonces estaban rodeadas por haciendas y latifundios. Para empeorar la situación, se da la disparatada introducción de animales procedentes de Europa, en especial de borregos y vacas que invadían las tierras de cultivo, causando mucha destrucción. Los indios levantaban denuncias en contra de los hacendados, pero las situaciones por lo regular salían a favor de los hacendados o religiosos, por lo que las haciendas se hacían más extensas y los indios se veían obligados a trabajar para estas, ya que la hacienda trataba a toda costa de acaparar el mercado y los indios eran una competencia pequeña, pero incómoda: “Por eso, la empresa intentaba incluir dentro de su territorio tierras de labor, pastizales, bosques y fuentes de agua” (Semo, 1977, s.p.). Un problema más que enfrentaban los indios eran las deudas, no solo con españoles, sino también con criollos y mestizos a los que se les debía por préstamos o empeños, los que recuperaban con sus tierras, por lo que el virrey Mayorga en 1781 emitió instrucción para evitar la venta de sus tierras, porque se hacía inevitable el abandono y el vagabundeo.

6. Títulos en lienzo, papel y muro utilizados como instrumentos jurídicos

En San Simón, Texcoco, se encuentra un fundo legal de títulos de propiedad con siete fojas útiles, una de ellas expedida en el año 1609. El que más llama la atención es el título en el que se reconoce al pueblo como propietario de las tierras que se encuentran plasmadas en el lienzo y

que fueron reconocidas después de la Ley Lerdo de Tejada hacia 1866, cuando se da testimonio de la autenticidad del lienzo como expedido en el virreinato. Esta ley fue promulgada el 25 de junio de 1856: “A partir de esta ley el Estado reconoció los derechos que históricamente habían tenido los pueblos para poseer y administrar sus tierras y estableció los mecanismos, organismos y procedimientos necesarios para realizar la restitución de éstas” (Menegus, 1999, p. 55).

Después de la Revolución Mexicana de 1910, los títulos y fojas útiles son utilizadas para la restitución de las tierras que habían sido expropiadas o acaparadas por la hacienda, aunque muchos títulos primordiales de las comunidades fueron extraviados en el proceso de verificación. En algunas comunidades aún se conservan fondos legales con fojas útiles. Cabe mencionar que en la restitución de las tierras después de la Revolución, muchos de estos títulos fueron declarados apócrifos, por lo que los territorios ahí inscritos no fueron reconocidos.

Imagen 3. Títulos de propiedad en papel, fojas útiles de San Simón Texcoco, Estado de México



Fuente: elaboración propia.

La restitución de las tierras a los pueblos fue hecha por donación del gobierno, aunque los títulos de propiedad de 1609 no fueron utilizados por considerárseles apócrifos, algunos fueron extraviados y otros recogidos por el Archivo General de la Nación, como es el caso del título primordial de Santa María De las Nieves Tlatzcantitla, Tlaxcala.

Independientemente de su originalidad, los lienzos, al igual que los títulos en papel, fueron utilizados para deslindar tierras y territorios, tanto en la ciudad de México como en Toluca; de igual manera, para 1920 fueron utilizados en la reforma agraria, derivada de la Revolución Mexicana con gran éxito, ya que fueron aceptados como pruebas de propiedad territorial (Menegus, 1999, p. 55).

Al igual que otros pueblos, San Simón y Calpulalpan guardan con recelo los títulos primordiales que dan fe de que son dueños de las tierras desde tiempos inmemoriales y que durante el virreinato les fueron reconocidos, aun siendo de origen indígena.

A fin de defender sus derechos territoriales, a lo largo del proceso del reparto de tierras en México, numerosos pueblos presentaron a las autoridades una gran variedad de documentos, tanto del periodo colonial como de finales del siglo XIX y las dos primeras décadas del siglo XX. La conservación de esos documentos de distintas épocas, ordenados y reunidos por el pueblo los hace de gran interés para adentrarse en el tema de cómo los pueblos conservaron su patrimonio territorial y cómo actuaron en su defensa en distintos momentos de su historia (Menegus, 1999, p. 55).

Además de ser usados como instrumentos jurídicos, los títulos primordiales relatan la historia de los pueblos desde su fundación, tanto en la organización como en la conservación de su territorio y su importancia en la vida cotidiana de las comunidades. Les da identidad, reconocimiento y respeto, tanto al pueblo como a cada uno de sus habitantes.

Bibliografía

Clavijero, F. J. (1844). *Historia antigua de México*. México: Imprenta de Lara.

_____. (1893). *Código de colonización y terrenos baldíos de la república mexicana*. México: Oficina tip de la Secretaría de Fomento.

Díaz, H. Z. (2005). *México del triunfo de la republica al porfiriato*. México: UNAM.

- Documentos de la Guerra de Independencia (1945). 74. México: Biblioteca Enciclopédica Popular/Secretaría de Educación Pública.
- Escobar, A. O. (2001). *Estudios campesinos en el archivo general agrario (Vol. 3)*. México: Ciesas.
- Florencio y Claudio, B. (2012). La falsificación de títulos de tierras a principios del siglo XX. *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales los pueblos indios de México, siglos XIX y XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Florescano, E. (1981). *Origen y desarrollo de problemas agrarios de México (1500-1821)*. México: Era.
- Gerhard, P. (1997). Congregaciones de indios en la nueva España antes de 1570. *Historia Mexicana*, 26(3). Recuperad de: <http://www.jstor.org/stable/2513556>
- Gibson, C. (1984). *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México: Siglo veintiuno.
- González, R. (1993). *De la conquista a la reforma agraria: tenencia de la tierra y manejo de recursos. Santa Catarina del monte: Bosques y hongos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Menegus, M. (1999). *Los títulos primordiales de los pueblos de indios. En Dos décadas de investigación en historia económica comparada en América Latina. Homenajea Carlos Sempat Assadourian*. México: El Colegio de México.
- Rivera, G. (1983). *Marín de Iturbide. La propiedad territorial en México 1301-1810*. México: Siglo XXI Editores.
- Semo, E. (1988). *Historia de la cuestión agraria en mexicana, el siglo de la hacienda 1800-1900*. México: Siglo XXI Editores.
- Solana, F. (1991). *Cedulario de tierras. compilación de legislación agraria colonial (1497-1820)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Solórzano, J. D. (1980). *Política Indiana*. Buenos Aires, Argentina.
- Vázquez G., D. E. (2002). Crónicas de América. En Muñoz, D. C. *Historia de Tlaxcala*. Madrid, España.

EL CAMINO DE TIERRA ADENTRO Y LA PRESENCIA TLAXCALTECA EN EL NORTE DE MÉXICO

Juan Antonio Siller Camacho¹

RESUMEN

El Camino Real de Tierra Adentro, también conocido por el nombre de “Camino de la Plata”, comprende cinco sitios ya inscritos en la Lista del Patrimonio Mundial, y otros 55 sitios más situados a lo largo de 1,400 de los 2,600 km de esta larga ruta que parte del norte de México y llega hasta Texas y Nuevo México, en los Estados Unidos. Utilizado entre los siglos XVI y XIX, este camino servía para transportar la plata extraída de las minas de Zacatecas, Guanajuato y San Luis Potosí, así como el mercurio importado de Europa. Aunque su origen y utilización están vinculados a la minería, el Camino Real de Tierra Adentro propició también el establecimiento de vínculos sociales, culturales y religiosos entre la cultura hispánica y las culturas amerindias.²

¹ Arquitecto y arqueólogo. Maestro en Restauración de Sitios y Monumentos. Museólogo. Dr. en Arquitectura Prehispánica, Facultad de Arquitectura de la UNAM. Trabaja en el INAH, Morelos. Catedrático del Posgrado de Restauración de la Facultad de Arquitectura de la UNAM. Miembro de ICOMOS e ICOM, UNESCO. Coordinador Científico Nacional de Itinerarios Culturales del ICOMOS, México. Correo: juanantoniosillercamacho@gmail.com

² El Camino de Tierra Adentro fue declarado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO, en el año de 2010, como parte de la categoría de ruta o itinerario cultural. A continuación, se hace una relación de su ficha técnica de inscripción, fecha, criterios de patrimonio cultural, extensión, zona de protección y referencia de su expediente técnico para consulta. Un resumen de su inscripción, descripción de los dos criterios, el (II) y el (IV), valor de integridad, autenticidad, requerimientos de manejo y de su gestión en el expediente de la declaratoria.

ABSTRAC

The Camino Real de Tierra Adentro, also known by the name of “Camino de la Plata”, includes five sites already inscribed on the World Heritage List and another 55 sites located along 1,400 of the 2,600 km of this long route that starts from northern Mexico and reaches Texas and New Mexico, in the United States. Used between the 16th and 19th centuries, this road was used to transport the silver extracted from the mines of Zacatecas, Guanajuato and San Luis Potosí, as well as the mercury imported from Europe. Although its origin and use are linked to mining, the Camino Real de Tierra Adentro also led to the establishment of social, cultural and religious ties between Hispanic culture and Amerindian cultures.

Palabras clave: camino, plata, ruta, tlaxcaltecas, fundaciones, agricultura, artesanías.

1. Camino Real de Tierra Adentro

El Camino de Tierra Adentro constituye una parte intercontinental del Camino Real, de la Ciudad de México a la ciudad de Santa Fe en Nuevo México. Este incluye cinco ciudades mexicanas declaradas patrimonio mundial: la Ciudad de México, Querétaro, Guanajuato, Zacatecas y Morelia. Asimismo, se incluyen 55 sitios relacionados con el camino y su funcionamiento histórico y actual, como son los puentes, haciendas agrícolas, centros y pueblos históricos, cementerios, conventos, resguardos de montaña y tramos de caminos, minas, capillas y templos, abrigos y cuevas. Todos estos se encuentran a lo largo de 1,400 kilómetros de caminos estrechos entre la Ciudad de México y el pueblo de Valle de Allende, Chihuahua.

El camino fue un fenómeno extraordinario como vía de comunicación. La plata fue la fuerza motora que impulsó al gobierno español novohispano, su colonización y a mantenerlo abierto para la minería del norte del territorio. Para la actividad minera fue necesario el establecimiento de pueblos para los trabajadores, y la construcción de fortificaciones conocidas como presidios militares y de población de colonos, haciendas e iglesias. Esto ayudó al proceso y desarrollo de la minería, a la construcción de caminos y puentes, y al establecimiento de pueblos multiétnicos de población tlaxcalteca, mexicana, otomí, tarasca, entre otras etnias que formaron parte de las poblaciones.

Toda esta obra de elaboradas edificaciones reflejó una fusión de motivos decorativos de mano indígena e hispana; una revolución en los sistemas y cultivos a lo largo del camino y en las nuevas fundaciones, grandes haciendas y sus capillas y templos; así como el movimiento y flujo de pobladores a lo largo del camino, en un principio con asentamientos y postas de caravanas de mulas y carretas que dejaron su huella en el camino.

El desarrollo y la riqueza de la minería, y de la plata en específico, generaron un fuerte desarrollo económico en España y otros países de Europa, así como periodos de grandes inflaciones económicas. El impacto del camino fue enorme en términos de tensiones sociales, así como de una integración social entre sus pobladores que vinieron a formar parte de este desarrollo económico.³ Las estructuras de estos bienes reflejaron algunos aspectos del intercambio de ideas y de personas a lo largo del estrecho camino hacia todas sus regiones.

Criterio (ii)

El Camino Real de Tierra Adentro viene a ser una de las rutas más importantes al centro de la Corona española en sus dominios en el noreste de América. A lo largo de la parte sureste, la ruta ofrece una amplia relación de sitios relacionados con el trabajo en la minería, las haciendas agrícolas, el comercio, la milicia, evangelización, así como una estructura administrativa que fue diseñada para el control de un inmenso territorio del dominio español, adaptada a contextos locales, materiales y prácticas técnicas, que reflejan un amplio intercambio cultural y religioso de ideas.

Criterio (iv)

Un ejemplo de sitios a lo largo de la parte sureste del Camino Real de Tierra Adentro, que incluye ejemplos de edificaciones e instalaciones tecnológicas, ilustra un significativo periodo de la historia humana: la explotación colonial española de la plata y de la transformación asociada de un paisaje rural y urbano.

³ Consultar: El Camino Real de Tierra Adentro, Primer Coloquio Internacional, Valle de Allende, Chihuahua, junio 7 al 9 de 1995. Rutas y Cartografía, Cultura Material y monumentos en el Camino Real, Una vía de intercambio protegida, Presidios y misiones del camino, Vía de intercambio cultural, El Camino Real en el siglo XIX.

Valor de integridad

Las partes componentes de una serie de nominaciones ilustran la variedad, función y componentes físicos que reflejan el impacto del Camino Real de Tierra Adentro. Algunas de las partes son vulnerables a un inadecuado control y desarrollo de nuevos caminos, así como a alteraciones en sus asentamientos, paisajes y al deterioro de sus edificaciones.

Valor de autenticidad

La forma de sus componentes individuales refleja el impacto y la necesidad de una mayor claridad en el orden de sus contribuciones individuales, que pueden reflejarse mejor y entenderse particularmente en caso de una inscripción existente de un bien de patrimonio de la humanidad.

2. Requerimientos de manejo y protección

Deben establecerse consideraciones de protección a escala federal, estatal y local en términos del patrimonio arqueológico, de sitios y particularmente del propio camino, así como de las condiciones de conservación de más de sesenta bienes declarados patrimonio. El manejo existente a nivel federal por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y los niveles estatales.

La vigilancia y control del INAH en el manejo del conjunto y de la mayoría de sus componentes es pertinente y apropiado, así como de la Coordinación de la Conferencia Nacional de Gobernadores (CONAGO) en los estados respectivos, y del apoyo al proyecto del Camino Real de Tierra Adentro a través de la formación de un grupo de coordinación.

Es necesario el establecimiento de las definiciones de protección de los sitios nominados con propuestas de zonas de protección y amortiguamiento, relativas a las estructuras del paisaje, para poner en marcha la protección legal de todos los sitios individuales y establecer una coordinación y manejo de los programas en todos los sitios.

¿Dónde está el Camino Real de Tierra Adentro?

La ubicación de los sesenta sitios declarados, pertenecientes al Camino Real de Tierra Adentro declarados Patrimonio de la Humanidad, están localizados entre las entidades de Ciudad de México, Estado de México, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Jalisco, Aguascalientes, San Luis Potosí, Zacatecas, Durango y Chihuahua.

¿Cuál es el camino real?

El Camino Real de Tierra Adentro, conocido también como el Camino de la Plata, conforma una ruta o itinerario cultural bajo la definición y categoría de la UNESCO, en una relación amplia de territorios que guardó relaciones económicas, culturales y de otros tipos durante un largo periodo de tiempo y con intercambios permanentes a larga distancia.

En la antigüedad, los caminos eran las vías de comunicación en el medio terrestre, y el denominado Camino Real era un tipo de ruta con un alto valor estratégico en la expansión del dominio español en los territorios del norte, rico en yacimientos de plata y otros metales preciosos. ¿Que era el Camino Real de la Plata? La Ruta de la Plata forma parte del Camino Real, que durante el virreinato de la Nueva España tuvo la función de comunicar el Real de Minas de Nuestra Señora de los Zacatecos (Zacatecas) con la Ciudad de México, y posteriormente otros sitios al norte en Durango, Parral y Chihuahua.

3. Ruta inscrita, conjuntos y elementos culturales declarados por la UNESCO en 2010

La declaratoria incluye a los siguientes elementos: Camino Real de Tierra Adentro, itinerario cultural, poblaciones, ciudades, santuarios, templos, capillas, puentes, haciendas agrícolas, colegios, cementerios, pasos naturales y vados del camino, así como de lugares históricos a lo largo de la ruta o itinerario cultural de la Ciudad de México a la ciudad de Santa Fe, en Nuevo México, en Estados Unidos.

