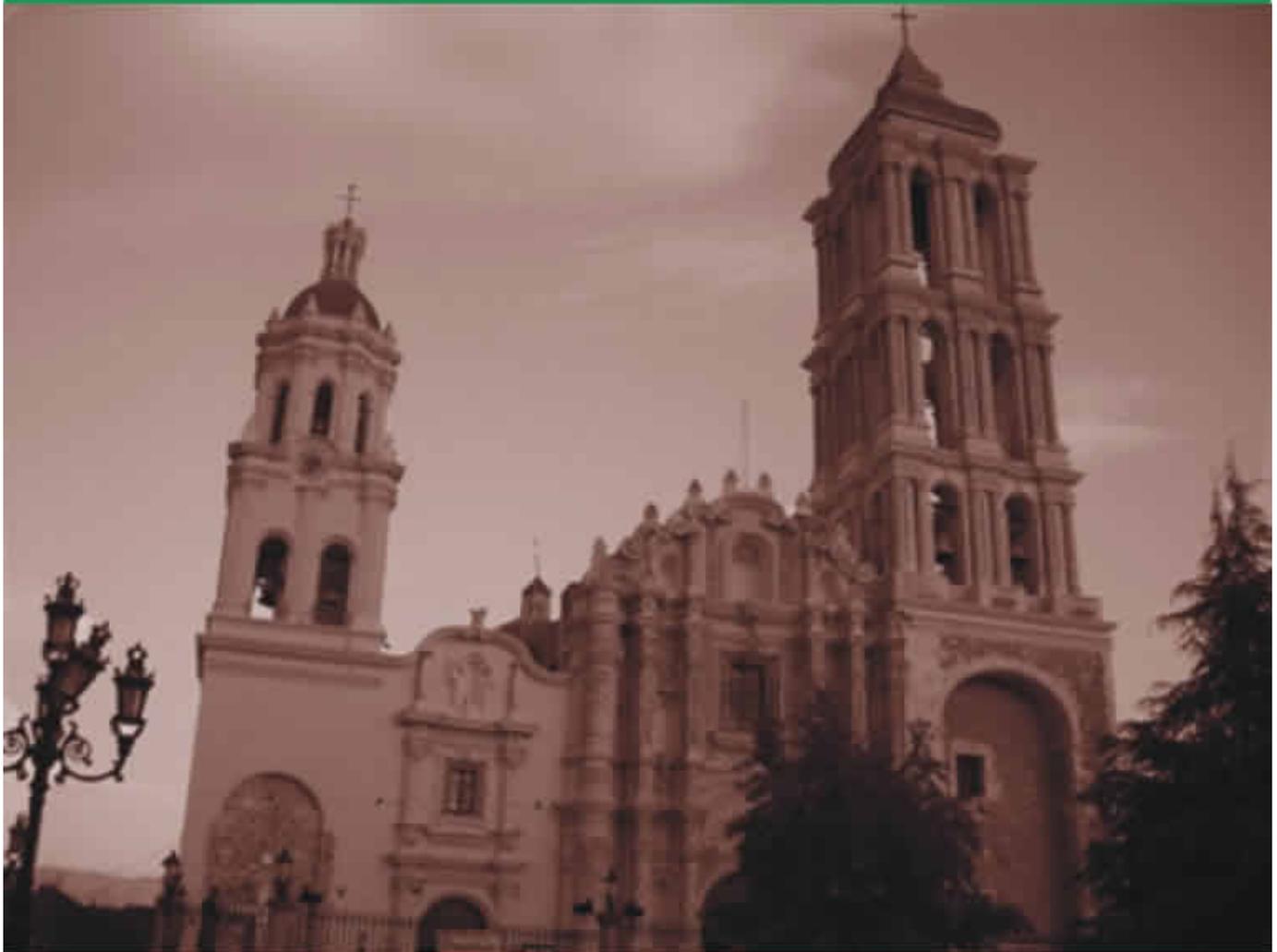


Boletín

Órgano de Divulgación del Archivo General del
Estado de Coahuila



Edición Digital



Julio - Septiembre No. 1 Año 1

Archivo General del Estado de Coahuila

Boletín Digital

1a. época. julio-septiembre 2009. Número 1

Boletín Digital de Información del AGECE

1a. época, julio-septiembre 2009. Número 1

Coordinador del proyecto

Lucas Martínez Sánchez

Edición

Francisco Rodríguez Gutiérrez

Diseño y Formación

Claudia Elizalde Herrera

José Luis Reyes Meza

ISSN: en trámite

D.R. Gobierno del Estado de Coahuila

D.R. Archivo General del Estado de Coahuila

Boletín del Archivo General del Estado de Coahuila; publicación trimestral,
Julio - Septiembre 2009

Dirección postal: Acuña y Allende S/N, edificio Pharmacon, C.P. 25900, Ramos
Arizpe, Coahuila.

Página Web: <http://ahc.sfpcihuahua.gob.mx/>

Dirección electrónica: agecoa@prodigy.net.mx

Las opiniones vertidas en los artículos son responsabilidad de sus autores,
quienes sólo ceden sus derechos de reproducción al AGECE.

DIRECTORIO

Humberto Moreira Valdés

Gobernador constitucional del Estado de Coahuila

Armando Luna Canales

Secretario general de Gobierno

Lucas Martínez Sánchez

Director del Archivo General del Estado

Índice

Presentación	7
<i>El Señor de Mapimí, la construcción histórico-cultural de una devoción.</i>	9
Por: Paulina del Moral González.	
<i>La querrela por los muertos en el siglo XIX.</i>	30
Por: Alma Victoria Valdés Dávila.	
• Desde las Regiones.	50
<i>Los orígenes más remotos de Matamoros de la Laguna.</i>	
Por: Gildardo Contreras Palacios.	
<i>¡Ahí vienen los colorados!</i>	64
Por: Lucas Martínez Sánchez	
De nuestros acervos.	72
<i>La “Guerra” de las vírgenes. Consagración de la Provincia de Coahuila a la Virgen de Zapopan.</i>	
Por Francisco Rodríguez Gutiérrez.	
• De nuestra Fototeca	80

Presentación

Divulgar la memoria histórica de Coahuila contenida en los acervos documentales que resguarda el Archivo General del Estado, es una tarea de constante atención que nos permite mayor vinculación con los ciudadanos al difundir nuevas investigaciones y documentos de los acervos.

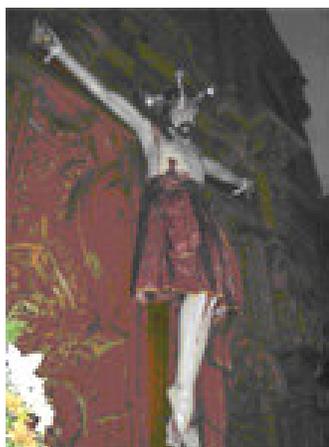
Ponemos en manos de investigadores e interesados en el desarrollo histórico del noreste mexicano y en particular de Coahuila, los textos que irán formando parte de este *BOLETÍN DIGITAL*, el cual busca en su difusión un mayor conocimiento del carácter e identidad de los norestenses.

Es en esencia la idea que ha marcado el trabajo desarrollado en el AGECE durante la administración que preside el Profesor Humberto Moreira Valdés, Gobernador del Estado, la administración, catalogación y conservación de las fuentes documentales de Coahuila, como memoria de identidad e instrumentos para el estudio de los procesos que han conformado la sociedad coahuilense.

La Dirección
Archivo General del Estado de Coahuila

El Señor de Mapimí, la construcción histórico-cultural de una devoción.¹

Por: Paulina del Moral González²



El Señor de Mapimí en su retablo.
Parroquia de San Antonio de Padua. Cuencamé, Dgo.
Fotografías y gráficos de este artículo: Paulina del Moral G.

Todavía para 1786, el límite oriental novovizcaíno abarcaba el territorio coahuilense de La Laguna, Parras y Saltillo. De aquellos nexos económicos y sociales contruidos por los ramales del Camino Real entre Coahuila y Durango, hoy queda como vestigio una peregrinación tradicional en carromatos tirados por animales, a la usanza campesina. A partir de la travesía devocional que la gente del Cañón de Jimulco realiza por el desierto hacia el santuario crístico en

¹ Texto elaborado a partir de la tesis *Peregrinación y culto al Señor de Mapimí. Ritualidad y religión en el Cañón de Jimulco*, presentada el 22 de septiembre de 2006 como parte del Programa de Maestría en Antropología Social ENAH-Chihuahua/CIESAS. Agradezco al Seminario Las Vías del Noroeste (IIA-UNAM) su financiamiento para la primera etapa del trabajo de campo mediante el proyecto U40611-S, del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (PAPIIT, proyecto IN308602). La segunda fase de campo recibió apoyo del proyecto núm. 43485, CONACYT, de la ENAH-Chihuahua. Esta tesis fue galardonada con el Premio Fray Bernardino de Sahagún (INAH, 2007).

² La autora es licenciada en Comunicación por la UAM-Xochimilco; maestra en Antropología Social por el CIESAS, y actualmente cursa el doctorado en Ciencias Antropológicas en la UAM Iztapalapa.

Cuencamé, Durango, exploro en este texto las relaciones históricas y semánticas de un símbolo paradigmático de la Nueva Vizcaya: el Señor de Mapimí.

En torno a la construcción sociohistórica del símbolo es posible ubicar tres contextos significativos: primero, el avance minero-evangelizador hacia el norte, particularmente la secuencia de difusión cristocéntrica en el tramo del Camino Real entre Zacatecas y Nuevo México; segundo, las guerras de resistencia india a la evangelización católica, y tercero, la asociación semántica entre el Señor de Mapimí y el Señor de las Minas. En virtud de haber abordado el primer contexto en otro lugar³, en este artículo presentaré solamente los contextos segundo y tercero, así como el origen de la advocación y su posible interpretación con base en los datos de campo. Con relación a la difusión que el culto del Señor de Mapimí alcanzara en el Camino Real, cabe señalar que hoy día quedan aún capillas dedicadas a su culto en la catedral de Chihuahua y en San Antonito, Nuevo México.

Introducción

Los habitantes de las localidades laguneras más antiguas son tributarios desde hace generaciones del Señor de Mapimí, el símbolo tutelar de una vasta región devocional que alcanza hasta el día de hoy porciones de Coahuila, Durango, Chihuahua y Nuevo México, habiendo sido su culto el más importante de la Vizcaya colonial. La imagen santa se localiza en el templo de San Antonio de Padua, en Cuencamé, sitio de peregrinaje a donde acuden cada 6 de agosto, día de La Transfiguración, los jimulquenses de las diócesis de Coahuila y Durango, así como otros pueblos peregrinos de la macrorregión.

La “peregrinación del Cañón de Jimulco” o “peregrinación de carros a Cuencamé” agrupa los contingentes de tres poblaciones: dos del Cañón de Jimulco: Juan Eugenio (municipio de Torreón, Coahuila), San José de Zaragoza (municipio Gral. Simón Bolívar, Durango), y una del Valle de Nazareno: La Ventana (municipio de Viesca, Coahuila). Los peregrinos realizan su viaje sacrificial en plena estación calurosa y lluviosa, trayecto que abarca hasta siete días de ida y vuelta (del 2 al 8 de agosto), de los cuales tres son de estancia en el santuario, lapso que coincide con la duración de la fiesta patronal en la región. Al seguir un trayecto de monte, y no la carretera, los peregrinos actualizan el

³ Del Moral González, Paulina, “El Señor de Mapimí y los reales mineros. Difusión del culto cristocéntrico hacia Nuevo México”, *X Congreso Internacional sobre Integración Regional, Fronteras y Globalización en el Continente Americano*, Seminario Permanente de Estudios Chicanos y de Fronteras, DEAS-INAH/ Centro de Estudios de Fronteras e Integración, Universidad de los Andes Táchira, Venezuela/ Centro de Estudios de Fronteras y Chicanos, A.C. Sede Chiapas; San Cristóbal de las Casas, Chiapas, noviembre-diciembre 2006.

recuerdo de la ruta en burro seguida por sus antepasados hacia Cuencamé, recorriendo, en sentido inverso, el antiguo camino “a Mapimí y tierra adentro” (*cfr.* Guerra, 1996: 82), que se transitaba en carretón, e interconectó minerales y estancias de pastores durante la Colonia. En este sentido, la peregrinación aparece como un memorial.



Los carros peregrinos antes de entrar a Cuencamé.

Cabe señalar que la tradición de peregrinar, primero en burros y más tarde en carros de mulas, no es privativa de la región. Existen referencias orales relativas a peregrinaciones semejantes en Chihuahua, Durango, Zacatecas y Nuevo León, la mayoría en fase de desaparición por el advenimiento de los vehículos de motor y la migración laboral campesina hacia núcleos urbanos. La tradición de peregrinar en carreta tampoco es exclusiva de México. En España las Hermandades de Andalucía utilizan esta modalidad al visitar a la Virgen del Rocío.

La ruta de los peregrinos jimulquenses enlaza geográficamente dos antiguos reales mineros: Ximulco y Cuencamé. La advocación Señor de Mapimí vincula, desde la narrativa mítica, tres localidades mineras: Mapimí, Ximulco y Cuencamé, que, por otra parte, fueron coexistentes y tuvieron relaciones de intercambio político y social desde el siglo XVI.

Antecedentes

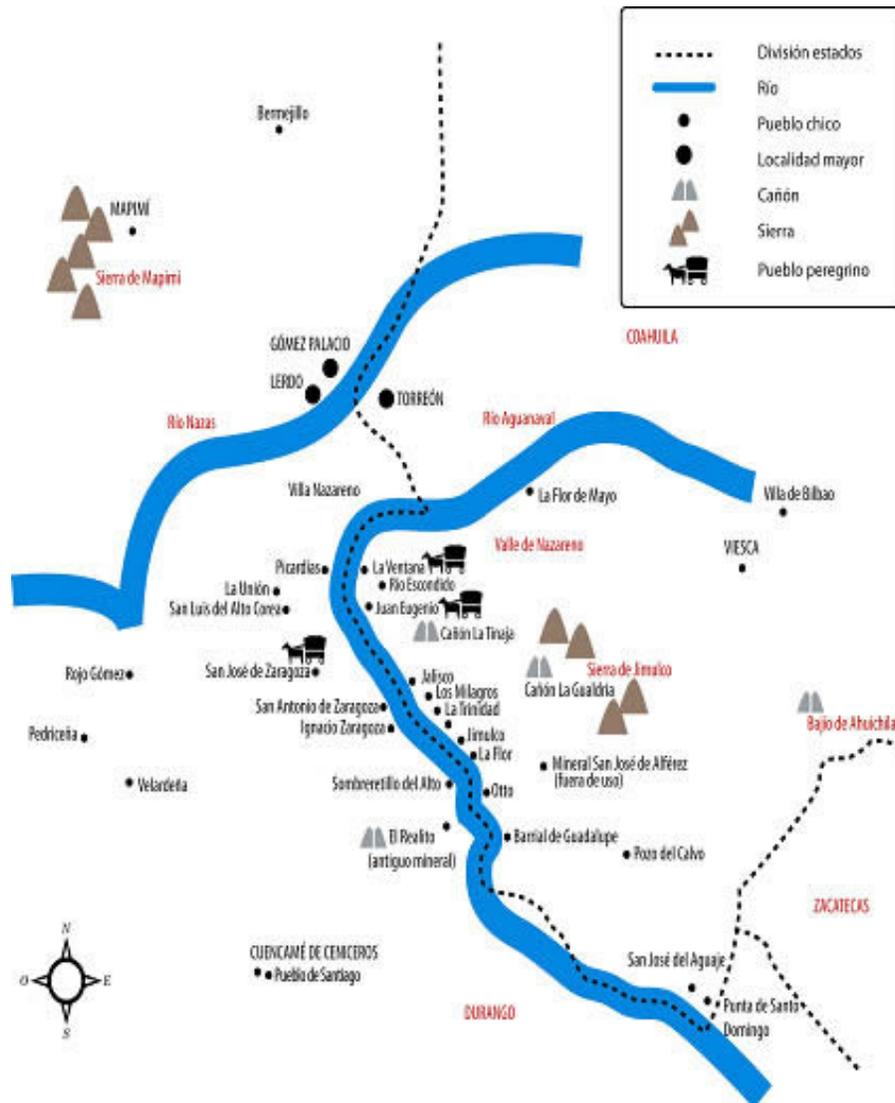
El sistema Sierra-Cañón de Jimulco es una región ecológica y cultural ubicada en las riberas del río Aguanaval, frontera natural entre Coahuila y Durango. En la actualidad una serie de “ranchos” ocupa los antiguos terrenos de la

exhacienda porfiriana La Flor de Jimulco y anexas, cuya extensión original abarcó desde Nazareno hasta Pozo de Calvo.