A continuación se enumeran las poblaciones y sitios que forman parte del itinerario del bien: plaza de Santo Domingo y Convento en el Centro histórico de la Ciudad de México (Patrimonio Mundial, 1987); Colegio de San Francisco Javier en Tepotzotlán, Estado de México; Pueblo de Atongo; Camino Real entre Aculco y San Juan del Río; Convento de Tepeji

del Río y puente virreinal; Centro histórico de San Juan del Río, Hacienda de Chichimequillas; Capilla y hacienda de Buenavista; Centro Histórico de Querétaro (Patrimonio mundial, 1996); Puente El Fraile; Hospital de San Juan de Dios en San Miguel de Allende; Puente de San Rafael; Puente de La Quemada; Pueblo y Santuario de Jesús Nazareno de Atotonilco (Patrimonio Mundial, 2008); Centro Histórico de Guanajuato y conjunto de minas (Patrimonio Mundial, 1988); Centro Histórico de Lagos de Moreno y puente virreinal; Conjunto histórico y pueblo de Ojuelos; Puente de Ojuelos; Haciendas agrícolas de Ciénegas de Mata; Cementerio en Encarnación de Díaz; Haciendas agrícolas de Peñuelas; Haciendas agrícolas de Cieneguilla; Conjunto Histórico de Aguascalientes; Haciendas agrícolas de Pabellón de Hidalgo; Capilla de San Nicolás Tolentino y hacienda agrícola de San Nicolás de Quijas; Pueblo de Pinos; Pueblo de Nuestra Señora de los Ángeles y pueblo de Noria de Ángeles; Templo de Nuestra Señora de los Dolores en Villa de Gonzáles Ortega; Colegios agrícolas de Nuestra Señora de Guadalupe de Propaganda Fide; Conjunto histórico de Sombrerete; Templo de San Pantaleón Mártir en el pueblo de la Noria de San Pantaleón; Sierra de los Órganos (Montaña de Órganos); Conjunto arquitectónico del pueblo de Chalchihuites; Estrecho del Camino Real entre Ojo Caliente y Zacatecas; Cueva de Ávalos; Centro histórico de Zacatecas (Patrimonio mundial, 1993); Santuario de Plateros; Centro Histórico de San Luis Potosí; Capilla de San Antonio y hacienda agrícola de Juana Guerra; Templo y pueblo de Nombre de Dios; Hacienda agrícola de San Diego de Navacoyán y Puente del Diablo; Centro Histórico de Durango; Templo y pueblo de Cuencamé y Cristo de Mapimí; Capilla de El Refugio de la hacienda agrícola de Cuatillos; Templo y pueblo de San José de Avino; Capilla y hacienda agrícola de La Inmaculada Concepción de Palmitos de Arriba; Capilla y hacienda agrícola de La Limpia Concepción de Palmitos de Abajo (Huichapa); Arquitectura y conjunto del pueblo de Nazas; Pueblo de San Pedro del Gallo; Conjunto arquitectónico del pueblo de Mapimí; Pueblo de Indé; Capilla de San Mateo y hacienda agrícola de la Zarca; Hacienda agrícola de San la Limpia Concepción de El Canutillo; Templo de San Miguel y pueblo de Villa Ocampo; Estrecho del Camino Real entre Nazas y San Pedro del Gallo; Mina de Ojuela; Cueva de Las Mulass de Molino; Pueblo de Valle de Allende.

Existen lugares de la ruta no incluidas en la declaratoria oficial de la UNESCO, pero también son parte histórica del Camino de Tierra Adentro. Faltaría incluir el tramo de Valle de Allende a Chihuahua y Ciudad Juárez, antiguo Paso del Norte, y sus ríos y desiertos como el de Samalayuca, que fue una importante barrera en la ruta al destino final de Santa Fe, como

también lo fueron los ríos caudalosos que solo podían ser cruzados en los puntos en donde existían vados naturales que en cierta época del año podían cruzar las carretas y caminantes.

En el territorio de Estados Unidos, el Camino Real de Tierra Adentro tenía 646 kilómetros declarados en octubre de 2000 como *National Historic Trail* por el gobierno de Estados Unidos. Tuvo un centro de interpretación en la localidad de Socorro en Nuevo México, como reconocimiento al camino que tuvo un gran flujo cultural.

Estas dos declaratorias, la de México como Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO, y la del Paso Texas para la ciudad de Santa Fe en Nuevo México bajo una declaratoria nacional de Camino Histórico Nacional, constituyen ambos parte de la protección de este camino histórico por parte de México y de los Estados Unidos de una ruta con una longitud de casi dos mil seis cientos kilómetros.

5. La expansión histórica y presencia cultural actual

La presencia tlaxcalteca y la fundación de pueblos, así como la refundación de muchos de ellos, es un aspecto importante que acompaña a una ruta o camino de tierra adentro, o la llamada Ruta de la Plata. No se podría entender esta declaratoria de patrimonio mundial solo por el camino, los reales de minas, la explotación de la plata y la riqueza que esta generó en la Nueva España y en la metrópoli española.

Un aspecto poco valorado en esta inscripción, y en su estudio y publicaciones de diversos tipos –desde las de divulgación, hasta muchas de ellas producto de encuentros y reuniones académicas–, es el de sus pobladores y de los fundadores de villas y pueblos –posteriormente ricas ciudades– a lo largo de esta ruta de más de 2,000 kilómetros, que comunicaba a la Ciudad de México con la ciudad de Santa Fe en Nuevo México, ahora parte de los Estados Unidos. Esta ruta contó con una población principalmente de origen tlaxcalteca que tuvo sus primeras migraciones a mediados del siglo XVI como parte de lo que sería una migración mucho más formal y establecida al final del siglo XVI, y que continuó a lo largo del siglo XVIII.

Haremos una serie de referencias de algunos de estos aspectos históricos que dan una relación histórica de gran valor para el establecimiento de una valoración de su presencia y desarrollo cultural en el amplio territorio del norte de México, y que permaneció y ha permanecido como una parte fundamental de la cultura e identidad nacional con raíz tlaxcalteca, y de algunas otras etnias que tuvieron presencia en muchas de estas poblaciones de México.

Hemos tomado la valiosa obra del historiador Dr. Tomás Martínez Saldaña, que de forma sintética y detallada en fuentes propias y consultadas permite elaborar este referente documental e histórico para poner en la mesa de discusión de esta reunión académica y del foro “Historia, memoria y expresiones del patrimonio cultural inmaterial a 500 años de la llegada de Occidente a la Tlaxcala prehispánica”, que se realizó en el Palacio de la Cultura, Tlaxcala, Tlaxcala, del 18 al 20 de septiembre de 2019, y en el que tuvimos oportunidad de expresar nuestros puntos de vista sobre la necesidad de esta revaloración de la presencia tlaxcalteca en el norte de México a lo largo de la declaratoria de Patrimonio de la Humanidad del Camino de Tierra Adentro o Ruta de la Plata.

Los tlaxcaltecas tuvieron, y siguen dándole forma, a un valioso Patrimonio Histórico cuyo inicio podemos establecer en el siglo XVI, no solo en los estados actuales del territorio nacional, sino del que conformó la colonización y las fundaciones durante el periodo de la Nueva España en la región del Bajío y la del llamado septentrión de México.

Los tlaxcaltecas continúan formando una parte importante de la vida del México fronterizo norteño de hoy y del sur de los Estados Unidos, ya que muchas de las colonias tlaxcaltecas, en el proceso de expansión, se establecieron a lo largo del Río Bravo para los mexicanos, y Río Grande para los habitantes de Allende de la frontera. De esta forma, el estudio del proceso de colonización, de las formas agrícolas, así como del análisis de la contribución cultural al norte novohispano, ayudará a entender la conformación de múltiples comunidades rurales modernas norteñas o fronterizas, explicando la estructura regional de poder y la cultura de los actuales territorios de Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas, en México; y en el sur de los estados norteamericanos de Texas y Nuevo México, así como para ubicar la estructuración de la nación en una de sus regiones del México contemporáneo (Martínez, 1998, p. 22).

6. Inicio de la migración tlaxcalteca

Las migraciones de estos primeros pobladores no solo fueron al inicio del siglo XVI y al final del mismo con una gran migración llamada *de las 400 familias tlaxcaltecas*, sino que se mantuvieron a lo largo de todo el periodo virreinal por más de trescientos años y hacemos la referencia a la misma.

El proceso de colonización tlaxcalteca en la Nueva España fue lento y multifacético, y comprendió aproximadamente 300 años. En este periodo la economía novohispana se

transformó paulatinamente y el impacto de los tlaxcaltecas en la construcción del estado español, primero, y luego mexicano, fue variando sustancialmente. Los tlaxcaltecas fueron parte clave en el proceso de colonización y expansión del dominio colonial, pero llegó un momento en el que dicho proceso se dio por terminado y el papel colonizador tlaxcalteca llegó a su fin, pero continuó la producción de la plata y otras actividades.

El proceso de colonización se basó en: la caída de Tenochtitlán y su dominio, y se extendió hasta 1591; después la colonización tlaxcalteca informal, formada por colonizadores adelantados o precursores de las colonizaciones posteriores; en esa época temprana los indígenas tlaxcaltecas fueron parte de programas de apoyo hacia los conquistadores en su expansión por el territorio mesoamericano y en algunas incursiones en lo que denominamos Aridoamérica (Martínez, 1998, p. 53).

La Ruta o Camino de la Plata

El Camino de Tierra Adentro tuvo diversas etapas de migración a puntos clave del Bajío, y posteriormente su ampliación a los primeros sitios de presidios, villas y poblados con una distribución a nuevos sitios para su población, como apoyo a la ruta y camino, así como a los reales de minas que estaban en funcionamiento y desarrollo en la explotación de las minas de plata, la cual se fue extendiendo hasta la parte norte en reales como el de Parral y el de Santa Bárbara en el actual estado de Chihuahua.

El camino de la plata no se detuvo en Zacatecas, continuó su marcha hacia el norte para incluir las minas de San José del Parral y de Santa Bárbara, en el reino de la Nueva Vizcaya, además de allí continuó forjándose al pie de monte de la Sierra Madre Occidental y siguiendo la expansión de pastos nativos, la ruta de Nuevo México desde épocas muy tempranas, lo que permitió el acceso de caballos, ganado y apoyó al establecimiento de los reinos de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya en la zona central del Altiplano Mexicano y en el norte de México (Martínez, 1998, p. 54).

Colonizaciones tlaxcaltecas reconocidas antes de 1591

Resulta importante comentar cómo esta ocupación fue progresiva y que existieron algunas migraciones previas a las de finales del siglo XVI en 1591, ya normadas por las Capitulaciones

del virrey Velasco con la ciudad de Tlaxcala para el envío de cuatrocientas familias a poblar tierra de chichimecas en 1591.⁴

Las poblaciones que fueron fundadas previas a la fecha de 1591 y que inician con la fundación de 1531 de San Miguel de Culiacán, son las siguientes: San Miguel de Culiacán 1531; San Juan Bautista de Mexicalcingo (hoy barrio de Guadalajara) 1541; San Miguel de los Chichimecas (hoy San Miguel Allende) 1541; Nombre de Dios, sur de Durango (1560); Analco, barrio de Durango 1563; Tlacuitlapan, barrio de Celaya 1589; Santa María del Río San Luis Potosí, refundación 1589 (Martínez, 1998, p. 55).

La migración oficial los pioneros de 1591-1598

Durante este periodo, el virrey Luis de Velasco II terminó como lo señala el historiador Tomás Martínez Saldaña en su obra. La siguiente etapa data de 1591 a 1598, fecha en que el virrey Luis de Velasco II terminó las Capitulaciones para el reclutamiento de 400 familias tlaxcaltecas, con el propósito de fundar poblados tierra adentro de la Nueva España, en particular en la zona norteña. Esta etapa se denomina “La colonización de los pioneros”. Estos pioneros fueron campesinos y señores tlaxcaltecas que aceptaron salir a la colonización de una manera organizada, atraídos por los privilegios que otorgó la Corona en los acuerdos conocidos como “Las Capitulaciones tlaxcaltecas” (Martínez, 1998, p. 59).

Colonizaciones en el norte de 1591-1593 por los primeros pioneros tlaxcaltecas

Para este foro, es importante hacer referencia a los sitios y años de estos primeros pobladores, ya que algunos partieron desde los señoríos de Tlaxcala, y otros de migraciones anteriores procedentes de la región del Bajío previas a la migración mayor de 1591. Asimismo, es importante corregir datos incorrectos de uso oficial y popular sobre una diáspora procedente de un solo sitio de Tlaxcala, la cual es una información incorrecta que puede ser confirmada por estas valiosas referencias históricas que son fuentes para una historia real y bien documentada en

⁴ Ver estas en la obra mencionada del historiador Dr. Tomás Martínez Saldaña (1998). *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte mexicano*. México: Tlaxcallan Ediciones del Gobierno del Estado de Tlaxcala, páginas 159 a 165; así como sus 10 comentarios a las Capitulaciones en la página 50 de la misma obra comentada.

archivos históricos, como la que proporcionamos como referencia para consulta. Localidades, años, comunidades y origen de su migración:

1. Saltillo, Coahuila, 1591. San Esteban de la Nueva Tlaxcala, Tizatlán.
2. Jiménez del Teúl, Zacatecas, 1591. San Andrés de Teúl, Ocotelulco. Chalchihuites, Zacatecas, 1593. San Pedro de los Chalchihuites, Zacatecas, barrio de la Concordia, traslado de San Andrés del Teúl.
3. Colotlán, Jalisco 1591. San Luis Colotlán, Quiahuiatlán.
4. Mezquitic de Carmona, 1591. San Miguel de Mezquitic, Tepetícpac. San Luis Potosí, 1592. Asunción Tlaxcalilla, traslado de Mezquitic. Tequisquiapan.
5. Charcas San Luis Potosí, 1591. Las Charcas, diversos señoríos. Venado, San Luis Potosí, 1592. San Sebastián del Agua del Venado, traslado de Charcas. Moctezuma, San Luis Potosí, 1593. San Jerónimo de Aguahedionda, traslado de Venado (Martínez, 1998, p. 69).

7. Cultura material e inmaterial en el norte

Los estudios históricos proporcionan una valiosa relación de información documental sobre aspectos culturales y sus manifestaciones materiales e inmateriales o intangibles, como se les ha llamado a las tradiciones y cultura etno-antropológica, por denominarla con esta otra referencia relativa a su origen etnográfico y antropológico histórico o actual. También la arqueología en contextos históricos puede dar testimonio material de estos restos materiales presentes en los asentamientos, sitios y a lo largo de la Ruta del Camino, tanto de vestigios arqueológicos como de edificaciones realizadas a lo largo de esos trescientos años de ocupaciones, usos y re-usos, así como del abandono de muchos de ellos. Estas investigaciones están por hacerse bajo esa nueva perspectiva integral sobre los hechos históricos y su estudio, análisis, interpretación y conclusiones que permiten soportar el dato arqueológico con el documental en muchos casos, gracias a las fuentes escritas de una infinidad de documentos que han sido conservados. La historia está por hacerse y por darnos nuevas luces sobre estos hechos históricos importantes para el mejor conocimiento de nuestro pasado y presente.