Ximulco —hoy Jimulco— formó parte de las tierras realengas de la Nueva Vizcaya. Nació como real minero y estuvo situado entre el río Aguanaval y la Sierra de Jimulco, siendo abandonado y repoblado debido a las incursiones de los indios nómadas. Hacia 1731, el refundado real llevó el nombre de San José de Guanabal y estuvo subordinado a la Alcaldía Mayor de Cuencamé (“Año de 1731. *Diligencias...*”).

Según Peter Gerhard, los asentamientos de Cuencamé al momento del contacto eran de zacatecos y posiblemente laguneros, a los cuales se pudieron haber agregado indígenas de otras latitudes por el indicio de la presencia de un tarasco y un sinaloa en la crónica del padre Ramírez (1594-98, *apud* Gerhard, 1996: 239). Asimismo “desde 1601, hubo una corriente de españoles y trabajadores mineros negros e indios procedentes del México central”. El pueblo de indios de Santiago tenía zacatecos y tarascos, mexicanos y “tonaliscos”. Algunos “negritos” y tobosos fueron inducidos por los franciscanos a establecerse en Cuencamé y Peñol Blanco, con algunos tarahumaras (*ibid.*: 241-242).

El mismo autor refiere que el área de Mapimí estuvo habitada, sucesivamente, por colonos tepehuanos introducidos por jesuitas (Pérez de Ribas, 1944-III: 252-274), salineros (Griffen, 1969: 9), mineros españoles y “gente de servicio, integrada por trabajadores mineros negros e indígenas del sur” (Navarro García, 1964^a: 442, *apud* Gerhard, 1996: 260, 262). Ambos reales mineros, Mapimí y Cuencamé, fueron varias veces destruidos por los indígenas nómadas y repoblados con distintos grupos étnicos regionales y foráneos.



Región de estudio y puntos de referencia.

Testimonios en las crónicas misioneras

Cuencamé llegó a ser el real más importante de la Nueva Vizcaya en el siglo XVII, con el nombre de San Antonio de Cuencamé.⁴ Si bien, dice Gerhard, citando a Mota y Escobar (1940: 195), “es posible que se hubieran trabajado minas desde antes, el real de minas de Cuencamé no se estableció sino hasta 1601” (Gerhard, 1996: 240). Su vinculación como población lagunera data de esa época, cuando existió un alcalde mayor de “Los Mezquitales, Cuencamé, Río de las Nazas y Laguna” en 1589, y más tarde, en 1598, cuando se encontró bajo la jurisdicción de un magistrado de “Parras Laguna y Río de las Nasas” (Jiménez Moreno, 1958: 144, *apud* Gerhard, 1996: 240).

En ocasión de su visita al Convento de la Purísima Concepción, en Cuencamé, en el siglo XVIII, el franciscano José Arlegui consigna la cualidad prodigiosa del Santo Cristo de Mapimí:

Hay en el real de cuencamé una imagen milagrosa de Cristo crucificado, venerado por sus continuos prodigios, del reino de la Vizcaya. Apellídase el Santo Cristo de Mapimí... ([1737] 1851: 72-3).

Al pasar por Cuencamé, en 1761, el obispo Pedro Tamarón y Romeral refiere la devoción peregrina que se le tributaba al Cristo mapimense desde entonces:

Es devotísimo y son continuos sus milagros y no cesan las gentes de ir en romería para el remedio de sus enfermedades, especialmente las que ya reconocen incurables, dan testimonio del copioso número que han sanado, las piezas de plata de ojos, piernas, manos y cuerpos que han dejado los socorridos en señal de su agradecimiento ([1765] 1937: 96).

El obispo recoge, asimismo, la versión que asocia la imagen santa con un evento hierofánico y la ancla semánticamente con el paisaje local: “es constante tradición fue aparecido en un árbol sabino a un indio, junto al río Guanabal” (*ibid.*).

Las solicitudes más recurrentes dirigidas a las imágenes crísticas en la época colonial fueron para obtener protección contra: a) catástrofes colectivas: peste y

⁴ “A partir del descubrimiento de las minas de Parral en 1630, se convierte en un punto de confluencia de El Camino Real de Tierra Adentro debido a que se origina una ruta de Zacatecas a Parral sin necesidad de pasar por Durango. Este trayecto desplantado sobre la frontera inhóspita daría lugar a la ruta de los presidios en el estado, que tanta relevancia tuvo, y que se conformó por Pasaje, San Pedro del Gallo y San Miguel de Cerro Gordo” (Cédula INAH del Camino Real).

enfermedad; b) ataques de indios ya sea en villas o caminos; c) sequías o inundaciones; d) situaciones de guerra, y e) accidentes en las minas, entre otras. También fueron requeridos sus favores para obtener buenas cosechas, salud y prosperidad. Con el tiempo, las solicitudes a la divinidad se fueron ajustando a las nuevas condiciones sociales, prevaleciendo hasta la fecha las peticiones relativas a la salud y el bienestar.

Las guerras de resistencia indígena

El siglo XVII se caracterizó en la Nueva Vizcaya por una serie de rebeliones indígenas que, además de desarrollarse en el plano bélico, se extendieron al ámbito simbólico con la destrucción de las imágenes hispanocatólicas impuestas por los misioneros, y en muchos casos, obligaron a la reubicación de éstas de sus emplazamientos originales. Arlegui relata una versión que vincula el traslado del Cristo, de su ubicación original a Cuencamé, con la rebelión tepehuana ocurrida en 1616:

Cuando se alzó la nación Tepeguana, en que ejecutaron horrores con las Sagradas Imágenes los indios, sacaron á este Señor de Mapimí, que fue sitio comprendido en el alzamiento, y le pasó la devoción a Cuencamé, donde cada día es visitado de la devoción de los de la Vizcaya, con los presentes que le ofrecen dictados de sus amorosas ansias ([1737] 1851: 72-3).

En la crónica de Arlegui, el Señor de Mapimí era el Cristo más venerado de la Vizcaya en ese momento. Esta información, documentada en 1737, remonta la llegada de la imagen a Cuencamé casi cien años antes⁵ de la fecha del ataque toboso a Mapimí en 1715, que es la versión más difundida hoy. Contra la hipótesis de temporalidad temprana (1616) del culto al Señor de Mapimí sugerida por la información de Arlegui está la evidencia documental de que la Cofradía del Señor de Mapimí, —entidad encargada de su culto— inicia actividades en Cuencamé en 1719; es decir, cuatro años después de 1715, la fecha de la emboscada a la población de Mapimí durante una procesión de Semana Santa donde presuntamente fue sacada la imagen y ocultada en Jimulco (véase abajo).

Para abril de 1647, William Griffen señala un episodio de ataque de indios salineros sobre una “peregrinación” indígena en un trayecto minero novovizcaíno; por la fecha, podría ser una procesión de Semana Santa:

⁵ De ser así, el culto al Señor de Mapimí se remontaría al siglo XVII; por ahora no hay otra fuente que lo confirme.

Un grupo de indios, de filiación étnica desconocida, durante una peregrinación fueron atacados por indios enemigos en el camino a Parral. Los golpearon y sus ropas y una imagen que llevaban con ellos les fueron quitadas. Sus asaltantes les advirtieron que si volvían a sorprenderlos con tales imágenes los matarían. No se determinó con exactitud quienes eran los atacantes, pero se dedujo que eran salineros protegidos por Baltazar de Ontiveros (...) (AHP 1647; AHP 1652Dc, en Griffen, 1969: 16).⁶

Ambas referencias son indicativas tanto del proceso de “nativización” como de resistencia frente al culto católico a mediados del siglo XVII. Según Antonio Rubial García, la estrategia misionera aplicada en el centro de la Nueva España fue trasladada más tarde a la frontera septentrional, mediante una pastoral dirigida a la generación de una hagiografía propia es decir, de símbolos de identidad religiosa que pudieran integrar a distintos grupos sociales emergentes (1998: 14).

El surgimiento del culto al Señor de Mapimí puede explicarse dentro de esta estrategia —impulsada por misioneros y diocesanos— con el fin de asentar a una población pluricultural en un territorio fijo con un símbolo local como epicentro de su fe. Es posible que la leyenda del Señor de Mapimí haya tenido como referente un episodio semejante al relatado por Griffen. Vestida con el ropaje de la historia, la leyenda llega al siglo XX. Carlos Hernández, basado en presuntas fuentes históricas⁷, propone una versión donde destaca el contexto de guerra:

Los indios cocóyomes y tobosos que habitaban la parte oriental de la Nueva Vizcaya, fueron desalojados del país que ocupaban, refugiándose en el desierto llamado el bolsón de Mapimí, desde donde esas dos tribus unidas, hasta fines del siglo XVIII trataron de recuperar el suelo que habitaron y de que fueron despojados. Guerreros de un indomable carácter, destruyeron por completo los pueblos de San Buenaventura, San Juan y San Bernardino, corriendo igual suerte el de Mapimí. En el año de 1711 dispuso el gobierno que este último se reedificara por tercera vez; pero el año de 1715 lo destruyeron de nuevo los mismos salvajes. Este desastre ocurrió en un Jueves Santo al verificarse una procesión, cuya concurrencia fue atacada de improviso, habiendo perecido el cura del pueblo, más de cien españoles de ambos sexos y como trescientos criollos. Después de saqueada la población fue entregada á las llamas, salvándose tan sólo algunos vecinos que escaparon llevando consigo el Cristo objeto de la procesión, cuya imagen se venera en Cuencamé con el nombre del Señor de Mapimí. Desde esta fecha ha existido entre los habitantes de la zona llamada La Laguna, la piadosa costumbre de ocurrir en los días de la Semana Mayor á resguardar montados y armados las

⁶ Traducción de la autora.

⁷ Aún no he localizado el informe militar que consigne este ataque a Mapimí en 1715.

inmediaciones del pueblo de Mapimí, durante las horas en que se verifican los actos religiosos (Hernández, 1903: 34).

En otra referencia documental, de 1791, no se menciona la procesión de Semana Santa; sólo se consigna el hallazgo del Cristo en Jimulco y su traslado a Cuencamé:

...para justificación de haver sido fundado este Real, tres ocasiones, consta el milagro autentico en la Parrochia de Cuencamé, en la cuál se venera el Señor Crucificado, titulado de Mapimí, Imagen que fue hallada en el lugar, o sitio nombrado Jimulco disen haver sido Mineral destruido por los Indios en aquella antihuedad, en el qual citio se halló la milagrosa, Imagen titulada el Señor de Mapimi, por unos soldados Escolteros, en un Arbol nombrado Mesquite, en donde dizen los visitava una India, se deja entendér sería christiana, pues halli veneraba a la efigie de christo Señor Nuestro y titulado de Mapimí, la qual India dizen la manifesto a los dichos Soldados Escolteros, quienes con reverencia posible le trasladaron a la Parrochia de Cuencamé, en defecto de no haver templo, ni decencia suficiente en este lugar de Mapimi en la qual Parrochia de Cuencame, se venera Su Milagrosa Imagen, con la decencia posible a su efigie, y lugar en donde há estendido los brazos de su misericordia, favoreciendo, y obrando muchos Milagros, con sus amadores devotos, y en lo general de estas provincias Internas, en donde todo el Christianismo le tributamos con un amor sobre todo las adoraciones, alabanzas y los óres de nuestra pequenez (Francisco Antonio Lorenzo de la Sierra, 1791, en Vallebuena, 1992: 74).

Después de las rebeliones indígenas del siglo XVII en diversas partes de la Nueva Vizcaya, las leyendas aparicionistas resurgen con nuevo brío durante la centuria siguiente quizá con la finalidad de afirmar la conquista espiritual en los territorios sublevados. Los relatos maravillosos otorgan identidad a un Cristo sin advocación previa y una naturaleza milagrosa que fundamenta su devoción.

Un gran número de imágenes marianas y crísticas ha fundado su culto a partir de una hierofanía en un paraje natural, o un episodio de traslado en el cual la figura santa decide quedarse en un pueblo elegido, o bien, volver al sitio de su aparición, donde, por lo general, suele ser edificado su santuario. Estas leyendas presentan un contenido narrativo emparentado con el “ciclo de los pastores”, término acuñado por Vicente de la Fuente, historiador del culto mariano en España (*apud* Sharbrough, 1975: 7-11, en Turner y Turner, 1978: 41). Este discurso religioso, probablemente trasplantado a México durante la etapa de evangelización y reinterpretado a partir de las tradiciones locales, se trasluce en los relatos aparicionistas de los Cristos neovizcaínos. Dicha estructura narrativa se observa en las distintas versiones de la leyenda del Señor de Mapimí, cuyo

núcleo básico permanece y sólo cambia el contexto bélico-histórico. Un peregrino de Juan Eugenio cuenta la versión local:

Según esto dice la leyenda que lo iban a quemar al Señor de Mapimí allá en Mapimí, ¿verdad? Entonces unos Cristeros, parece que lo sacaron y se lo llevaron a esconder. Y dice la leyenda que pasaron por donde iba a ser Torreón, porque todavía no estaba Torreón cuando lo pasaron a la Sierra de Jimulco. Entonces lo llevaron a este punto que se llama Jimulquillo, esos señores lo escondieron arriba de un árbol, de un mezquite ¿verdad? Lo subieron y ahí lo dejaron, pero dice la leyenda que una indita llegó allí a ese ojo de agua y al tomar agua, como era un agua cristalina, se miró así patente un Cristo, y ella se quedó mirando y no, el Cristo estaba arriba del mezquite, entonces ella miró parriba y era el Cristo que estaba arriba, según la leyenda, entonces ella dio parte de que allí estaba Cristo. Y se dieron cuenta y fue el padre, el párroco de Cuencamé, y se lo hallaron y se lo trajeron a Cuencamé y así es como está. La leyenda dice que cuando fue encontrado el Señor de Mapimí, en Jimulquillo, se lo llevaron, entonces se dieron cuenta los de Mapimí y vinieron por Él a Cuencamé, vinieron en una carreta también a llevárselo, pero según esto que cuando lo echaron, lo subieron a la carreta, las mulas no pudieron de ningún modo llevárselo. Si podían las mulas, se quebraba el carro; no pudieron de ningún modo llevárselo y decidieron dejarlo en Cuencamé. Todavía está en Cuencamé porque Él ya no le gustó irse pa Mapimí.

Un miembro de la Hermandad del Señor de Mapimí me mostró el presunto mezquite donde fue ocultado el crucifijo⁸, junto al cauce seco de un arroyuelo, en Jimulquillo, sitio de un antiguo real donde aún hay ruinas de adobe. En este paraje fue erigida una ermita en agosto de 2004 para conmemorar el hallazgo de la imagen. En la cercanía se encuentra un manantial, cuya agua se considera bendita por los devotos jimulquenses del Señor de Mapimí quienes suelen recogerla y utilizarla con fines curativos.