8. “La referencia histórica es muy valiosa e importante”, testimonio

Los tlaxcaltecas no solo llevaron su cultura material, también cargaron con todo su bagaje cultural, como su arte culinario, creencias religiosas, y su organización política y social. Una vez en el norte, para el repartimiento y asentamiento de sus colonos en el septentrión novohispano, sus estructuras sociales y políticas jugaron un papel importante. En una primera instancia, fueron integrados en las misiones, los presidios, las parroquias, las capellanías y las diócesis, pero el papel organizador lo realizaron los cabildos indígenas, las cofradías, las mayordomías y la comunidad toda, organizada de múltiples formas.

Esta organización fue la que sobrevivió a los cuatrocientos años de vida tlaxcalteca en la diáspora nortea. Las misiones fueron secularizadas, los frailes se fueron, los jesuitas que sirvieron de gran apoyo también fueron expulsados, los presidios suprimidos, las parroquias transformadas y del dominio español quedaron en manos tlaxcaltecas; lo único que sobrevivió fue la estructura comunal y social, los sistemas de producción agrícola y artesanal, de los cuales podemos hacer recuento hoy en día, tanto por la información que nos legaron en sus trámites legales, como en las construcciones, iglesias, conventos, panteones, acequias, presas, bordos, canales y todo tipo de obras y monumentos hidráulicos, de los cuales muchos siguen en función en diversas partes del país. Tal es el caso de las obras hidráulicas de las ciudades de Parras y de Saltillo, ambas en Coahuila; en Venado y Mezquitic, San Luis Potosí, y en otros muchos lugares. Incluso podemos encontrar algunos restos de estas obras fuera del país, en diversos territorios de la Unión Americana, en particular en los estados sureños en la ciudad de San Antonio Texas (Martínez, 1998, p. 78).

Expansión final: la expansión tlaxcalteca de 1599-1801

Este flujo de migrantes y de poblaciones, además del comercio e intercambios de mercancías a lo largo del Camino de Tierra Adentro, se realizó para el transporte de la plata a las casas de moneda para su acuñación, de las ferias de productos ultramarinos o nacionales que tuvieron lugar en El Bajío y en la feria de San Esteban del Nuevo Tlaxcala, en la actual ciudad de Saltillo. Fueron de gran importancia por el origen de muchos de estos productos suntuarios procedentes de las islas filipinas o de España, en estos grandes sistemas de caminos y de comunicación de tierra desde Acapulco a la Ciudad de México, y de esta a la ciudad de Veracruz, así como del camino

a Oaxaca y Guatemala, en donde también hubo pobladores tlaxcaltecas. Los caminos de agua o de navegación fueron rutas importantes como las del Galeón de Manila en su viaje del puerto de Acapulco a Manila, o la del “tornaviaje”, ruta de Manila al puerto de Acapulco, en la que se realizaba una de las más importantes ferias comerciales en el Mar del Sur o Pacífico, misma que se llevaba posteriormente a las ferias y parianes de Guadalajara y Valladolid (Morelia), así como la del gran parían de la Ciudad de México en la plaza mayor. Las ferias de Jalapa con productos que llegaban del puerto de Veracruz, hacían escala en esa ciudad en su camino a la Ciudad de México o a Filipinas en este comercio a larga distancia; fue así que el Camino de Tierra Adentro llegó hasta Santa Fe y al poblado indígena de Taos en Nuevo México. Este flujo fue continuo hasta 1801, en que se vio afectado pocos años después por el inicio de las revueltas y guerra de la Independencia de México, y la toma del fuerte de San Diego en Acapulco por Morelos hacia 1815.

De los pobladores originales de la gran migración de 1591, partirían más hacia otras partes de la Nueva España, iniciándose de esta forma una tercera etapa colonizadora denominada “La expansión tlaxcalteca”. Los establecimientos pioneros penetraron como punta de lanza en los terrenos de la Gran Chichimeca, y ayudaron a colonizar y controlar nuevos territorios de los actuales estados de Tamaulipas, Nuevo León, Texas, Nuevo México, Coahuila, San Luis Potosí, Guanajuato, Zacatecas y Jalisco dentro de la Nueva España; sin olvidar sus incursiones en ultramar a las islas filipinas, Alaska y el Canadá, entre los indios nutka (Martínez, 1998, p. 84).

Pueblos gemelos y de otros grupos étnicos: “gemelato”

Sobre la referencia que se hace de poblaciones con asentamientos de dos o más grupos étnicos de mexicanos, otomíes, tarascos y tlaxcaltecas, se refiere a una práctica, que como lo señala el historiador Tomás Martínez Saldaña, se realizó junto con la población española en muchas fundaciones, aunque la que permaneció y tuvo un papel mucho más importante en todas ellas fue la de los pobladores tlaxcaltecas. El historiador denomina a estos pueblos gemelos “gemelato”, y resulta importante destacar que las poblaciones tlaxcaltecas fueron las más relevantes y las que permanecieron en el tiempo, como fueron las de Saltillo y Monclova.

Casi siempre al lado de los poblados tlaxcaltecas estaban establecidos poblados de otros grupos étnicos y españoles, tanto para asegurarse alimento como para protegerse de los ataques chichimecas, ya que los tlaxcaltecas siempre actuaron como campesinos y soldados. Así surgió

una estrategia de fundación de pueblos gemelos. Estos fungieron como apoyo a diversas políticas del estado español; los más relevantes fueron las ciudades ya mencionadas de Saltillo y Monclova, pero las demás fundaciones también tenían este “gemelato” como modelo de fundación (Martínez, 1998, p. 84).

La expansión tlaxcalteca 1600-1801

De la última expansión de poblaciones de origen tlaxcalteca durante los siglos XVII y XVIII, tenemos esta relación en la que se cita la referencia histórica del lugar, año y poblaciones en las que el autor tuvo acceso a la información del número de familias que las fundaron o refundaron en muchos de los casos. Esta distribución permite conocer en el territorio, y en uso de esta vía principal y de otras alternas como caminos ramificados al principal, cómo se dio esta expansión, que seguramente contó como eje principal el Camino de Tierra Adentro y de otros que, a partir de este, se desarrollaron para permitir la comunicación y el poblamiento de este extenso territorio del norte de México, muchas de ellas en caminos de herradura, o senderos para las arrierías y caravanas de mulas a los sitios más alejados o en las regiones montañosas de difícil acceso.

Lugar, año y población: San Marcos de los Naturales 1609; San Cristóbal de los Hualahuises, 1646; segunda fundación, 1793; San Juan de Tlaxcala, 1646; San Antonio de los Llanos, 1663; San Miguel de Aguayo, 1666; San Francisco de la Nueva Tlaxcala, 1675; Segunda fundación, 1766, 56 familias; Misión de Nuestra Señora de San Juan del Carrizal, Nuevo León, 1687, 14 familias; Misión de San Francisco de Tlaxcala, Coahuila, 1690, 399 familias; San Miguel de Aguayo 1690, 14 familias; San Bernardino de la Candela, 1691, 10 familias; Nuestra Señora de los Dolores de la Punta de los Mapazos, 1692-1698, 8 familias; Misión de Nuestra Señora de la Purificación 1715-1789; Segunda fundación, 1749, 40 familias; San José y Santiago del Álamo, 1731, 49 familias; Incremento poblacional 1766, 500 familias; San Esteban Saltillo 1766, 3,000 tlaxcaltecas; Incremento poblacional 1777, 550 vecinos; Nadadores 1766, 126 familias; Candela, 1766; Guadalupe de Salinas 1780; San Juan Carrizales, 1801 (Martínez, 1998, p. 89).

Herencias tlaxcaltecas en el norte de México

La herencia y presencia de los pobladores tlaxcaltecas, que a lo largo de más de trescientos años ocuparon este extenso territorio de la Nueva España, y que posteriormente conformaría el territorio del México independiente, es, en muchos de los temas de tradiciones culturales materiales e inmateriales, muy rico, y ha permanecido hasta la fecha como la base de una cultura propia cuyo origen estuvo en pobladores del norte que en la época prehispánica emigraron al centro de México, y que posteriormente regresaron al norte, donde estaba el origen de su primera migración.

La cultura culinaria, dulcería, peletería, jarciería, panadería, textiles, herbolaria y usos y tradiciones ceremoniales, han permanecido como una herencia cultural tlaxcalteca hasta el periodo contemporáneo como lo ha señalado el investigador Tomás Martínez Saldaña en su obra (Martínez, 1998, pp. 139-143).

Conclusiones y comentarios finales

Son los tlaxcaltecas que salieron del norte, y regresaron al norte para fundar ciudades en el desierto y ampliar el territorio novohispano, y posteriormente el de México. Son parte fundamental de nuestra identidad nacional y origen cultural, y deben ser valorados en la justa medida histórica y cultural en el México actual.

Bibliografía

Arnal Simón, L. (2006). *Arquitectura y Urbanismo del Septentrión Novohispano. Fundaciones en la Florida y el Seno Mexicano siglos XVI al XVIII (Vol. tomo II)*. México: Facultad de Arquitectura de la UNAM.

_____. (1998). *El presidio en México en el siglo XVI*. México: Facultad de Arquitectura de la UNAM.

De Lafora, N. (1939). *Relación del viaje que hizo a los Presidios Internos situados en la frontera de la América Septentrional, pertenecientes al Rey de Españ.* (Con un liminar bibliográfico y acotaciones por Vito Alessio Robles). México: Editorial Pedro Robredo.

- ICOMOS (24-25 de noviembre 1994.). *Los itinerarios como patrimonio cultural, reunión de expertos*. Madrid, España: Internacional/Ministerio de Cultura.
- Martínez Rivera, E. (1999). *Compilación y transcripción, Los tlaxcaltecas en el estado de Zacatecas: sublevaciones*. México: El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala: Biblioteca Tlaxcalteca.
- Martínez Saldaña, T. (1998). *La diáspora tlaxcalteca. Colonización agrícola del norte mexicano*. México: Tlaxcallan Ediciones del Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Rattray, E. C. (1998). *Rutas de intercambio en Mesoamérica, III Coloquio Pedro Bosh Gimpera*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas/UNAM.
- Reyes, A. D. (1991). *Los Caminos de la Plata*. México: Universidad Iberoamericana México.
- Rivera Villanueva, J. A. (1999). *Los tlaxcaltecas: pobladores de San Luis Potosí*. México: El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala: Biblioteca Tlaxcalteca.
- s.a. (1997). *El Camino Real de Tierra Adentro. Primer Coloquio Internacional en Valle de Allende, Chihuahua, junio 7 al 9 de 1995*. México: Prisma Impresiones.
- s.a. (2011). *El Camino Real de Tierra Adentro. Travesía histórica y cultural al Septentrión Novohispano*. México: Gobierno del Estado de Durango.
- s.a. (2016). *Cinco siglos de identidad cultural viva Camino Real de Tierra Adentro Patrimonio de la Humanidad*. México: INAH/Gobierno del Estado de México.
- Sánchez, P. J. (1998). *Memorias del Coloquio Internacional El Camino Real de Tierra Adentro*. México: INAH.
- Siller Camacho, J. A. (2014). *El patrimonio cultural y los monumentos históricos inmuebles en el Estado de Morelos, Tomo I*. México: Secretaría de Información y Comunicación, Gobierno del Estado de Morelos.
- _____ (2015a). *El itinerario cultural del Galeón de Manila. Arte y Cultura México-Filipinas, 450 Aniversario del tornaviaje del Galeón de Manila al puerto de Acapulco*. México: Colección Patrimonio Cuauhnahuac.
- _____ (2015b). *El patrimonio cultural y los monumentos históricos inmuebles en el Estado de Morelos, Tomo I. El patrimonio cultural y los monumentos históricos inmuebles en el Estado de Morelos, Tomo II*. México: Secretaría de Información y Comunicación, Gobierno del Estado de Morelos.

- _____ (2017). *La conservación del patrimonio cultural en Morelos en Restauración UNAM 50 años, medio siglo de contribuciones de la Maestría en Restauración de Monumentos*. México: UNAM, Facultad de Arquitectura, Secretaría de Cultural de México.
- _____ (2018). *El itinerario cultural del Galeón de Manila, Préstamos Culturales*. México: Fundación Rayuela.
- Valdés Dávila, C. e Ildefonso Dávila del Bosque, P. C. (1999). *Los tlaxcaltecas en Coahuila*. México: El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala: Biblioteca Tlaxcalteca.

ANEXOS

Mapa 1. Camino de Tierra Adentro de México a Santa Fe, Nuevo México y Caminos transversales



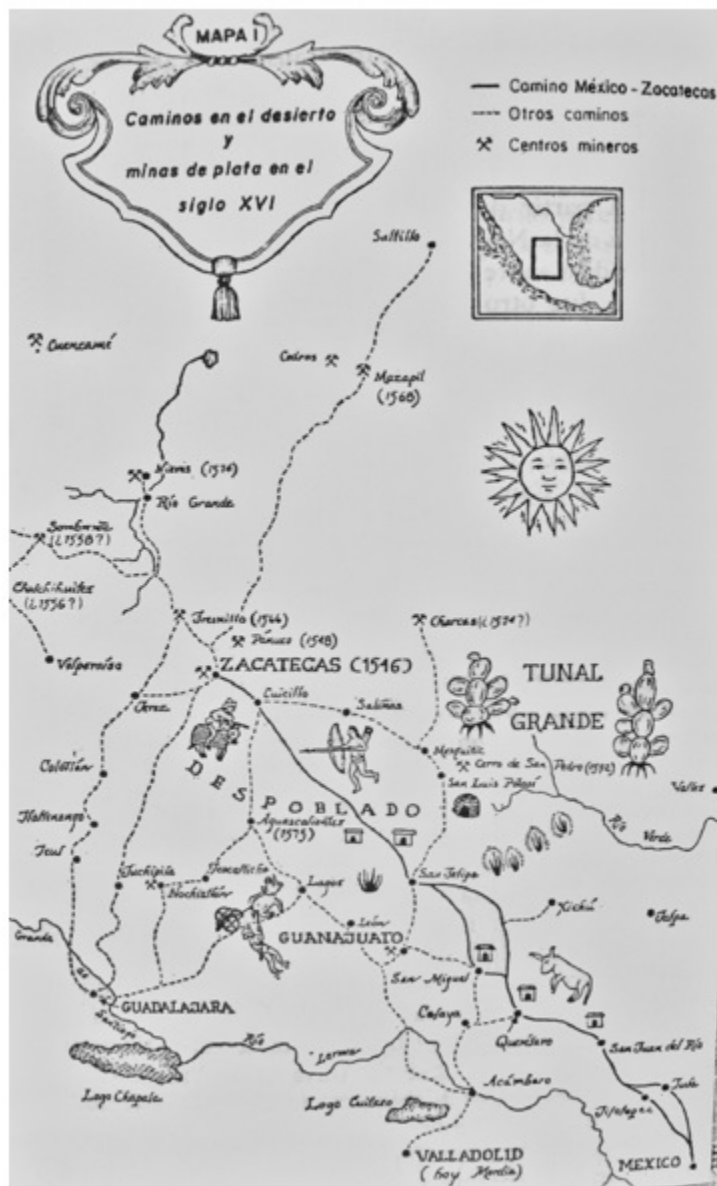
Fuente: *El camino Real de Tierra Adentro*, p. 83.

Mapa 2. Camino de Tierra Adentro en el tramo de Nuestra Señora de Guadalupe del Paso del Norte (Ciudad Juárez, Chihuahua) a Santa Fe y Taos, siguiendo el cauce del Río Grande



Fuente: *El camino Real de Tierra Adentro*, p. 288.

Mapa 3. Caminos en el desierto y minas del siglo XVI de la obra de Philip Powell



Fuente: *El camino Real de Tierra Adentro*, p. 37.

Mapa 4. Mapa de San Miguel 1588 AGI Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid, en el que se muestran los caminos y los paisajes con la representación de los diversos grupos de la región



Fuente: *El camino Real de Tierra Adentro*, p. 32.