El Señor de las Minas

Mapimí se ubica al noreste de Durango y estuvo habitado por laguneros o salineros y zacatecos en la ribera del Nazas; aunque transitoria, también hubo presencia tepehuana. El real de minas de Santiago de Mapimí se fundó “un poco después de 1589” (Gerhard, 1996: 260). Debido a las sucesivas devastaciones de los indios, en 1720 fue establecido aquí un presidio. Mapimí⁹ fue un puesto de

⁸ Informantes de La Flor de Jimulco señalan que el señor que se atrevió a cortar el mezquite donde fue encontrado el Señor de Mapimí sufrió un castigo por su osadía al profanar un lugar sagrado.

⁹ En 1777 Mapimí alcanzó la categoría de villa y en 1824 la de partido, aglutinando los municipios de la región lagunera de Durango hasta 1875, cuando la capital fue transferida a Lerdo. Fue una de las tres poblaciones más importantes de la Comarca Lagunera junto con Parras y Viesca. Hoy tiene 4,512 habitantes (INEGI, 2000).

avanzada fronterizo y surtía de “greta y cendrada a Parral y otros centros mineros” que se abrieron posteriormente hacia el norte (*ibid.*).

Para 1777, fray Juan Agustín de Morfi refiere que una de las minas en Mapimí llevaba la advocación del Señor de las Minas. Asimismo describe una iglesia de mala construcción pero adornada con decencia, en la cual se venera “una devotísima imagen de Jesús Crucificado, que llaman el señor de las Minas y se atrae los cultos de los inmediatos pueblos” ([1777-8], 1980: 181 y 172). Por la fecha de su informe, se infiere que este Cristo fue el que reemplazó al Señor de Mapimí en su localidad de origen y los atributos de éste como patrón de los mineros fueron transferidos al Cristo sustituto toda vez que las condiciones de existencia del culto pervivían, ya que la explotación minera a gran escala en la región perduró hasta la primera mitad del siglo XX.¹⁰ Se deduce que era milagroso y que tenía un área devocional integrada por varias rancherías. No se dispone de datos sobre las prácticas culturales relativas a esta imagen durante la Colonia.



Señor de las Minas.
Parroquia de Santiago Apóstol. Mapimí, Dgo.

En la asociación histórico-semántica entre el Señor de Mapimí y el Señor de las Minas, cabe recordar, con Cazeneuve, que:

El símbolo está en relación con aquello a lo cual simboliza, y se liga a esto por una asociación de sentimientos o de ideas. Para ser exactos, la razón de que la carga afectiva se desplace de un objeto a otro probablemente resida en el

¹⁰ Y se ha reactivado en años recientes.

hecho de que entre ellos existe una asociación de ideas basada en el parecido o la contigüidad (1972: 129).

Un informante mapimense contemporáneo sostiene que el Señor de las Minas se encuentra en el Templo de Santiago Apóstol como intercambio por el Señor de Mapimí, debido a que éste último no quiso regresar a su templo. Sobre ambas imágenes, comenta: “son hermanos, según esto; se decía que se habían encontrado unas cartas en donde se escribían uno y otro”. Esta aseveración podría interpretarse como una relación de germanidad producto de la relación histórica y cercanía geográfica de ambos Cristos.

En la actualidad, el Señor de las Minas comparte el espacio de su capilla con dos Nazarenos y un Santo Entierro. Una sarta de milagros oscurecidos por el tiempo atada a su tobillo atestigua los favores concedidos a sus devotos; sin embargo, su devoción ha perdido actualidad y sólo las personas mayores reconocen su imagen de entre los varios Cristos crucificados que se encuentran en el templo.

En ocasión de su visita al mineral de Mapimí, el 22 de febrero de 1896, el arzobispo Santiago Zubiría y Manzanera concedió 80 días de indulgencias “a las imágenes sagradas del Señor de las Minas, Ntra. Sra. del Refugio, La Purísima, Sr. San José y Santiago Apóstol titular de la parroquia por todo acto de devoción que se practique ante la presencia de ellas”. La misma fuente establece que en 1897 “el señor Fco. Moreno regaló a esta parroquia una lámpara dedicada al Señor de las Minas y se estrenó en fiesta que el mismo señor Moreno mandó se hiciese en honor de Ntro Señor Jesucristo Crucificado”¹¹.

Los libros de Fábrica y de Gobierno del Archivo Parroquial proveen informes sobre su culto todavía vigente a principios del siglo XX. En octubre de 1904 su capilla, con una repisa, fue pintada (foja 48). En abril de 1908 se pintó un aparador para la imagen (foja 52) y en septiembre de 1910 fue recibido un altar comprado en México a Fabre Hermanos, con un costo de \$ 450.00 (foja 61), el cual fue colocado, junto con un barandal en marzo de 1912 (foja 65).

El expresidente de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús informa¹² que en 1941 él fue uno de los hombres que iban cargando al Señor de las Minas en una

¹¹ Libro de Gobierno Núm. 2, fojas 8 y 11.

¹² Comunicación personal, agosto 2005.

peregrinación de Bermejillo a Mapimí, con escalas en rancherías intermedias¹³. Según su memoria, el camino era polvoriento y el clima caluroso, por lo que es de suponerse que el recorrido se realizó en tiempo de secas; no recuerda si había una fecha especial para su fiesta.

De este Cristo tan antiguo y característico del real minero se conserva una alabanza¹⁴ titulada “Señor de las Minas”, en cuya letra, un poco distorsionada por las numerosas transcripciones —característica común en los cuadernos de alabanzas— se observan conjugaciones verbales del castellano antiguo. Nótese que la composición describe su origen topográfico; su procesión durante la Semana Santa; la práctica ritual de su descendimiento y ascencimiento; la petición de “bonanzas” y el agradecimiento por las “gracias” recibidas; los momentos de salutación y despedida. Quizá la cuarteta más significativa es la metáfora de su cuerpo con una mina de donde se extrae un “tesoro de gracias”. A continuación una selección de estrofas:

*Señor de las Minas/ resuena su nombre/ desde Mapimí/ y por todo el orbe...Al
subir Señor/ para descenderte/ con gran regocijo/ todo el mundo siempre... Al
abrir las puertas/ de vuestra vidriera/ parece que vemos/ a la Gloria entera...
Y cuando bajáis/ que grande consuelo/ parece que vienes/ del impidio
[límpido] cielo... Ya puesto en las andas/ descansa Señor/ diciendo que de
almas/ eres redentor... Y después de andado/ entráis a tu templo/ con el
pueblo todo/ de acompañamiento... Pasa la Semana/ Mayor que llamamos/
suba y a tu trono/ donde te alabamos... Venir reverentes/ devotos mineros/ a
vuestra [o] Patrona [o]/ gracias tributemos... Mi Dios y Señor/ mi amor y mi
centro/ de este mineral/ eres el portento... De tu rica mina/ de tu herido
pecho/ tesoro de gracias/ estás ofreciendo... Adiós Padre mío/ hasta el año
venidero/ concédeme el verte/ tu dulce semblante.*

Aunque el culto al Señor de las Minas ha perdido vigencia colectiva, aún se le venera en altares familiares de Bermejillo y Mapimí.

¹³ Nótese que el Cristo sale de su santuario “a peregrinar”.

¹⁴ Tomado del cuaderno de alabanzas que en su portada dice “Cantos a la Virgen de Guadalupe y a Dios Nuestro Señor”, perteneciente a la desaparecida Hermandad de Jesús Nazareno de Mapimí. Agradezco a su último presidente, Sr. Francisco Mendoza García, las facilidades otorgadas para copiarlo (pp. 96 y 96 bis).



Izquierda:
Señor de las Minas.
Altar familiar
en Bermejillo, Dgo.