UTOPIÁS CAMPESINAS EN TLAXCALA. EL MOVIMIENTO AGROECOLÓGICO Y LA DEFENSA COMUNITARIA DEL MAÍZ NATIVO⁵

Milton Gabriel Hernández García⁶

RESUMEN

En este capítulo se presenta una breve recuperación histórica y una caracterización contemporánea de la lucha de diversas organizaciones del estado de Tlaxcala, particularmente la que el Grupo Campesino “Vicente Guerrero” (GVG) ha sostenido en las últimas tres décadas para la defensa política, jurídica y práctica de la agricultura campesina, las semillas nativas y el maíz criollo como patrimonio biocultural. Además, se exponen algunos argumentos que permiten entender por qué Tlaxcala se ha convertido en el epicentro del movimiento agroecológico nacional e internacional.

ABSTRACT

This article presents a brief historical recovery and a contemporary characterization of the struggle of various organizations in the state of Tlaxcala, particularly the one that the Vicente Guerrero Peasant Group (GVG) has been sustaining in the last three decades for political, legal and political defense practice of peasant agriculture, native seeds and Creole corn. In addition,

⁵ Este documento se elaboró a partir de la información generada en el marco del proyecto de investigación del INAH “La milpa y los maíces criollos de Tlaxcala como patrimonio biocultural” (Folio 20694/Año 2017).

⁶ Doctor en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Profesor-Investigador titular “C”, adscrito a la Sección de Antropología del Centro INAH, Tlaxcala. Correo: milton_hernandez@inah.gob.mx

there are some arguments that allow us to understand why Tlaxcala has become a true epicenter of the national and international agroecological movement.

Palabras clave: maíz, milpa, movimiento campesino, agrodiversidad.

Introducción

En 1974, Hugo Nutini, un antropólogo tristemente célebre por haber sido parte del Proyecto Camelot en Chile, pronosticó que las comunidades rurales de Tlaxcala se convertirían en mestizas en menos de 15 años, perdiendo la organización social, el sistema de mayordomías y el culto a los santos, y que el proceso de urbanización y proletarización avanzaría hasta hacer desaparecer al campesinado. De esta manera, se doblegarían los últimos bastiones de resistencia tradicional (Nutini e Issac, 1975).

Aun cuando son relativamente acertados ciertos elementos de este pronóstico, después de cuarenta años podemos verificar que las ciencias sociales no siempre son buenas profetas. No solo no ha desaparecido el campesinado tlaxcalteca, sino que junto con la persistencia civilizatoria de los rurales de raigambre ancestral, en las décadas recientes se han experimentado nuevas formas de ser campesino, de revalorar el trabajo en la parcela y de construir alternativas de producción sin comprometer los cada vez más escasos recursos para las “*generaciones que vienen detrás*”.⁷

El conjunto de experiencias campesinas que podemos caracterizar en este estado permiten entender la propuesta de importantes académicos como Víctor Manuel Toledo y Miguel Altieri, que han caracterizado a la agroecología como una ciencia, una práctica, un movimiento social y una forma de resistencia frente a modelos de desarrollo, abierta e implícitamente descampesinistas (2011).

A continuación se muestran algunos elementos culturales que permiten caracterizar la persistencia del modo de vida campesino en el estado de Tlaxcala, identificando la importancia del cultivo del maíz y la milpa, así como de diversas acciones y estrategias para su defensa comunitaria, desde el horizonte de la práctica agroecológica. La información que se presenta fue

⁷ Los testimonios aportados por diversos interlocutores para este trabajo son anónimos.

generada principalmente a través del método etnográfico: observación participante, entrevistas en profundidad, y además se consultaron fuentes periodísticas y bibliográficas.

1. La importancia biocultural del maíz y la milpa

Algunas investigaciones etnográficas recientes han llamado la atención sobre el hecho de que las regiones de mayor biodiversidad en el país coinciden con los territorios de los pueblos indígenas y campesinos, considerados como centros de origen y diversificación de dicha diversidad. Estos territorios corresponden además a las regiones terrestres prioritarias para la conservación de la diversidad biológica y a las regiones hidrológicas prioritarias que ha identificado la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) a nivel nacional. El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas y campesinos se expresa en bancos genéticos de plantas y animales domesticados, semidomesticados, agroecosistemas, plantas medicinales y conocimientos tradicionales. El maíz nativo y la milpa forman parte de este patrimonio (Boege, 2008).

En la actualidad, Tlaxcala es considerado como uno de los estados con mayor riqueza en variedades de maíz nativo o criollo. Entre 2008 y 2010, el Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias (INIFAP), y la CONABIO, realizaron el estudio “Diversidad y distribución actual de los maíces nativos en Tlaxcala”. Por medio de colectas en 35 de los 60 municipios del estado, se identificaron 12 razas de maíz criollo, entre las que destacan el chalqueño, cacahuacintle y cónico, entre otros. Sin embargo, las políticas destinadas a la modernización agropecuaria han tenido un fuerte impacto y amenazan la conservación de esta diversidad (INE-INIFAP-CONABIO, 2010). Ante ello, desde hace más de tres décadas se han gestado acciones colectivas en las comunidades rurales, orientadas a la protección, conservación y defensa del patrimonio biocultural, particularmente del maíz y la milpa.

Las prácticas para seleccionar las semillas de los maíces criollos o nativos son altamente diversas de comunidad a comunidad, aun cuando se trate de las mismas variedades. Ello es posible gracias al conocimiento campesino que se transmite transgeneracionalmente y que posibilita la preservación del patrimonio biocultural heredado. Por ejemplo, los campesinos de Zumpango, en el municipio de Atlangatepec, saben que se debe escoger la semilla más grande cuando se trata de maíz azul, cuidando que al desgranarse “*no se descabece, porque no nace. Se quita lo de la orilla, arriba y abajo*”. El ciclo de esta variedad va de mayo a septiembre, bajo

el régimen de temporal. Suele ser una región seca, pero “*con buena lluvia*”; se producen hasta 30 costales de maíz en media hectárea, lo que equivale a 900 kg. Esta variedad es utilizada para la elaboración de atole, tamales, burritos de maíz tostado con panela y pinole. Pero además se produce otra variedad conocida como “Monte alto”, la cual se produce también en toda la región de Atlangatepec. Para seleccionar la semilla de esta variedad se ponen en juego otros conocimientos: se busca la “*que tiene olote delgado y que no se descabece, que la mazorca esté bien llenita*”. Se siembra en marzo y se resiembra a los 12 días. Los campesinos consideran que es un maíz pesado, rendidor, a pesar de que no representa mucho volumen. Aunque es para el autoconsumo, los excedentes se comercializan a cuatro pesos el kilo aproximadamente.

En el municipio nahua de Contla se produce el maíz *eyahuitl*. Para seleccionar la semilla se buscan en las mazorcas los granos centrales de mayor tamaño. Además, para propiciar una buena cosecha se acostumbra la bendición de las semillas el dos de febrero; el ciclo de cosecha va de marzo a octubre, también bajo el régimen de temporal. Este maíz se produce de manera asociada con el haba y la calabaza. En San Miguel del Milagro, Nativitas, se producen sobre todo los maíces denominados como blanco o crema. De igual manera, para seleccionar las semillas se buscan los granos más grandes. El ciclo va de marzo a septiembre, y se producen entre 3 y 4 toneladas por hectárea. Las variedades que se privilegian en esta comunidad son aquellas que son resistentes a la sequía y al viento.

Aun cuando las condiciones estructurales que enfrentan los campesinos son similares en todo el estado, las problemáticas que experimentan varían entre comunidades y productores. Por ejemplo, en la comunidad de Vicente Guerrero, perteneciente al municipio de Españita, un productor promedio suele contar con aproximadamente 3.5 hectáreas de tierra laborable con un suelo “regular” con una alta presencia de tepetate, aunque en otras partes también arcilloso. A pesar de ello, muchos productores de esta comunidad no experimentan problemas de fertilidad en la tierra, debido a los abonos orgánicos que utilizan. En esta zona del estado el temporal dura aproximadamente medio año, y en los meses en los que no se siembra se deja descansar la tierra barbechada. El problema más fuerte para la producción es la sequía, sin embargo, en ocasiones los cultivos se han visto favorecidos por huracanes y ciclones. En esta comunidad se siembra frijol de mata y ayocote junto con el maíz. Una de las variedades de maíz es el blanco, cuya mata suele medir más de dos metros y la mazorca llega hasta los 30 cm. Esta variedad es popular debido a que es “sabrosa” y suave; sin embargo, es débil frente a las plagas y frágil ante el viento, debido a su altura. En cuanto al rendimiento, produce de 3.5 a 4 toneladas por

hectárea. Está destinada solo al consumo humano y, además del grano, se aprovechan las hojas y el olote. Además de la milpa, los productores de esta comunidad cultivan el trigo y la cebada.

Es importante señalar que no solo el trabajo estrictamente agrícola persiste en Tlaxcala. Muchas otras actividades campesinas han mantenido una persistente continuidad en el tiempo, como el aprovechamiento del tequexquite, que es una sal mineral que surge en invierno debido al proceso de sedimentación de la rivera de la laguna de El Carmen y en los humedales de Santa Ana Nopalucan. El saber ancestral de los tequixquiteros les permite realizar la recolección y producción como lo hicieron sus antepasados. Este mineral ha tenido un papel de suma importancia en la historia tlaxcalteca, pues se ha utilizado como sal y ha formado parte de la dieta tradicional campesina; aprovechado desde tiempos prehispánicos, en la actualidad sigue siendo de vital importancia para muchas familias. Para obtener el tequexquite se irrigan los terrenos y se remueve la tierra, hasta que este aflora. En el territorio en el que se obtiene, sigue habiendo una fuerte presencia de especies como el tule, acociles, peces, ranas y aves migratorias que llegan a reproducirse en los tulares y en las zanjas o bordos de los humedales (Hernández, 2015).

Otro ejemplo de la multiactividad campesina se puede verificar en la ampliamente conocida presencia de Tlaxcala en un sinnúmero de ferias a lo largo y ancho del país, en las que se vende el conocido “pan de feria”, elaborado en las comunidades de San Juan Huactzingo y San Juan Totolac. Los dos sanjuaneros empezaron a producir y comercializar pan ante la insuficiencia de tierras para sobrevivir únicamente de la agricultura. Esta tradición también implica la conjunción de elementos identitarios, de parentesco y de transmisión intergeneracional de los saberes familiares.

2. Defender el maíz, cuidar la tierra: el Grupo Campesino “Vicente Guerrero” (GVG)

Además de la vigencia de un modo de vida basado en la comunidad campesina y en el cultivo del maíz, en Tlaxcala es posible ubicar uno de los epicentros del movimiento agroecológico nacional y latinoamericano. Es precisamente en el municipio de Españita donde el Grupo Campesino “Vicente Guerrero” (GVG) se ha convertido en un referente importante en la promoción y defensa de la agricultura campesina sostenible, pero también en la conservación y defensa del maíz y la milpa. A lo largo de los años esta organización ha ido ampliando su presencia territorial hacia los municipios de Nanacamilpa, Ixtacuixtla, Tlahuapan, Tepetitla e

Ixtenco, entre las formaciones montañosas de Sierra Nevada Popocatepetl-Iztaccíhuatl y al pie de La Malinche. Junto con el trabajo en las parcelas para propiciar la transición de la agricultura convencional hacia la agroecología, el GVG ha sido un dinamizador de la defensa política y jurídica de la milpa y del maíz criollo. En articulación con otras organizaciones sociales, ha actuado y detenido jurídicamente la liberación y legalización del cultivo de maíces transgénicos con fines comerciales en Tlaxcala y en todo el país.

Imagen 1. El maíz en Tlaxcala



Fuente: elaborado por Eckart Boege y el GVG.

El surgimiento del GVG fue una respuesta para enfrentar las problemáticas que en los años ochenta del siglo XX experimentaba el campesinado de la región, descendiente de la generación que había luchado por la tierra en los tiempos cardenistas. La “Revolución verde” había iniciado en la región Puebla-Tlaxcala en los años sesenta y principios de los setenta, implementando el uso de energía fósil, semillas híbridas, agroquímicos, la mecanización del proceso productivo con tractores y arados profundos, así como el uso de riego. La erosión producida por esta revolución agrícola se sumó a la histórica pérdida de suelo, que era notable a simple vista en el paisaje regional. Con la organización campesina se buscaba hacer frente a la precariedad productiva y a la pobreza que caracterizaba a la región en aquellos tiempos.

A partir de la revaloración de las semillas nativas de maíz y de los trabajos parcelarios para devolver al suelo la fertilidad perdida, los integrantes del GVG decidieron ir a contracorriente al no sembrar semillas híbridas o mejoradas de maíz, ni utilizar agroquímicos, a pesar de que eran promovidos por los extensionistas por su capacidad para generar un alto rendimiento. Contrario a lo que pudiera pensarse, con la producción de maíz criollo o nativo, la utilización de abonos orgánicos y el trabajo cotidiano para recuperar suelo, la producción empezó a incrementarse progresivamente. En 20 años la producción de maíz pasó *“de 400 o 500 kilos hasta cuatro o cinco toneladas de maíz por hectárea que se dan ahorita”*.

El GVG ha desarrollado diversas acciones agroecológicas y políticas desde los años 80 para combatir la degradación de los agroecosistemas. Ha mantenido un fuerte rechazo a la entrada de insumos industriales como fertilizantes, herbicidas e insecticidas, al mismo tiempo que promueve la introducción de nuevas tecnologías agroecológicas, materializadas en huertos biointensivos, en la restauración y conservación de suelos, en el manejo integrado de cuencas y otras acciones como la conservación de cuerpos de agua, rotación y asociación de cultivos, técnicas para la nivelación de suelos, empleo de terrazas, utilización de abonos verdes y orgánicos, conservación y mejoramiento de semillas criollas frente a semillas híbridas, entre otras.

Otro de los aspectos importantes del trabajo del GVG es la perspectiva, el posicionamiento y las acciones desde un punto de vista campesino sobre problemáticas globales como el cambio climático, los efectos de la emisión de gases invernadero, la erosión de la biodiversidad y la pérdida de recursos naturales. Al respecto, una de las acciones concretas que empezó a realizar la organización desde 1986 es la designación de la Zona de Reserva Campesina “El Bautisterio”, en donde desarrollan proyectos de reforestación, captura de carbono y recarga de mantos acuíferos. De fundamental importancia ha sido su contribución práctica a la “soberanía alimentaria”, ya que el GVG es una de las organizaciones que ha promovido su inserción en la agenda de los actores sociales que se oponen a los efectos negativos de la “Revolución verde” y de la introducción de biotecnología en la agricultura.

El GVG ha buscado la innovación constante de estrategias para la custodia y defensa del maíz criollo, a partir de mecanismos locales de fitomejoramiento, como la creación de los “fondos regionales de maíz nativo”. De esta manera se han generado métodos campesinos para mejorar genéticamente las semillas nativas no solo de maíz, sino de los elementos que componen la milpa, como frijol, calabaza y chile, renunciando a las variedades mejoradas o híbridas que

promueve el extensionismo rural convencional. A partir de la configuración de estas estrategias campesinas, la organización ha contribuido a evitar la erosión genética y fortalecer el acervo local-regional de semillas nativas, sobre todo en comunidades donde la diversidad no ha sido avasallada por la modernización agroindustrial.