Derecha:
“Señor de Láminas”.
Altar familiar
en Mapimí, Dgo.

*(Nótense los quinqués
mineros, en ambos
casos).*



Una derivación tardía es la advocación al Señor de los Mineros, cuya veneración se inicia en la cuarta década del siglo XX en Velardeña¹⁵, un mineral ubicado en el municipio de Cuencamé y cuya fiesta coincide, el 11 de julio, con el Día del Minero. El Señor de los Mineros luce una corona de tres potencias que, según la cronista local, data de 1999 y fue hecha a iniciativa de los mineros en agradecimiento por los favores recibidos de la imagen. La corona fue copiada de la del Señor de Mapimí y costeadada por la compañía Minerales Metálicos del Norte en conjunto con el pueblo. La vinculación entre ambas imágenes es manifiesta: “Sí es muy milagroso el Señor de los Mineros. Lo bajaban más antes pero ya dijo que padre que ya no lo bajaran. Nomás traen un Cristo de los que venden ahí en Cuencamé pal 6 de agosto, de esos Cristotes y ése es el que traen en las peregrinaciones” (Teresa Muñoz, 2005).

¹⁵ Sobre el *ethos* religioso de Velardeña, existe una dramática referencia histórica. En 1909 la población de Velardeña fue reprimida a causa de una procesión de Semana Santa. La infracción a las Leyes de Reforma se originó cuando el capellán envió un Nazareno para realizar el “Prendimiento” y éste fue transportado descubierto por la vía pública por miembros de la Cofradía de Jesús vestidos con sus hábitos dando la apariencia de una procesión. El jefe de cuartel llamó a declarar al sacerdote y los fieles se congregaron alrededor del lugar. La gente comenzó a tirar piedras y los soldados hicieron una descarga de fusilería al aire que hizo enfurecer a la multitud; algunos pensaron que el capellán había sido muerto o herido y en represalia quemaron y saquearon algunas tiendas del pueblo. Los rurales de Cuencamé, Lerdo y la gendarmería montada de Durango fueron llamados a sofocar la rebelión. El sacerdote encarcelado intentó suicidarse invocando “la justicia divina”. Los sublevados se escondieron en la sierra, pero 16 de ellos fueron fusilados por la espalda por orden del coronel Jesús Garza González. El hecho trascendió a la prensa nacional y llevó a la renuncia de dicho militar, jefe político del partido de Mapimí. Este episodio provocó que los rebeldes se integraran más tarde a la Revolución Mexicana (*La Evolución*, Durango, abril 14, 16 y 21; mayo 30; junio 21, y julio 4 de 1909).



Señor de los Mineros.
Parroquia de Guadalupe. Velardeña, Dgo.

Ambos Cristos –el Señor de Mapimí y el Señor de las Minas– comparten actualmente una región devocional habitada por población minera.



Parroquia de San Antonio de Padua, el santuario de Cuencamé.

La advocación y su posible interpretación

La advocación de Señor de Mapimí debe su nombre al lugar donde se originó su culto: el Real de Santiago de Mapimí, el cual fue fundado al pie de una sierra mineral “un poco después de 1589” (Gerhard, 1996: 260). Mapimí proviene de la voz cocoyome “mapámes” que significa “peña” o “peñas grandes” (Lorenzo de la Sierra [1791], en Vallebuena, 1992: 72) y alude “a la gran montaña de la Bufa, a cuyo pie está situado Mapimí” (Gallegos, 1960: 159).



Cerro del Indio o de la India, Mapimí, Dgo.

Cabe recordar, siguiendo al antropólogo Victor Turner, que los símbolos — además de su carácter de eternidad— poseen varios significados: el manifiesto, explícito o consciente; el latente, del cual el sujeto puede estar parcialmente consciente; y el significado oculto, o inconsciente para el sujeto (Turner, 1968^a: 81, en Turner y Turner, 1978: 245-6).

El nombre Señor de Mapimí tiene como referente histórico una categoría topográfica, el cerro; ésta a su vez está referida a una categoría antropomorfa, el indio o la india, lo cual establece un puente semántico entre ambas. Además de su nomenclatura de origen cocoyome —y con base en los datos etnográficos recogidos en la tesis de esta autora relativos a la identificación de deidades tanto crísticas como marianas con cerros en la ritualidad jimulquense—, planteo la hipótesis de que el símbolo Señor de Mapimí es el resultado de la reconfiguración —a manera de *bricolage* levistraussiano— de los restos de cultos nativos provenientes de sistemas culturales de diversas poblaciones indígenas que habitaron la Región Lagunera con el culto crístico del paradigma hispanocatólico implantado durante la colonización de la Nueva Vizcaya.

Por otra parte, el símbolo Señor de Mapimí aparece ligado, en la leyenda, tanto al trinomio peña/cerro/sierra como al elemento árbol (véase arriba), mientras que las denominaciones autóctonas “hijos de las piedras”, “hijos de los palos” [árboles] o “hijos de la tierra” corresponden a algunas parcialidades asociadas a cocoyomes, tobosos y salineros, todos ellos grupos que interactuaron en la

región en el siglo XVII (Griffen, 1969: 160). Estas denominaciones ponen de manifiesto la importancia del mundo natural en la configuración de las identidades nativas. Arlegui hizo notar que algunas naciones se llamaban como “animales, piedras y árboles” ([1737] 1851: 136-7).

La práctica simbólica de vincular divinidades con cerros ha continuado hasta el siglo XX; al respecto hay que citar la visión colectiva del Divino Rostro en un cerro de la Sierra de Nazareno, en 1979¹⁶. Otro caso es la semantización del Santo Niño de Atocha como San Antonio del Picacho, en San Antonio de Zaragoza (Cañón de Jimulco), donde el santo, ubicado en una oquedad pedregosa, adopta el nombre del pueblo y el apellido del cerro donde está su altar. Casos semejantes se observan en la litomorfosis de la Virgen de San Juan en el cerro de Juan Eugenio (Cañón de Jimulco), el reliz de la Virgen de Guadalupe en la Sierra de Gamón, así como el extendido culto a la Santa Cruz en cerros de Coahuila y Durango.



Nota periodística sobre la formación del Divino Rostro en la Sierra de Nazareno.

En el contexto indígena duranguense, el antropólogo Jorge Antonio Reyes Valdez reporta que, entre los tepehuanes¹⁷ contemporáneos, los “cerros y rocas tienen el carácter de ancestros petrificados”, y “durante el mitote de las lluvias (en junio) se ofrenda pinole a los llamados 12 Cerros, que refieren a los doce pueblos

¹⁶ Un periódico lagunero registró fotográficamente la imagen de un Divino Rostro en la ladera de un cerro de la Sierra de Nazareno. El fenómeno, temporal y colectivo, fue atestiguado por cientos de personas de la región. Según la nota periodística, la configuración del rostro se dio por el contraste entre las lechuguillas o arbustos y el fondo despejado de la superficie rocosa. La visión había sido reportada desde febrero de 1979; se aclara que el rostro sólo se presenta tres días al mes durante el plenilunio. Se especula si este fenómeno ocurrió en el pasado y fue lo que dio nombre a la población de Nazareno (*La Opinión*, Torreón, Coahuila, viernes 16 de marzo de 1979). La gente del Cañón de Jimulco todavía tiene memoria de este evento.

¹⁷ El *Diccionario de Geonimia Indígena Mexicana* define Tepehuanes como “junto a los cerros victoriosos” (Ibarra de Anda, 1932).

o antepasados que bailaron el primer mitote” (Reyes, 2001: 155, en Alvarado, en prensa).

Recordemos que en la zona de estudio hubo presencia tepehuana asociada a los laguneros (*cfr.* Pérez de Ribas, 1944: 290).