Además de las acciones comunitarias, el GVG ha desarrollado estrategias de incidencia política, articulándose a las diferentes expresiones del movimiento en defensa del maíz criollo que en la década reciente ha tenido un importante crecimiento en México. Al respecto, ha sido vital su trabajo para que el Congreso del Estado reconozca jurídicamente a Tlaxcala como “Centro de origen y diversificación constante de maíz”. En 2009 obtuvo el premio a la mejor experiencia de desarrollo rural sustentable, que otorga la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER). Las ferias del maíz que organiza año con año cada vez cobran mayor fuerza y se han convertido también en un importante bastión de lucha. En 2019 se celebró la número 22, convocando a campesinos y a organizaciones sociales a que participaran en exposiciones de producción agroecológica y muestras de comida tradicional tlaxcalteca, basada en el sistema milpa. Al respecto señala uno de los organizadores de las ferias, miembro del GVG:

“Hace como 20 años que se empieza a ver eso. Te diremos que las primeras ferias bien poquita gente, unos que otros ahí; nombre, ahora ya después de 10 años empezó a aumentar tanta cantidad de gente y tanta variedad de semillas y demás. Y entonces por eso empieza la lucha por la defensa y protección del maíz. Pero también nació te digo, porque se estaba perdiendo mucha biodiversidad, eso nos dimos cuenta, estamos trabajando por tener biodiversidad y llegan otros y sin más ni más hacen que se vaya tu biodiversidad, por eso empezamos a ver esa problemática y a trabajar. Siempre en Vicente Guerrero, pero bueno este año ya ha tenido impacto la feria más al norte, oriente por Benito Juárez, en Ixtenco y otras comunidades ya están haciendo sus ferias, entonces el impacto que va teniendo para hacerlo ya en otros lugares. Al inicio como que a nadie le llamaba la atención, ahora ya se ve la importancia y hay que hacer ferias, foros. Un foro lleva exposición de semillas nativas que es lo principal, lleva como lo típico es alimentos relacionados con las semillas nativas, tiene algún evento cultural y tiene algunos temas, algunas presentaciones”.

El Grupo “Vicente Guerrero” fue el iniciador de este tipo de ferias que promueven la autosuficiencia alimentaria; algunos de sus objetivos principales han sido favorecer el intercambio de conocimientos y de semillas entre campesinos de diferentes regiones, y promover

la producción agroecológica, además de dar a conocer al público en general la gran diversidad y riqueza de los productos del campo. Señala un integrante del GVG:

“En este espacio se valora la milenaria cultura del maíz, se alerta a la población contra la pérdida de nuestra soberanía alimentaria y de los riesgos de la contaminación con granos transgénicos y se muestra cómo recuperar la identidad maicera de Tlaxcala”.

Desde la perspectiva de los campesinos, el resultado del trabajo agrícola que se ha desarrollado por generaciones son sus semillas, sobre las cuales sienten el deber de resguardar como un patrimonio tangible e intangible. Las ferias visibilizan la riqueza de las semillas generada a lo largo de miles de años, lo cual permite reflexionar sobre el peligro en que se encuentra debido a los intereses de empresas que pretenden monopolizar y homogeneizar todo a su paso, como Monsanto.

Estos eventos se han vuelto ya una tradición que irradia a otros municipios como Ixtenco, donde se organiza la *Ngo r’o dethä* (Feria del maíz) desde hace varios años, famosa en la región por la fulgurante exposición de las variedades que:

“Los campesinos y campesinas han resguardado y diversificado en el transcurso de cientos de años, haciendo de esta comunidad un santuario de los maíces de color”.

A partir del trabajo que ha realizado el GVG en otras comunidades, se han empezado a multiplicar las ferias por diferentes partes del estado. En las faldas de la Matlalcueye, en el contexto de la fiesta patronal de San Francisco de Asís, en la comunidad de San Felipe Cuauhtenco, del municipio de Contla de Juan Cuamatzi, desde el mes de febrero de 2017 se realizan las ferias de la biodiversidad indígena. Campesinos y productores agrícolas de diversas regiones del estado acuden a San Felipe para mostrar los productos del campo tlaxcalteca, los cuales resaltan por su alta diversidad de maíces nativos, pues representan el 20% de la riqueza con la que cuenta México. En dicha feria se dan cita campesinos locales de Cuauhtenco y de otros municipios, como San Francisco Tetlanohcan, Españita e Ixtenco; productores de fresas del municipio de Tlatelulco; productores agroecológicos de Tepetitla; fabricantes de productos medicinales de Chiautempan; productores de miel, artesanos e integrantes del mercado alternativo de Tlaxcala, que ofrecen productos agroecológicos cada viernes en la capital del estado. Otros procesos similares han ido cobrando relevancia a nivel local o estatal, como la Feria Campesina

Agroecológica en el municipio de Tepetitla de Lardizabal, la Feria Nacional del Maíz Criollo y el Amaranto, que se realiza en la ciudad de Tlaxcala; o la Feria del Maíz Criollo que se realiza en la comunidad de Zumpango, perteneciente al municipio de Atlangatepec.

Las ferias del maíz se han convertido ya en un importante referente político y cultural para promover la autosuficiencia alimentaria, favorecer el intercambio de conocimientos y de semillas entre campesinos de diferentes regiones, y promover la producción agroecológica, dando a conocer al público en general la gran diversidad y riqueza de los productos del campo. En estos eventos los productores comparten con cualquiera que tenga curiosidad, parte del conocimiento que han heredado de sus abuelos, que han adquirido por prueba y error, y que les brinda el saber sobre el medio en el que viven. El intercambio de semillas es otra actividad fundamental en las ferias del maíz, pues de esta manera se favorece su diversificación genética, lo que constituye un elemento importante para preservarlas como parte del patrimonio cultural tangible e intangible que los campesinos han heredado de sus ancestros. Los organizadores de las ferias suelen difundir entre los asistentes los acuerdos a los que han llegado las organizaciones campesinas, como aquellos que se construyeron en el foro “El campo tlaxcalteca ante la crisis energética y los tratados comerciales”, en el Congreso del Estado el 26 de enero de 2017. Algunos de esos acuerdos consisten en seguir defendiendo al maíz nativo frente a la amenaza de los transgénicos e impulsar a la agricultura campesina como una opción frente a los impactos socioambientales de la agroindustria.

3. El triunfo político y legislativo en la defensa del maíz nativo frente a la amenaza transgénica

El activismo político del GVG ha sido fundamental para detener lo que parecía una masiva e inminente liberalización de semillas transgénicas en el país. Una de las primeras acciones que organizó el GVG fue el panel estatal “La valoración y defensa de las variedades nativas de maíz en Tlaxcala: una estrategia para la soberanía alimentaria”, el 9 de junio de 2006. En este foro se analizaron las problemáticas asociadas a las semillas nativas o criollas de maíz, frijol, calabaza y otros cultivos frente a la amenaza de los transgénicos. Los participantes elaboraron cuatro planteamientos fundamentales: 1) el estado de Tlaxcala no está preparado para incorporar semillas transgénicas por los riesgos que representan; 2) se debe hacer un registro inmediato de las variedades nativas de maíz y los cultivos tradicionales de Tlaxcala; 3) los campesinos y las

campesinas de Tlaxcala deben unirse para enfrentar el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y la entrada de semillas transgénicas; y 4) urge la elaboración de una propuesta de ley para proteger a Tlaxcala de la invasión de transgénicos.

El interés campesino por debatir sobre estas problemáticas se intensificó a nivel nacional e internacional, lo cual creó condiciones para que se multiplicaran los foros comunitarios y estatales. El 23 de septiembre de 2006, el GVG organizó en el Congreso del Estado el foro de consulta popular, que fue el primer ejercicio de esta naturaleza para impulsar la creación de una iniciativa de ley que declarara al estado de Tlaxcala como centro de origen del maíz. En el debate participaron campesinos, académicos, representantes de organizaciones sociales e incluso diputados. Se abordaron cuatro grandes temas: 1) reproducción y mejoramiento genético de maíces nativos; 2) importancia del flujo genético; 3) conservación *in situ* de los recursos genéticos de maíz; y 4) deficiencias de la *Ley de bioseguridad*. Se obtuvieron algunas conclusiones y propuestas importantes que definirían también la ruta política a seguir por las organizaciones sociales en los años ulteriores, como considerar el aspecto histórico del maíz como una tradición alimentaria y construir la apertura política para declarar a Tlaxcala como zona protegida en relación con sus variedades de maíz, entre otras. A partir de los acuerdos tomados en estos foros, y del vínculo del GVG con otras organizaciones de México y de América Latina, se emprendió la campaña para promover declaratorias de ejidos libres de transgénicos en territorio tlaxcalteca. De esta manera se buscaba ejercer el derecho de los campesinos a conservar y proteger su agrobiodiversidad y sobre todo a decidir libremente sobre el futuro de sus semillas nativas, consideradas un patrimonio histórico heredado por sus ancestros.

Uno de los debates que se dio dentro de los núcleos agrarios giraba en torno a la necesidad de que se obtuviera también una certificación de que el maíz nativo no estaba contaminado. De esta manera, 13 ejidos de los municipios de Españita, Calpulalpan, La Magdalena Tlatelulco, Tetla, Apizaco, San Juan Ixtenco, Zitlaltepec y Benito Juárez, se declararon libres de maíz transgénico entre marzo de 2010 y septiembre de 2011 (Medina, 2016). A raíz de las acciones locales y estatales en defensa del maíz nativo, el GVG y otras organizaciones campesinas establecieron contacto con legisladores locales para buscar mecanismos jurídicos que permitieran la protección de sus maíces, sobre todo por las importaciones masivas de maíces transgénicos procedentes de Estados Unidos.

Después de un proceso legislativo de tres años, el 13 de enero de 2011 se aprobó en el Congreso Estatal la *Ley de fomento y protección al maíz como patrimonio originario, en*

diversificación constante y alimentario para el estado de Tlaxcala, la cual fue objeto de una acalorada polémica entre académicos y organizaciones sociales, debido a que no prohíbe expresamente la introducción de maíz transgénico. Sin embargo, sí declara al maíz criollo tlaxcalteca como patrimonio alimentario del Estado, además de señalar la necesidad del fomento al desarrollo sustentable del maíz y a la promoción de la productividad, competitividad y biodiversidad del maíz criollo.

Una de las acciones que acordaron las organizaciones que promovieron la ley fue la creación de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), en defensa y preservación del maíz nativo del estado de Tlaxcala, la cual se constituyó legalmente el 13 de marzo de 2010. Señala el presidente fundador de esta organización, en una entrevista realizada en junio de 2017:

“Desde hace años me empecé a preparar como promotor de la organización; la función real es defender los maíces criollos del estado; para eso se creó la organización que yo represento. Decirles a los campesinos –no siembres maíz híbrido– que es el que está ahorita de uso común, que promueve el estado y promueve el gobierno federal; tenemos que dar alternativas en el sentido de enseñarles a cultivar en forma tradicional como lo hacían nuestros abuelos, con semillas criollas y además con abonos naturales, porque aquí el problema más grave es la contaminación que estamos ocasionando a la tierra y al medio ambiente, por eso hay tanto desequilibrio últimamente”.

El GVG también ha participado activamente en la red de organizaciones sociales y académicas “Demanda colectiva maíz”, que ha logrado por mandato judicial la suspensión de la siembra de maíz transgénico desde septiembre de 2013, a pesar de las impugnaciones de las corporaciones transnacionales. Aun con este triunfo histórico para el pueblo mexicano, y particularmente para los campesinos maiceros, el GVG no ha cesado en su importante lucha, pues tiene claro que la amenaza no ha desaparecido. Apenas el 26 de enero de 2017, el Grupo Local de Incidencia Tlaxcallan, el GVG, la ARIC e integrantes del mercado alternativo agroecológico de Tlaxcala, organizaron el foro “El campo tlaxcalteca ante la crisis energética y tratados comerciales”, en el que se abordó el impacto del TLCAN y las expectativas por el Tratado de Asociación Transpacífico (TTP) en el campo tlaxcalteca, la crisis energética en el marco del TLCAN, así como las acciones que han realizado las organizaciones sociales en defensa del maíz a partir de la ley tlaxcalteca y la demanda colectiva.

4. Otras organizaciones campesinas en defensa del maíz, la agroecología y el movimiento nacional de escuelas campesinas en Tlaxcala

Debido a la importancia de Tlaxcala como punto nodal del movimiento agroecológico nacional e internacional, y por el trabajo que realizó el Centro de Economía Social “Fray Julián Garcés”, en agosto de 2016, el Estado fue sede del “XIV Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas”. En diferentes latitudes de América Latina se ha venido fraguando desde hace varias décadas un importante movimiento de este tipo de escuelas, inspiradas en la solidaridad, la reciprocidad, la horizontalidad, el intercambio de saberes, la lucha por la emancipación y la crítica, desde la práctica, en contra de la verticalidad del extensionismo rural tradicional.

Las escuelas campesinas no precisan de una sede física o de un aula para transmitir el conocimiento, ya que este se produce de manera colectiva y a partir de la experimentación *in situ*, en la parcela. La articulación nacional o latinoamericana de este tipo de procesos constituye una fuerte apuesta hacia la construcción de un movimiento, que siendo campesino resista y siga construyendo alternativas al “*desgastado modo de vida consumista y depredador de la naturaleza*”. Las escuelas campesinas promueven la autosuficiencia alimentaria como apuesta política, por medio de una de sus principales herramientas, la agroecología, y con la recuperación y la construcción de una relación más armónica entre el ser humano y la madre tierra.

Desde 2003 se han realizado año con año encuentros nacionales de escuelas campesinas en Chapingo, Sierra Norte de Puebla, Chiapas, Montaña de Guerrero, Valles Centrales de Oaxaca, Huasteca Potosina, Morelos y otras regiones. En Tlaxcala, las organizaciones convocantes fueron el Centro de Economía Social Julián Garcés (CES), el Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI), el Colectivo Mujer y Utopía A.C., el Centro Interdisciplinario de Investigación y Servicio para el Medio Rural (CIISMER) y el ejido de San Antonio Calpulalpan, donde fue la sede inaugural.

El encuentro contó con varias subseces en las que organizaciones locales compartieron experiencias de lucha y la construcción de alternativas agroecológicas. Al participar en el encuentro, muchos de los asistentes pudieron conocer de cerca problemáticas tan graves como la contaminación del Río Atoyac por causa de las descargas industriales en las que se liberan sustancias tóxicas, transformando el paisaje y destruyendo cualquier forma de vida que en

otros tiempos formó parte de un ecosistema saludable y permitía la reproducción de la vida campesina.

Por otro lado, los asistentes pudieron conocer los procesos que están impulsando organizaciones como el Centro de Economía Social “Fray Julián Garcés”, en diversas comunidades de Tlaxcala, como la producción orgánica de alimentos y diversas ecotecias para el aprovechamiento sustentable de los bienes comunes naturales: producción biointensiva de hortalizas, cisternas de ferrocemento, sistemas de tratamiento de aguas residuales en los hogares, la recuperación de la milpa desde el diálogo de saberes y la metodología de campesino a campesino, entre otras.

Los objetivos que definieron las organizaciones convocantes fueron: a) favorecer intercambios de experiencias por parte de las agrupaciones campesinas, frentes de lucha, centros educativos y representaciones de la sociedad civil respecto a los cambios alcanzados hacia modelos alternativos de producción y gestión agroecológica; b) definir el estado actual en que se encuentran las escuelas campesinas en cuanto a su consolidación y planes de trabajo para enfrentar los desafíos que impone la política socioeconómica imperante en México; y c) analizar los aprendizajes adquiridos en las subsedes de convivencia, y proponer estrategias a mediano y largo plazos para fortalecer los objetivos educativos de las escuelas campesinas.