Tampoco hay que olvidar la influencia mesoamericana en la Región Lagunera, derivada de la presencia de colonos tarascos y tlaxcaltecas traídos por los españoles. En un discurso en náhuatl, dirigido por el párroco de Parras a sus feligreses en 1680 (Churruca *et al.*, 1994: 204) aparecen las palabras *teocali* para referirse al templo y *altépetl*, término que designa al pueblo o comunidad y significa “cerro de agua”. Por otra parte, en la toponimia duranguense un buen número de poblaciones lleva nombres asociados a cerros, por ejemplo, Cerro Gordo, Peñón Blanco, Cerrito Colorado, etcétera.

Comentario final

El ejercicio aquí expuesto mediante la correlación de datos sincrónicos y diacrónicos muestra la posibilidad de interpretar una tradición inserta en la larga duración a partir de algunas claves dispersas en el espacio y en el tiempo. Más allá de la interpretación mecanicista y monocausal, el cruce de la información histórica con los datos de campo que provee el análisis antropológico contribuye a iluminar y profundizar el conocimiento de un símbolo religioso de casi tres siglos que llega hasta nuestros días cubierto por el ropaje del ritual peregrino.

REFERENCIAS

Bibliográficas:

- Arlegui, José M.R.P. [1737] 1851, *Crónica de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, México, Imprenta Cumplido.
- Cazeneuve, Jean (1972), *Sociología del rito*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Churruca, Agustín *et al.* (1994), *El sur de Coahuila en el siglo XVII*, Torreón, Ayuntamiento de Torreón.
- De Morfi, Fray Juan Agustín [1767-8] (1980), *Viaje de indios y diario del Nuevo México*. Noticia biobibliográfica y acotaciones por Vito Alessio Robles, México, Manuel Porrúa, S.A. Librería.
- Gallegos C., José Ignacio (1960), *Durango colonial 1563-1821*, prólogo de José Bravo Ugarte, S.J., México, Editorial Jus,.
- Gerhard, Peter (1996), *La frontera norte de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Griffen, William B. (1969), *Culture change and shifting populations in Central Northern Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Guerra, Eduardo (1996), *Historia de La Laguna*, Torreón, R. Ayuntamiento de Torreón/ Editorial Enorme.
- Ibarra de Anda, F. (1932), *Geonimia indígena mexicana o nombres geográficos indígenas de México*, México.
- Pérez de Ribas, Andrés [1645] 1944, *Triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, tomo III, México, Editorial Layac.
- Reyes Valdez, J. Antonio (2006) "Sistemas normativos en comunidades indígenas: tepehuanes del sur", en Alvarado Solís, Neyra Patricia (coordinadora), *Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicano* (en prensa).
- Tamarón y Romeral, Pedro [1765] (1937), *Demostración del vastísimo Obispado de la Nueva Vizcaya- 1765. Durango, Sinaloa, Sonora, Arizona, Nuevo México, Chihuahua y porciones de Texas, Coahuila y Zacatecas*, México, Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, núm. 7, Antigua Librería Robredo, de José Porrúa e Hijos.
- Turner, Victor [1966] (1999), *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI Editores.
- Turner, Victor y Edith Turner (1978), *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Nueva York, Columbia University Press.

Hemerográficas:

“Descripción topográfica de Mapimí 1791” por el Capitán Don Francisco Antonio Lorenzo de la Sierra, Archivo Histórico del Gobierno del Estado de Durango, exp. 4, casillero 33, en “Descripción topográfica de la villa real de Santiago de Mapimí” (1992), *Transición*, núm. 11, Durango, IIH-UJED, núm. 11, julio de 1992, pp. 63-93. (Paleografía de Miguel Vallebuena Garcinava).
Hernández, Carlos (1903), *Durango Gráfico*, Capítulo Noveno, Talleres de J.S. Rocha, p. 34.

Rubial García, Antonio (1998), “Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas”, *Estudios de historia novohispana*, vol. 18, IIH-UNAM, pp. 13-30.

La Evolución (1909), Durango, abril 14, 16 y 21; mayo 30; junio 21, y julio 4.

XII Censo General de Población y Vivienda (2000), México, INEGI.

Documentales:

“Año de 1731. Diligencias ejecutadas a pedimento de los mineros del Nuevo Real de Jimulco sobre reconocer el estado de él y lo demás que expresa”. Dirigida al “señor gobernador y Capitán general Don Ignacio Francisco de Varrutia”, firmantes: “Nicolas de los Reyes, Xavier de Andrada, Felix Ruiz Corona, Miguel de... y Martín de Sobra”. San Jose de Guanabal, agosto 30 de 1731. [Transcripción manuscrita, Colección Cuencamé, Archivo particular de Cliserio Galván Cardiel, Ocuila, Durango.]

Cuaderno de alabanzas “Cantos a la Virgen de Guadalupe y a Dios Nuestro Señor”, propiedad del Sr. Francisco Mendoza García, Mapimí, Durango.

Libro de Fábrica y Libro de Gobierno Núm. 2, Archivo Parroquial del Templo de Santiago Apóstol, Mapimí, Durango.

Mecanoescritas:

Del Moral González, Paulina, (2006) *Peregrinación y culto al Señor de Mapimí. Ritualidad y religión en el Cañón de Jimulco*, tesis de Maestría en Antropología Social, Chihuahua, ENAH-Chihuahua/CIESAS, septiembre, 417 pp.

Del Moral González, Paulina, (2006) “El Señor de Mapimí y los reales mineros. Difusión del culto cristocéntrico hacia Nuevo México”, *X Congreso Internacional sobre Integración Regional, Fronteras y Globalización en el Continente Americano*,

Seminario Permanente de Estudios Chicanos y de Fronteras, DEAS-INAH/
Centro de Estudios de Fronteras e Integración, Universidad de los Andes
Táchira, Venezuela/ Centro de Estudios de Fronteras y Chicanos, A.C. Sede
Chiapas; San Cristóbal de las Casas, Chiapas, noviembre-diciembre 2006, 19
pp.

*La querrela por los muertos en el siglo XIX**

Por: Alma Victoria Valdés Dávila
UA de C

Este trabajo enfoca las comunicaciones relativas a los muertos y cementerios. Como punto de partida, se analizan las medidas dictadas por la Iglesia y la Corona Española en el último cuarto del siglo XVIII. Enseguida se observan los conflictos generados durante el establecimiento de los primeros gobiernos republicanos en México. Finalmente, se analizan los decretos, leyes y edictos que circularon en la segunda mitad del siglo XIX.

Las observaciones se centran en algunas localidades del noreste de México, de manera particular, en Coahuila y Nuevo León. En ese espacio, las propuestas liberales emitidas entre 1857-60 contaron con el apoyo de Santiago Vidaurri, gobernador de Nuevo León y Coahuila. Por otra parte, tanto Francisco de Paula Vereá, obispo de Linares, como Ramón Martínez, vicario de Saltillo y vocero del obispado desde 1858, se distinguieron por su capacidad para incitar a los clérigos a la desobediencia de las medidas liberales. Como es sabido, las comunicaciones del obispo Vereá, igual que las de otros obispos mexicanos, estuvieron influidas por la posición del papa Pío IX, quien se pronunció contra las leyes mexicanas desde diciembre de 1856, cuando condenó y declaró nulos y sin valor los decretos y proyectos de ley que atentaban contra la Iglesia Católica, sus ministros y la autoridad de la Santa Sede.

Las comunicaciones que se examinan en este trabajo dejan ver facetas particulares de un proceso, inconcluso y complejo por cierto, de laicización/secularización de los espacios de sepultura, así como la emergencia de formas y sentidos “modernos” en torno a las cuestiones funerarias que, durante siglos, se mantuvieron bajo la potestad eclesiástica.

Los conflictos que se suscitaron entre la Iglesia y el Estado también sugieren la existencia de un trasfondo cultural y social imbuido de un fuerte sentido religioso que, evidentemente, no evolucionó al mismo ritmo que la política, sobre todo en lo que se refiere a los asuntos vinculados a la muerte. Esta persistencia del sentimiento religioso ante la muerte se prolonga incluso hasta nuestros días aunque desde luego hoy las permanencias operan en un contexto social distinto.