En el encuentro se abordaron tres temas centrales: derechos humanos, defensa del territorio y agroecología. Fue sumamente relevante la participación del obispo de Saltillo, Raúl Vera, incansable defensor de los derechos humanos, quien llevó a Tlaxcala la propuesta de la Nueva Constituyente Popular, surgida a partir de observar el fracaso del Estado, que con sus políticas neoliberales “*ha traído consigo sangre y despojo*”; esta propuesta pretende que entre todos construyamos nuevas alternativas y formas de gobierno. Un día antes de la inauguración se llevó a cabo un taller práctico sobre la reproducción de microorganismos para el uso en suelos y plantas. En palabras de las organizaciones convocantes:

“Ante la pérdida de la biodiversidad y el peligro de extinción de semillas nativas, se vislumbran esperanzas de vida, mediante opciones saludables en la agricultura de traspatio, reciclamiento del agua, elaboración de abonos orgánicos y el fortalecimiento de la economía mediante la práctica del cooperativismo. Es gratificante escuchar experiencias de campesinos y campesinas que, con pocos recursos, han experimentado avances agroecológicos, abriendo horizontes a la educación comunitaria, trabajando juntos”.

De manera articulada al trabajo que ha desarrollado el GVG con otras organizaciones, otro importante proceso que se ha generado es el que podemos observar los días miércoles en Apizaco y los viernes en la ciudad capital, cuando se instala el colorido mercado alternativo de Tlaxcala, que es un espacio que los propios campesinos han logrado consolidar para comercializar sus productos agroecológicos de manera directa con los consumidores. Gracias al mercado, los campesinos han iniciado un enriquecedor proceso de diálogo que acerca al campo y a la ciudad, elimina el intermediarismo, ofrece alimentos sanos y sensibiliza a la población urbana sobre problemáticas socioambientales, soberanía alimentaria, salud comunitaria, cooperativismo, economía solidaria, comercio justo y consumo responsable, entre muchos otros principios en los que está inspirada esta gran experiencia que inició en julio de 2005.

En el mercado se ofrecen alimentos elaborados con los insumos que los mismos campesinos producen con prácticas agroecológicas: queso, nopales, lechugas, amaranto, miel, frutos de temporada, abonos orgánicos, pan integral, plantas medicinales y de ornato, pomadas de extractos de plantas, artesanías y muchos otros productos campesinos. Los integrantes del mercado alternativo se guían por valores como el respeto, la solidaridad, la equidad, el cuidado de la salud y del medio ambiente, la cultura y la identidad campesina, favoreciendo la transición de una agricultura convencional, a una agricultura ecológica libre de agrotóxicos.

En el mercado alternativo confluyen diversos procesos organizativos, que de igual manera conducen sus pasos y su andar hacia la soberanía alimentaria, la producción orgánica, la dignidad y la justicia social. Una de ellas es el Centro Campesino para el Desarrollo Sustentable, A. C. (CAMPESINO A.C.), que surgió en 1995. Su objetivo central es contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida de familias campesinas de comunidades rurales en Tlaxcala, por medio del rescate de conocimientos campesinos para la producción agrícola, el fortalecimiento de mecanismos de comercialización local, la promoción de técnicas ecológicas y el fortalecimiento de sistemas de préstamos y ahorro local, entre otras acciones. CAMPESINO A.C. tiene su sede en el municipio de Hueyotlipan, y desde allí irradia acciones de asesoría y acompañamiento organizativo a los municipios y comunidades colindantes.

Estos y otros colectivos tienen una importante presencia en el mercado alternativo de Tlaxcala. Las organizaciones y los productores que en él confluyen adoptaron los Sistemas Participativos de Garantía (SPG), bajo los principios de la Federación Internacional de los Movimientos de Agricultura Orgánica (IFOAM). A partir de 2012, con la experiencia de la organización *Tijoca Nemiliztli*, que se constituyó formalmente en 2013, inició un proceso

para garantizar que los campesinos respeten los principios de producción agroecológica y de transformación de los productos por medio de mecanismos de confianza, transparencia y participación de los diferentes actores: consumidores, productores y transformadores.

Otra importante organización surgida hace diez años es el Centro de Economía Social “Fray Julián Garcés” A.C., vinculada a la Pastoral Social de la Diócesis de Tlaxcala. Esta organización ha tenido una importante presencia en comunidades como Cuextotitla, San Francisco Mitepec, San Miguel Pipillola, San Juan Mitepec, Álvaro Obregón, El Carmen, La Reforma, La Constancia, La Magdalena y Tlaltelulco, entre otras. Su labor también ha sido fundamental en el fortalecimiento comunitario de transición agroecológica en Tlaxcala. Señala un promotor de la organización:

“Nosotros desde el centro caminamos acompañados solidariamente con las diferentes miradas de las familias campesinas, en dos estrategias comunitarias: el fomento a la autosuficiencia alimentaria, en la que vamos aprendiendo y compartiendo comunitariamente la agricultura campesina, de sus usos y costumbres. Actualmente nos acuerpamos en lo que denominamos la escuelita campesina agroecológica; uno de sus elementos son las faenas agroecológicas comunitarias, en las que compartimos y practicamos la experiencia de la agricultura campesina con técnicas agroecológicas. La otra estrategia es el fomento al ahorro y préstamo comunitario, sustentada en la organización y en la participación comunitaria, en los principios del cooperativismo, la solidaridad y el compromiso por la comunidad. Así hemos promovido solidariamente diferentes unidades económicas agropecuarias del traspatio y de transformación. Así promovemos también el respeto a la dignidad humana y del medio ambiente, ver por nuestra casa común, porque queremos vivir bien, libres de violencia, comer sano, variado y suficiente”.

Las experiencias referidas, y otras más que se multiplican cotidianamente en diferentes comunidades y municipios de Tlaxcala, son parte de un importante proceso de revaloración de la agricultura campesina que en los gobiernos del periodo neoliberal estuvo ausente de las políticas públicas orientadas al desarrollo rural. La transformación política que está emergiendo con la Cuarta Transformación busca poner en el centro de la vida nacional la cuestión campesina, la revaloración de los productores agrícolas, así como la construcción de un nuevo sistema agroalimentario sustentado en prácticas agroecológicas en las que las organizaciones tlaxcaltecas han sido pioneras.

Conclusiones

Como se puede advertir, el territorio rural tlaxcalteca es la sede de la génesis y el desarrollo de un importante movimiento agroecológico que está desafiando el modelo dominante en el mundo rural, detonando importantes procesos comunitarios en defensa del maíz nativo, de conservación de la agrobiodiversidad y las semillas, de conservación y restauración de suelos, defensa del territorio, mercados alternativos, certificación orgánica participativa, etcétera.

Desde la perspectiva de la agroecología, el modelo agroindustrial es una forma perversa de producir alimentos porque genera severos daños al ambiente: contamina aire, suelos, aguas profundas, ríos, lagos y mares al esparcir todo tipo de agrotóxicos. Afecta poblaciones de innumerables grupos de flora y fauna, genera deforestación de amplias superficies, reduce la variabilidad genética de los cultivos; disminuye la resistencia ante posibles plagas y enfermedades, además de utilizar enormes cantidades de energía proveniente de combustibles fósiles. Todo ello lo hace inviable.

El movimiento agroecológico tlaxcalteca es detonante de una multiplicidad de procesos sociales que se caracterizan no solo por negar la tendencia dominante, sino por crear alternativas desde el territorio comunitario, el diálogo de saberes, la construcción de una relación epistemológica simétrica, así como la búsqueda de una relación respetuosa con aquello que Occidente ha definido como “naturaleza”.

Las alternativas que están surgiendo desde los pequeños productores tlaxcaltecas inspirados en la agroecología y en la agricultura tradicional, constituyen un reservorio de esperanza para superar la crisis civilizatoria que tiene como uno de sus síntomas la escasez de alimentos. La agroecología ha trascendido en este sentido su dimensión puramente productiva para constituirse en una estrategia de resistencia campesina de cara al futuro, un futuro posible y necesario. Las organizaciones campesinas tlaxcaltecas han recibido con júbilo el anuncio reiterado del presidente Andrés Manuel López Obrador referente a que en su gobierno no se permitirá la producción de maíces transgénicos. Consideran que esto constituye un principio de política agrícola y ambiental que muestra que el Estado mexicano finalmente ha escuchado una de las demandas más importantes de las luchas campesinas de fines del siglo XX y principios del XXI. La lucha del GVG y demás organizaciones campesinas de Tlaxcala recuerda que defender el maíz criollo es defender la vida y que los pueblos campesinos son los herederos de la tradición combativa que hace de la tierra nuestro sustento.

Bibliografía

- Altieri, M. Y. (2011). The agroecological revolution of Latin America: rescuing nature, securing food sovereignty and empowering peasants. *The Journal of Peasant Studies*.
- Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: CDI/INAH.
- Hernández García, M. (2016). Hacia el XIV Encuentro Nacional de Escuelas Campesinas en Tlaxcala. *La Jornada del Campo*, 106.
- _____ (2017). Procesos agroecológicos en territorio tlaxcalteca. *La Jornada del Campo*, 116.
- Hernández García, M. G. (2016). La utopía campesina. *La Jornada del Campo*, 105.
- Hernández Rojas, C. (2015). *Sabor a Tlaxcala. El tequexquitle en el Carmen Tequexquitla y Santa Anita Nopalucan*. México: ITC.
- INE-INIFAP-CONABIO (2010). *Proyecto FZ016: Conocimiento de la diversidad y distribución actual de maíz nativo y sus parientes silvestres de México. Segunda etapa 2008-2009*. México.
- Medina Díaz, M. L. (2016). “La defensa del Maíz nativo en Tlaxcala 2006-2012. Un proceso social y político”. (Tesis presentada para obtener el grado de Doctor). El Colegio de Tlaxcala, A. C. Tlaxcala, México.
- Nutini, H. Y. (1974). *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. México: INI.
- Toledo, V. y Altieri, M. (2011). The agroecological revolution of Latin America: rescuing nature, securing food sovereignty and empowering peasants. *The Journal of Peasant Studies*, 38(3), 587-612.

EJERCICIOS APLICADOS DE SALVAGUARDA DEL PCI

EL PROYECTO “HISTORIA, MEMORIA Y EXPRESIONES DE PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL A 500 AÑOS DE LA LLEGADA DE OCCIDENTE A LA TLAXCALA PREHISPÁNICA” Y LA ICONOGRAFÍA DE SU LOGOTIPO

Diana Karely Juárez García⁸

RESUMEN

“Historia, memoria y expresiones del Patrimonio Cultural Inmaterial a 500 años de la llegada de Occidente a la Tlaxcala prehispánica” (HMEOT) es un proyecto impulsado por el Centro-INAH Tlaxcala, que promueve la investigación antropológica e histórica, la formación académica, la salvaguarda, y de manera enfatizada lo que respecta a la difusión/divulgación de las expresiones culturales inmateriales de Tlaxcala. Tuvo a bien conmemorar a lo largo del año 2019 los 500 años del arribo de occidente al mundo indígena tlaxcalteca y los procesos culturales que desencadenó dicho acontecimiento; además, el objetivo de este capítulo es contextualizar y exponer las estrategias y procesos a través de la consulta de fuentes históricas, la concepción iconográfica y la discusión al interior del equipo de investigación del proyecto, para generar el logotipo del mismo.

ABSTRACT

History, memory and expressions of the Intangible Cultural Heritage 500 years after the arrival of the europeans to pre-Hispanic Tlaxcala is a project implemented by the Centro-INAH

⁸ Licenciada en Turismo. Pasante de etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Archivo de la Palabra. Ciudad de México, México. Correo: karelyjuarez89@hotmail.com

Tlaxcala that promotes anthropological and historical research, academic training, safeguarding and emphasizing the Regarding the dissemination / dissemination of the intangible cultural expressions of Tlaxcala, it was good to commemorate throughout 2019 the 500 years of the arrival of the West to the indigenous world of Tlaxcala and the cultural processes that triggered this event; Furthermore, the objective of this article is to contextualize and expose the strategies and processes through the consultation of historical sources, the iconographic conception and the contrast of the project's research team, to generate the logo of the project.

Palabras clave: historia, memoria, PCI, 500 años, logotipo.

1. Antecedentes

El proyecto “Historia, memoria y expresiones del Patrimonio Cultural Inmaterial a 500 años de la llegada de Occidente a la Tlaxcala prehispánica” es un proyecto impulsado por el Centro-INAH Tlaxcala, propuesto en el marco de dos grandes conmemoraciones históricas que atañen a la nación en general y a Tlaxcala en particular: el octogésimo aniversario del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), y los 500 años de la llegada a territorio tlaxcalteca de los europeos y su visión cultural occidental, que no solo representa a la España de entonces, sino al Sacro Imperio Romano-Germánico, encabezado por Carlos V, quien a su vez es Carlos I de España, lo que representa no solo a culturas europeas territorializadas en dicho continente, sino también a todas aquellas influencias tanto de Oriente próximo, como caribeñas y africanas.

Esta llegada de occidente al territorio de los cuatro señoríos tlaxcaltecas, fue sin duda alguna el inicio de la transfiguración de la cultura local indígena y también de la cultura occidental que, al intentar traducirse mutuamente, dieron al traste con una nueva y hasta hoy visible configuración cultural que hizo de Tlaxcala un territorio particular; con una historia propia, formas de organización social y estructuras sociales características, formas de significar y reproducir su memoria y un amplio abanico de expresiones culturales inmateriales, que a 500 años son indiscutiblemente parte del tesoro patrimonial del estado de Tlaxcala. A manera de ejemplo, podemos citar el carnaval, la tauromaquia, la gastronomía, las alfombras con motivos religiosos, y otras tantas que hoy en día representan en sí mismas ese diálogo intercultural y su memoria objetivada, su historia y tradición oral, en el marco de este proyecto que busca exaltar las expresiones de la cultura inmaterial tlaxcalteca a 500 años de ese hecho histórico.

2. Descripción

A través de este proyecto se promueve la investigación antropológica e histórica, la formación académica y la salvaguarda y difusión/divulgación de las expresiones culturales inmateriales de Tlaxcala que guardan un celoso vínculo con los acontecimientos acaecidos, y el proceso cultural desencadenado a partir de 1519 con el arribo al territorio del “mundo occidental” y su fusión con el “mundo indígena” tlaxcalteca. El proyecto busca incentivar nuevas reflexiones, debates y producciones audiovisuales en torno de las expresiones del patrimonio cultural inmaterial surgido en –y a partir de– dicho acontecimiento, involucrando para ello en primer lugar a las comunidades y municipios del Estado, innegables portadores de la memoria, investigadores, especialistas de instituciones educativas y del Centro INAH, así como a intelectuales locales o foráneos y otros actores sociales interesados en el tema.

3. Objetivo general

El objetivo general del proyecto fue conmemorar, durante 2019, los 500 años del arribo de occidente al mundo indígena tlaxcalteca y los procesos culturales que desencadenó dicho acontecimiento, con énfasis en las expresiones del patrimonio cultural inmaterial y sus formas objetivadas de memoria, su historia y su expresión actual en el marco de los 80 años de labor del INAH y las conmemoraciones históricas relacionadas al arribo del “mundo de Carlos I-V” a tierras del “Nuevo Mundo”.

Para lograrlo, durante el 2019 se compiló un acervo que cuenta a la fecha con 29 documentos audiovisuales que dan cuenta de estos procesos, a través de series fotográficas, bibliografías recopiladas y una cronología de los sucesos a modo de infografías; además, en septiembre del 2019 se realizó un foro académico enfocado en la temática del proyecto donde diversos investigadores, portadores y estudiantes, tanto de Tlaxcala como de otros lugares, mostraron la riqueza del tema desde perspectivas históricas, antropológicas, culturales, económicas y sociales.

4. Diseño conceptual y artístico del logo representativo del proyecto

El proyecto HMEOT ha devenido en una serie de trabajos, como son: series fotográficas, documentos audiovisuales, infografías, textos, el foro –que antecede a los artículos de este libro–, por mencionar algunos productos, por lo que se pensó en generar un icono que acompañara y pudiera plasmar el concepto del proyecto en todo lugar posible.

Con la finalidad de crear un logo representativo del proyecto antes citado, se inició el proceso de diseño conceptual por parte de los integrantes del equipo de investigación. Para lograr el objetivo, se pensó en representar simbólicamente el diálogo y/o enfrentamiento entre la Tlaxcallan prehispánica y el occidente, acontecimiento histórico acaecido en la segunda mitad de 1519, cuando el 18 septiembre se pactó la alianza hispano-tlaxcalteca, que en primer lugar aceptó la entrada de los castellanos a Tlaxcallan y el fin de las hostilidades. Dicho pacto se realizó en Tizatlán entre Hernán Cortés y Xicohténcatl, El Viejo. El paso por tierras tlaxcaltecas fue sugerido por los totonacos meses atrás, ya que dicha región se mantenía libre del dominio del imperio mexicana que era su acérrimo enemigo, lo que convertía a los tlaxcaltecas en potenciales aliados.

Ahora bien, ¿por qué hablar de la llegada de occidente y no de los españoles como conquistadores? Porque España no existía en nombre ni territorio, ya que la península ibérica se componía de un conjunto de reinos menores bajo las Coronas de Castilla y Aragón. Por otra parte, al provenir de Extremadura, Castilla, Hernán Cortés logró visibilizar este lado occidental, sea a través del escudo de su corona, la torre y el león, aunque modificada, sobreponiendo al león enfrente, para que así un ser animado sea el que tenga el diálogo con la contraparte y no un elemento arquitectónico (ver Figura 1).

Figura 1. Representación de occidente en el logotipo del proyecto HMEOT.



Fuente: *Archivo de la Palabra*, 2019

Para representar a Tlaxcala se utilizó la imagen de los cuatro señoríos (*nahui altepeme*) que conformaban la Tlaxcallan prehispánica (Ocotelulco, Tizatlán, Tepeticpac y Quiahuixtlán). Tepeticpac, primer señorío y el mayor fundador, del náhuatl *tepetl* (“cerro”) e *icpac* (“sobre el o la”), es decir, sobre el cerro. La imagen de Tlahuexolotzin (Tepeticpac), según algunas interpretaciones, era un lobo feroz con cabeza de oro y plumajes verdes, del cual colgaban plumas amarillas y chapas de oro. Ocotelulco, segundo señorío, del náhuatl *ocotl* (“ocote”), y *telulco* (“abundancia y/o lugar”), es decir, lugar donde abundan ocotes o lugar de ocotes. Su topónimo era un águila de plumas verdes, pico y pies de oro, y unas chapas de oro en la cola y en los troncos de las alas. Quiahuixtlan, el tercer señorío, del náhuatl *quiauitl* (“lleva o aguacero”) y *tlán* (“lugar”): lugar de lluvias. La imagen de su casa era un ala de ave de plumas verdes y montadura de oro de martillo. Finalmente, Tizatlán, el cuarto señorío, del náhuatl *tiza* (“greda” o “tierra blanca”) y *tlán* (“lugar”): lugar donde abunda la tiza o tierra blanca. La casa de Xicotencatl, su imagen se compone de una garza blanca con plumas verdes en la cola y en una parte de las alas, con cabeza y pies de oro.

Existen otras versiones de la descripción del contenido de los escudos donde para algunos en Tepeticpac, en lugar de un lobo es un jaguar, o en lugar del águila es alguna otra ave (ver Anexo 1). Para fines del proyecto y mediante el proceso de contrastación entre fuentes, entrevistas con cronistas y testimonios de memoria de la población, se decidió ocupar la interpretación dada en el manuscrito de Glasgow (ver Anexo 2), que fue descrita anteriormente. La propuesta fue una fusión de estos símbolos bajo un ser de tres cabezas: un lobo y dos aves –garza y águila–, que nacían del cuarto símbolo, el penacho de plumas (ver Figura 2).

Figura 2. Representación de Tlaxcallan en el logotipo del proyecto HMEOT



Fuente: *Archivo de la Palabra*, 2019.

Cada una de estas imágenes se coloca una frente a la otra, representando el diálogo y/o enfrentamiento entre sí por dos símbolos más, la lengua que está asociada con la palabra consensuada *tlahtolli*, y está representada por medio de la voluta o la vírgula de la palabra como símbolo que expresa la comunicación, es la representación pictórica del acto de hablar en el mundo mesoamericano para indicar la palabra, el habla, las ideas; además, era considerada un símbolo sagrado, ya que también con ella se representaba “lo que fluye”, como el agua, el viento, el cielo, y así también la voz misma y el pensamiento.

El cordón franciscano era un símbolo de la pobreza evangélica y de la aceptación de Jesús sin condiciones. La cuerda tenía y tiene la función de ceñir. Muy pronto se convierte en una cuerda nudosa. “Tradicionalmente la cuerda lleva tres nudos que hacen referencia a los tres votos de la profesión de vida religiosa: obediencia, desapropio (pobreza) y castidad” (Redondo, 2008). No obstante, para este diseño se plasmó en un solo nudo y en su función “ceñidora”.

Ambos símbolos, la vírgula y el cordón, una figura por debajo de la otra, forman la analogía del símbolo de igual (en matemáticas) y asemejan la bidireccionalidad entre ambas partes, al unísono las separa y une (ver Figura 3).

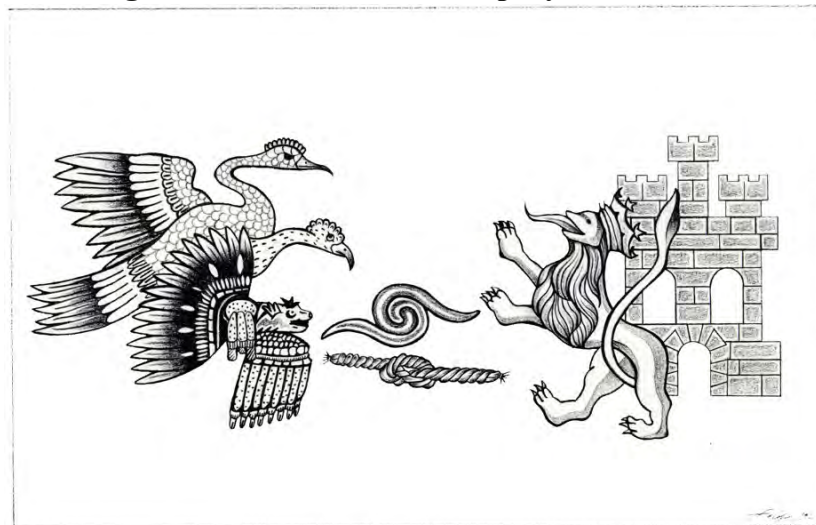
Figura 3. Representación del diálogo/enfrentamiento en el logotipo del proyecto HMEOT



Fuente: *Archivo de la Palabra*, 2019.

De esa manera es que se formaliza el logotipo del proyecto HMEOT; no obstante, llegar a ese consenso requirió para el equipo del Archivo de la Palabra y del Centro-INAH Tlaxcala, un trabajo interdisciplinar para poder expresar conceptos abstractos conjugados en una imagen. Fue Luis Alejandro García Vázquez, artista gráfico y estudiante de Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, quien logró comprender el concepto y plasmarlo en una imagen que representara un encuentro de occidente con Tlaxcallan (ver Figura 4).

Figura 4. Diseño artístico del proyecto HMEOT



Fuente: Luis Alejandro García Vázquez, 2019.

Para darle color al logotipo, se optó por tonos adobe, como los bloques hechos de tierra en las viviendas vernáculas; representar el adobe es elegido debido a que fue el sistema que más se utilizó en la región de Tlaxcala. Hacia 1920 se tienen referencias que los altares polícromos

de Tizatlan contaban con ladrillos grandes y de gran peso como evidencia de construcción prehispánica, además de que se utilizaron como revestimiento en taludes, escalinatas y pequeños altares.

Finalmente, el título del proyecto fue colocado por debajo del gráfico a manera de los pergaminos y/o códices, para así no dejar de lado el nombre del proyecto y poder ser identificado con facilidad (ver Figura 5).

Figura 5. Logotipo del proyecto HMEOT



Autor: Archivo de la Palabra, 2019

Es así que se crea el logotipo del proyecto “Historia, memoria y expresiones de PCI a 500 años de la llegada de occidente a la Tlaxcala prehispánica”, el cual ha sido incluido en cápsulas informativas, materiales de video, carteles, volantes, compilaciones, entre otros, y en 2019 fue la cara visible del foro que llevó el mismo nombre.

A manera de conclusión, debo decir que la conmemoración de estos 500 años y el trabajo conceptual de dicho proyecto se realizó desde el estudio histórico-antropológico; sin embargo, el quehacer de releer la historia misma y generar este ejercicio invita a repensarnos como sociedad y, por qué no, a reescribir la historia a través de la memoria viva y la reinterpretación de esa herencia cultural desde el presente.

Bibliografía

- Castañeda de la Paz, M. (2013). *Los escudos de armas indígenas. De la Colonia al México Independiente*. México: María y Hans Roskamp Editores.
- Diego, M. C. (2000). *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Tlaxcala, México: Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala.
- Tlaxcala, S. D. (s.f.). *Cartilla turística escolar del estado de Tlaxcala*. Tlaxcala, México.
- Toulet Abasolo, L. (2017). *Tlaxcala en la conquista de México. El mito de la traición*. México: Impretei S.A. de C.V.
- Xochitiotzin Ortega, C. H. (2009). *La geonimia tlaxcalteca*. (Blog digital). Recuperado de: <http://geonimiatlaxcalteca.blogspot.com/2009/08/cuatro-senorios.html>

ANEXOS

Anexo 1. Representación de los cuatro señoríos tlaxcaltecas en el manuscrito de Glasgow



Fig. 3.2 Cabeceras de Tlaxcala: a) Xicotencatl (Tizatlan); b) Maxixcatzin (Ocotelulco); c) Tlhuexolotzin (Tepeticpac); d) Citlalpopoca (Quiyahuiztlan). *Manuscrito de Glasgow*, fs. 236r-237v (dibujo de Michel Oudijk).

Fuente: Castañeda, 2013.

Anexo 2. Otras representaciones de los cuatro señoríos tlaxcaltecas



Fuente: imágenes extraídas por captura de pantalla de youtube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=rqNXeXcnqTg>

EL PROCESO DE CREACIÓN DE DOCUMENTOS AUDIOVISUALES PARA EL PROYECTO “HISTORIA, MEMORIA Y EXPRESIONES DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL A 500 AÑOS DE LA LLEGADA DE OCCIDENTE A LA TLAXCALA PREHISPÁNICA”

Rafael Torres Rodríguez⁹

RESUMEN

Para la creación de un documento del tipo audiovisual, el proyecto “Archivo de la Palabra de la ENAH”, ha construido una metodología de registro que parte desde la etnografía y en colaboración con los informantes. En 2019 se iniciaron trabajos de documentación en Tlaxcala, como parte de la conmemoración de los 500 años de la llegada de occidente a la Tlaxcala prehispánica, por lo que el proyecto se enfrentó a un nuevo reto: el registro de la memoria con diversas fuentes documentales. El contenido de este capítulo aborda el proceso de adaptación de la metodología de registro del Archivo de la Palabra, para abordar estos nuevos tópicos, en el entendido de que dicha metodología se encuentra aún propensa a perfeccionarse.

ABSTRACT

For the creation of an audiovisual document, the “ENAH Archivo de la Palabra” project has built a registration methodology that starts from ethnography and in collaboration with informants. In 2019, documentation work began in Tlaxcala, as part of the 500-years commemoration of the arrival of the West to the pre-Hispanic Tlaxcala, so the project faced a new challenge: the

⁹ Pasante en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Archivo de la Palabra. Ciudad de México, México. Correo: rafaeltrr10@gmail.com

registration of memory with various documentary sources. The content of this article deals with the process of adapting the methodology of registration of memory with various documentary sources. The content of this article deals with the process of adapting the methodology of registration of the Archivo de la Palabra to address these new topics, with the understanding that this methodology is still prone to refinement.

Palabras clave: audiovisual, Patrimonio Cultural Inmaterial, Tlaxcala, metodología, palabra.

Introducción

El Archivo de la Palabra, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, es un proyecto de antropología aplicada con una trayectoria de diez años, dedicada a la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial con el apoyo de las herramientas audiovisuales. Dicha tarea es emprendida mediante la creación de documentos multimedia bajo una metodología y técnicas provenientes de la antropología y dichos medios, que han sido adoptadas y perfeccionadas conforme a procesos de ensayo y error que se han dado a lo largo de toda la trayectoria de este proyecto, y que hoy en día se puede decir que cuentan ya con una metodología propia y distintiva para hacer frente a esta tarea, y que además han logrado darle identidad y sello propio al trabajo.

Cabe añadir que esta tarea no se ha limitado únicamente a una región o expresiones específicas; al contrario, se ha emprendido la salvaguarda de estas expresiones en distintas entidades de la República Mexicana, y han abordado en la medida de lo posible la mayor variedad de prácticas del patrimonio cultural inmaterial, tomando como base la definición de la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial del 2003, emitido por la UNESCO, para distinguir al patrimonio cultural inmaterial (PCI), del gran abanico que suponen las expresiones culturales. Tal convención define al PCI como:

Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y los grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo

así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO, 2003, p. 2).

Del mismo modo, la convención del 2003 señala que

Se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible (UNESCO, 2003, p. 2).

Asimismo, la propia convención lanza una clasificación de ámbitos en los cuales se desarrollan estas expresiones del patrimonio cultural inmaterial, dividiéndolos en:

- Tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial.
- Artes del espectáculo.
- Usos sociales, rituales y actos festivos.
- Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo.
- Técnicas artesanales tradicionales.

A partir de esta primera clasificación y alimentándose de su propia experiencia, el proyecto Archivo de la Palabra se aventuró a conformar su propio cuadro general de clasificación, al notar que requería para su labor de mayores ámbitos, además de los ya propuestos por la UNESCO. La primera versión de este cuadro general de clasificación fue elaborada de manera conjunta con la Escuela Nacional de Archivonomía y Biblioteconomía, con la que se pudieron definir de manera concreta algunos ámbitos específicos de expresiones del patrimonio cultural inmaterial entre las que encontramos: ceremonias, conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el cosmos, expresiones estético-simbólicas, fiestas y actos cívicos, gestualidades, gobiernos locales, historia oral, lengua, ritos, técnicas y saberes, tradición oral y usos sociales (Aranda *et al.*, 2012). Dichos ámbitos los encontramos como las clasificaciones más generales del cuadro, los cuales contienen dentro de sí numerosas subdivisiones, algunas de las cuales incluso también están divididas en expresiones más concretas, las cuales son numerosas y el espacio no alcanza para presentarlas en su totalidad, pero se mencionan como referencia a la labor del proyecto al considerar expresiones del patrimonio cultural inmaterial muy concretas

que pueden ir clasificándose en ámbitos más generales, lo cual facilita la tarea de investigación prácticamente en cualquier tipo de contexto.

Con el paso del tiempo, y con la retroalimentación y experiencia obtenidas a lo largo del trabajo emprendido por el proyecto con distintas expresiones en distintas localidades, se ha encontrado que el cuadro general de clasificación debe ser una herramienta flexible, ya que se ha encontrado la necesidad de ir añadiendo elementos conforme se va realizando la investigación etnográfica de estos fenómenos; además, se ha logrado abordar otras temáticas, que si bien no son PCI, sí guardan relación con estas expresiones y de igual manera son susceptibles y pertinentes para ser registradas como en el caso de la memoria o la historia oral, las cuales en muchas ocasiones trabajan de la mano con las diversas expresiones del PCI, ya que cabe recordar que son estas las que les dan una dimensión de identidad y continuidad al ser transmitidas de generación en generación, logrando así aglutinar a toda una comunidad en torno a ellas.

A partir de este quehacer de registro, es posible enumerar ya varios acervos constituidos por estos documentos en varias regiones del país, entre los que se pueden mencionar la Mixteca Alta en Oaxaca, Xochimilco y Milpa Alta en la Ciudad de México, Teotihuacan en el Estado de México y, en últimas fechas, Zacatecas, acervo actualmente en construcción; todos estos documentos fueron elaborados bajo la metodología ya mencionada que se ha construido y probado a lo largo de diez años de labor.

En junio de 2019 se dio el banderazo de salida al proyecto “Historia, memoria y expresiones del Patrimonio Cultural Inmaterial a 500 años de la llegada de Occidente a la Tlaxcala prehispánica”, el cual tiene como uno de sus objetivos el registro por medio de los documentos audiovisuales ya mencionados, aquellos temas de la historia y la memoria, los cuales adquieren una mayor presencia para este proyecto en específico, así como expresiones del patrimonio cultural inmaterial que se encuentran anclados a dicho evento histórico, que como puede notarse por el título, hablamos de un espacio y un tiempo en particular, de manera que además de enfrentarse a nuevas localidades que no se habían trabajado en el pasado, el equipo de investigación también tuvo el reto de rastrear temas que evocan quinientos años en el pasado, y sobre los cuales ya no existen personas vivas que hayan presenciado ni cercanamente dichos eventos; no obstante, persisten en la memoria colectiva así como en fuentes oficiales, razón por la que esta metodología que ha sido empleado a lo largo de estos años, tuvo que ser adaptada para lograr los fines de dicho proyecto en Tlaxcala, por lo cual el contenido de este capítulo versa sobre la necesidad de explicar de forma muy concreta las generalidades de esta

metodología de registro, y los ajustes que se tuvieron que hacer en ella para el caso particular de este proyecto en Tlaxcala.

Para comenzar, es necesario mencionar lo que entendemos como un “documento”, en el seno del proyecto Archivo de la Palabra. En primer lugar, partimos de la idea que puede considerarse como documento toda fuente que sea capaz de proporcionar información de manera independiente a su soporte, de manera que fuera de la concepción tradicional que se tiene, los textos impresos no son los únicos documentos existentes, ya que en consonancia con lo dicho, también otro tipo de soportes como fotografías, videos, discos compactos, medallas y un enorme etcétera puede ser tomado en cuenta como documento. De manera particular el Archivo de la Palabra encuentra también la justificación de su labor al considerar no solo la existencia de documentos con soporte material, ya que el propio proyecto se da a la tarea de elaborar documentos de soporte digital a través de grabaciones audiovisuales, los cuales en un segundo momento pueden llegar a tener un soporte de tipo material que les permita transportarse de manera física como memorias USB o discos duros.

Por lo tanto, encontramos que para el proyecto Archivo de la Palabra, un documento es definido como un producto audiovisual o sonoro que representa una unidad de sentido en soporte digital o análogo, ajustado a criterios archivísticos y principios de procedencia, temporalidad, edades, contenido, orden natural y coautoría o corresponsabilidad. Dicha definición da cuenta a grandes rasgos del contenido de un documento, que como se mencionó puede verse reflejado en un clip audiovisual construido bajo los criterios del lenguaje audiovisual como una unidad de sentido en sí misma, un sentido de oración en sentido metafórico (Topete, 2013, pp. 110-111), es decir, que no requiere de ningún tipo de documento complementario para ser explícito, ya que el propio documento lo hace por sí mismo.

Debido a la evolución del proceso de construcción de documentos y su metodología, estos audiovisuales se han diversificado dependiendo de su temática y forma de registro, no obstante, cualquier tipo de documento debe cumplir con lineamientos generales para su realización, entre los que se encuentra en primer lugar y como el más importante, el trabajo etnográfico previo al levantamiento de la imagen, además de un ejercicio de contraste para verificar que los datos que se obtienen durante la investigación sean pertinentes y cuentan con la intención de coautoría de los portadores del conocimiento, lo cual es parte de una dimensión ética bajo la cual se realizan estas labores. Por otro lado, se cuenta con un emplazamiento muy básico de la cámara en cuanto al tamaño del plano, la angulación y su altura, así como el manejo de la luz que busca

comunicar de manera amable el contenido del documento e invitar a conocer el resto de los acervos con la ayuda del lenguaje visual.

Cuando hablamos del contenido de estos documentos, es decir, de la línea temática que lo dirige, es donde nos encontramos con cierta variedad en la metodología, ya que como se mencionó, el proyecto no se limita al registro de las expresiones del PCI, pues también se han explorado expresiones que implican procesos en su realización, así como del terreno de la memoria y la historia oral, lo cual conlleva entonces a que tengamos varios tipos de documentos, que aunque convergen en los lineamientos generales de su realización, se distancian por su tema y por algunas de las técnicas que se emplean para abordarlos. Estos documentos son:

- Documentos de audio.
- Documentos audiovisuales solo con testimonio.
- Documentos del proceso audiovisual de testimonios más acciones.
- Documentos de historia oral audiovisual con múltiples documentos de memoria que incluyen imágenes de fuentes de historia oral.¹⁰

La necesidad de diferenciar estos documentos, no solo nace de su contenido, sino también de las técnicas empleadas para el registro que, para ser entendidas, deben ser explicadas en cada uno de los casos que presentan estos diferentes tipos de documentos.

Comenzaremos con el documento de audio, que es el más sencillo dentro de los acervos, el cual comprende la recolección de un testimonio mediante el audio de la voz de la persona que nos lo ofrece, realizado con grabadoras de voz y en algunos casos también con micrófonos. La razón por la cual solo se registra el sonido puede obedecer a múltiples razones, entre las cuales se puede mencionar la falta de equipo de video, o bien la falta del consentimiento del informante para registrar su imagen, por lo que se recurre al registro sonoro con la intención de no perder dicho testimonio, cuyo contenido resulta muy valioso. Sin embargo, uno de los puntos débiles que presenta es precisamente la falta de imagen que este tipo de archivo tiene, pues es una desventaja al no poder dar cuenta de algunas expresiones, las cuales proporcionan información adicional además de la palabra, tales como el contexto en el que se registra, o ademanes y gestualidades de la persona que confiere el relato; por otro lado, tiene la ventaja de ser un documento cuyo tratamiento suele ser más sencillo debido a los formatos digitales de

¹⁰ Clasificación realizada por el equipo de trabajo del Archivo de la Palabra.

salida que se manejan actualmente, como el MP3 o el WAV, cuya transferencia es práctica y sin mayores dificultades.

En segundo lugar, nos encontramos con los documentos audiovisuales solo con testimonio. A diferencia de los documentos de audio, estos ofrecen las ventajas de la imagen audiovisual, además del testimonio. Para la realización de este documento es necesario que el autor tenga un conocimiento mínimo sobre la manipulación del equipo tecnológico audiovisual, en este caso cámaras de video, así como un entendimiento básico del lenguaje audiovisual referido al manejo de los distintos tamaños del planos, así como de los distintos tipos de angulación y nivel de la cámara, además de las diferentes reglas de composición de la imagen y las diferentes fuentes de luz y cómo utilizarlas; todo ello con el fin último de justificar un emplazamiento y acompañar el testimonio de un informante siguiendo a la vez sus ademanes, gestualidades y contexto de manera armoniosa dentro de la misma imagen. Es por esto que el uso de la cámara fija en un tripié es clave para este tipo de documentos, cuya ventaja reside precisamente en el poder que una imagen genera, apoyando en este caso el discurso ofrecido mediante la voz del informante. Por otro lado, también se presenta como un documento que tiene posibilidades de divulgación en un contexto en el que las imágenes están a la orden del día, así como también los medios para ser divulgadas, y que se realizan con armonía y estética de la imagen intencionalmente, sin descuidar la riqueza del contenido, aunque este siempre va a tener preferencia sobre la imagen; no obstante, también es importante tomar en cuenta que los formatos de estos documentos, hablando en cuestiones digitales, pueden ser más pesados que los archivos de audio, considerando entre muchos factores su duración, además de que su realización implica un aumento, tanto del equipo tecnológico requerido como también en ocasiones del equipo humano que debe coordinarse para esta tarea.

Para los documentos del proceso audiovisual de testimonios más acciones, nos referimos a expresiones que rebasan el nivel del relato, es decir, aquellas que de manera implícita requieren de un proceso o acción para ser explicadas y no solo se bastan del mero testimonio de un informante para ser una unidad de sentido; ejemplo de estas expresiones son fiestas y festividades, rituales, danzas, técnicas artesanales o juegos, por mencionar algunos, que requieren justamente de la puesta en práctica para poder ser entendidas cabalmente. La cámara en movimiento es la técnica por medio de la cual se define mejor este tipo de documentos, debido que al ser expresiones dinámicas, su registro debe resultar igual de dinámico con el fin de no perder ningún detalle de estas, razón por la cual para su elaboración se requiere de un

conocimiento más avanzado del lenguaje visual que el ya mencionado, aumentando además el conocimiento de los distintos tipos de movimientos de cámara, así como su significado y la manera de llevarlos a cabo, añadiendo a esto que su planeación debe ser mucho más precisa, por lo cual el apoyo en el registro etnográfico debe ser más fino que con los documentos audiovisuales solo con testimonio, para evitar registros caóticos sin pies ni cabeza, debido a que lo rescatable en este caso es precisamente el proceso de la expresión abordada, el cual dotaremos de un orden para ser registrado y presentado, por lo que los conocimientos sobre los procesos de posproducción juegan también un papel fundamental. Es posible notar que un solo documento de este tipo lleva más esfuerzo de elaboración y mayor cantidad de tiempo, sin embargo, los resultados pueden ser asombrosos y lo dotan de un mayor nivel de divulgación.

Por último, los documentos de historia oral audiovisual con múltiples documentos de memoria que incluyen imágenes de fuentes orales, representan un paso adelante en el proceso de posproducción, ya que el objetivo de estos es la creación de un discurso a partir de múltiples miradas de un suceso, entre las cuales se encuentra también la versión oficial de dicho evento, que puede ser presentada mediante las fuentes existentes de dichos sucesos como notas periodísticas, o visuales como fotografías, videos o pinturas, conjugadas con el testimonio ofrecido por distintos informantes que conocen de manera directa o indirecta los hechos relacionados a ese suceso, por lo cual estas diferentes versiones mediante su contraste o convergencia ofrecen un panorama más enriquecedor de un evento en particular y al mismo tiempo ofrecen diferentes perspectivas de este. Hablando en términos de imagen, los documentos de este tipo, al ser alimentados por diferentes testimonios suelen tener una duración mayor que cualquier otro tipo de documento; además, los testimonios pueden ser recogidos mediante la cámara fija o en movimiento, sin dejar de tomar en cuenta el espacio para presentar las fuentes oficiales con las que se piensa trabajar y que deben estar dispuestas de una forma dinámica, pero pretendiendo que en este afán no se pierda la información requerida. Es por esto que al conocimiento del lenguaje visual se suman ahora el montaje y las herramientas de edición, tomando en cuenta también el equipo tecnológico necesario para su realización, ya que de manera similar que con los documentos de proceso audiovisual de testimonios más acciones, toda la información recabada debe ser puesta en orden para conformar y presentar un documento como una unidad de sentido en sí misma con el reto de amalgamar diferentes puntos de vista.

Una vez definidos los distintos tipos de documentos que pueden generarse, cabe mencionar cómo y cuáles se generaron para el proyecto “Historia, memoria y expresiones del Patrimonio

Cultural Inmaterial a 500 años de la llegada de Occidente a la Tlaxcala prehispánica”. En el caso particular de este proyecto, nos encontramos frente a temas que se ubican en una temporalidad y eventos específicos, para los que existen documentos oficiales de varios tipos como escritos, códices, lienzos o murales, los cuales hay que saber abordar para obtener datos, lo cual implica todo un proceso desde su búsqueda hasta su consulta, por lo que parte del tiempo y las actividades invertidos se realizaron en acervos o recintos especializados, de manera que los documentos que se realizan de manera más común son los audiovisuales con solo testimonio, y los documentos de historia oral audiovisual con múltiples documentos de memoria más imágenes de fuentes de historia oral, aunque esto no excluye que puedan realizarse también los otros tipos de documentos que han sido mencionados.

Cabe mencionar que para los documentos de este proyecto en particular, el ejercicio de comparación no solo se hace entre los informantes sino que, debido al carácter de la investigación, se hace necesario con las fuentes oficiales que narran los hechos ocurridos a partir del encuentro de estas dos culturas; algunos insertos dentro de la memoria de la historia nacional, y otros reconocidos más a nivel local, pero de los que en la mayoría de los casos existen registros. Por otro lado, rastrear a los especialistas de estos temas resulta de cierta manera un poco más práctico, ya que por los temas que se tratan, es necesario acudir a los estudiosos, sean estos historiadores, arqueólogos, antropólogos o cronistas que dominan los contenidos de este tema y, al mismo tiempo, nos sirven para confirmar la información rastreada a partir de otras fuentes, por lo cual aunque no se desestima la colaboración con el público en general para este proyecto, el hincapié de la colaboración con especialistas es vital.

Por último, el tratamiento de las expresiones de PCI propensas a ser registradas como documento, deben ser evaluadas para asegurar que estén ancladas al evento ocurrido hace 500 años, o bien, sean producto de tal encuentro, lo cual es rastreable a partir de la investigación etnográfica que dará el parámetro para considerar que dicha expresión del PCI cumple con estas características extras que demanda este proyecto en particular en Tlaxcala. De la misma manera, cabe mencionar que el registro de estas expresiones también es posible realizarlo mediante imagen y testimonio, así como la imagen, el testimonio y las acciones, es decir tanto con la cámara fija como con la cámara en movimiento.

A pesar de que este capítulo puede considerarse como un conmemorativo, la investigación etnográfica ha arrojado un sinnúmero de datos que nos hace pensar que este trabajo de documentación sería imposible de agotar a lo largo del año de conmemoración y, por el contrario,

tiene tal riqueza que da para una temporada de trabajo considerable para ser agotada, e incluso realizar vínculos con otras investigaciones de naturaleza similar que puedan arrojar un sinnfín de materiales tales como artículos, cápsulas e incluso documentales de divulgación.

Bibliografía

Aranda *et al.* (2012). *Tradición e historial oral como fuente para la creación de documentos de archivo: propuesta del cuadro general de clasificación archivística y formatos de descripción*. México: Escuela Nacional de Biblioteconomía y Archivonomía.

Topete Lara, H. (2013). La salvaguardia, una propuesta. En Amezcua, T. (coord.). *Experiencias de salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/UNAM.

UNESCO (2003). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París, Francia: UNESCO.

La edición de esta obra estuvo a cargo de Arturo Juárez Martínez,
Mary Carmen Paredes y Rafael Cruz Sánchez.

Se terminó de subir a la red en febrero de 2021.

Se emplearon tipos Times New Roman
10, 11, 13, 20 y 27 puntos



ISBN: 978-607-7673-70-5



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



El Colegio de Tlaxcala A.C.
Investigación · docencia · vinculación