* Este trabajo fue presentado en la 1ª. Sesión del Seminario de Historia del Noreste *Iglesia y Religiosidad en el Noreste*, el 11 de diciembre de 2008, en el Colegio de la Frontera Norte.

1. Medidas monárquico-eclesiásticas para la segregación de muertos y cementerios

Las inhumaciones en los templos o los atrios de las iglesias fueron generalizada en la Nueva España. Esos lugares, se consideraban idóneos para obtener protección sobrenatural, así como sufragios e indulgencias que reducían el tiempo de estancia en el purgatorio. La prerrogativa de entierro en el templo también era vista como un signo de prestigio, accesible a personas con méritos de santidad, a los miembros de ciertas cofradías u órdenes religiosas y a los personajes más influyentes y prestigiados de la estratificada sociedad virreinal. En las últimas décadas del siglo XVIII, lo que parecía “santo” y “habitual” pasó a convertirse en una amenaza para la salud. Los cadáveres humanos, sobre todo los de los fallecidos por enfermedades epidémicas, empezaron a verse como productores de “miasmas mefíticos” causantes de enfermedades y muertes. Las conjeturas sobre los miasmas dieron sustento a un proyecto “ilustrado” que se enfocó, entre otras cosas, a la segregación de los muertos y de los cementerios. En ese contexto, los argumentos regalistas y religiosos trataron de imponerse sobre las formas tradicionales de enterramiento, asociadas a la “ignorancia”, el atraso y el “fanatismo”.

Una de las primeras iniciativas para el establecimiento de cementerios extramuros en la capital de la Nueva España fue la del arzobispo Alfonso Núñez Haro¹ quien, anticipándose al Rey Carlos III, fundó el cementerio de Santa Paula en 1784. Años después, el monarca español emitió la cédula de 1787, que restringía el derecho de entierro en los templos a aquellos difuntos reconocidos por “procesos de virtudes y milagros”.² El precepto real también ordenaba la edificación de cementerios en sitios ventilados y distantes de los poblados.

Aunque las medidas contaron con el apoyo decidido de clérigos y obispos ilustrados de la Nueva España, las disposiciones y el sentimiento de la población seguían caminos distintos. En un escrito de 1791, Miguel José de Emparan, gobernador de Coahuila, comunicó al virrey Revillagigedo las dificultades que enfrentaba para erradicar los entierros de las iglesias:

¹ Alonso Núñez de Haro y Peralta era dueño de una amplia cultura. Estudió en las universidades de Toledo y Bolonia. En 1771 fue propuesto al rey Carlos III para el cargo de arzobispo de la Nueva España, mismo que recibió el día 12 de septiembre de 1772. Núñez de Haro fue nombrado virrey el 8 de mayo de 1787 pero, el 16 de agosto del mismo año transfirió el mando a don Manuel Antonio Flores ocupando nuevamente el arzobispado hasta su muerte ocurrida en 1800.

² *Novísima recopilación de las leyes de España*, tomo I, libro I, título III, ley 1, p. 18-19.

*...no puedo omitir a v. e. el entusiasmo que domina á estos avitantes en que se les sepulte con entierro maior y entre el cuerpo y caveza de la Yglesia, á pesar de las travas con que la loable política de los parrocos ha querido [inútilmente] retrasar sus inclinaciones con grabar al extremo estas distinciones.*³

La propuesta para el establecimiento de cementerios extra muros —según explicó el gobernador— no habían logrado acabar con la costumbre de sepultar a los difuntos en las iglesias. Y, aunque se habían empleado las más diversas providencias para lograr que los vecinos entendieran las consecuencias que acarrearían dichos entierros, era tal su “frenesi”, que preferían “despojar á sus hijos por satisfacer su capricho” esclavizándolos “por el tiempo que demanda el desquite del dinero [...] que anticipan para la Pompa del funeral”.⁴

Las órdenes para la erradicación de los entierros de las iglesias tuvieron un avance desigual en la Nueva España. Éstas propiciaron incluso una separación entre la institución eclesiástica y los fieles y sus asociaciones que hasta entonces habían actuado como soportes comunitarios a la hora de la muerte.

En ese contexto, el control que la Iglesia Católica mantenía sobre los sitios de entierro no estaba amenazado. La administración de esos espacios, que se consideraban sagrados y exclusivos de los creyentes, seguía en manos de los párrocos y se respetaba la participación de la Iglesia en la planeación y, desde luego, en el financiamiento de los nuevos campos mortuorios.

2. Continuidades y rupturas en las primeras décadas del siglo XIX

El triunfo de la guerra de Independencia, y el arribo de nuevas modalidades políticas, no afectó de manera sustancial la posición gubernamental con respecto a los cementerios. Una prueba de ello fue el uso continuado de los decretos que habían sido expedidos por el gobierno virreinal. En efecto, durante la primera mitad del siglo XIX,⁵ el nuevo Estado mexicano retomó las disposiciones para la segregación de los cementerios y, al mediar el siglo, éstas

³ Archivo General del Estado de Coahuila, (AGEC) Fondo Colonial, C8, e39, 31 de marzo de 1791.

⁴ *Idem.*

⁵ Las características del liberalismo mexicano en este período han sido analizadas, en Charles Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*. Véase también Jesús Reyes Heróles, *El liberalismo Mexicano. Los orígenes*, tomo I; Y Anne Staples, “Secularización Estado e Iglesia en Tiempos de Gómez Farías” en Álvaro Matute (editor), *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, v. 10.

se fueron concretando, de manera desigual, en las distintas localidades de la república. Aunque los privilegios de la Iglesia no estaban amenazados en ese tiempo, la injerencia cada vez más amplia de las autoridades civiles en estos asuntos generó espacios de conflicto entre los Ayuntamientos y los párrocos.

En ese lapso, también se incrementaron las demandas de cementerios particulares por parte de extranjeros que no profesaban el catolicismo. La aceptación gubernamental de estas demandas respondió, más que a un proceso de apertura hacia otros cultos, a la necesidad de mantener la separación entre católicos y no católicos. En efecto, el número de ingleses avecindados en México se acrecentó alrededor de 1824 y el ministro Pablo de la Llave notificó a los curas que para sepultarlos se designaría un “lugar profano... distinto como debe ser de los cementerios o sepulcros benditos destinados a los fieles”.⁶ La norma se refería a los extranjeros, de ello se deduce que la posibilidad de una afiliación religiosa distinta a la católica entre los mexicanos todavía resultaba inadmisibles, o cuando menos remota. Por otro lado, la disposición del ministro ratificó la separación entre los cementerios profanos y los católicos.

El asunto relativo a la tolerancia de cultos fue objeto de controversias entre 1821-1827. Aunque el catolicismo se instituyó como religión de Estado, el gobierno deseaba impulsar las actividades comerciales y esto implicaba la presencia de extranjeros no católicos en México. Algunos políticos consideraban que los extranjeros ejercerían una influencia benéfica sobre los nacionales debido a su honorabilidad y a sus hábitos de trabajo. Para la Iglesia Católica sin embargo, la cuestión de la tolerancia constituía una amenaza que ponía en riesgo sus privilegios. Por ello, argumentaba que la presencia de los protestantes en México podía propiciar la adhesión a las sectas “heréticas”.⁷

⁶ Citado por Anne Staples, “La lucha por los muertos” en *Diálogos* número 5 / 77, Vol. 13, p. 19. Los señalamientos de Staples, se pueden complementar con los de José L. Cossio, quien identifica el Cementerio Inglés de la Tlaxpana como el primero que se estableció en despoblado para dar sepultura a los que no profesaban la religión católica. Véase, *Del México viejo*, p. 91-92.

⁷ Los argumentos en defensa de la tolerancia fueron diversos pero, en general, giraron en torno a dos ejes principales: inmigración y modernización del país y eliminación de privilegios y fueros eclesiásticos. En contraposición, los opositores argumentaron que la religión católica hacía posible la unidad nacional y que su preservación como “religión oficial”, contribuiría a crear un clima propicio para la construcción de nuevas instituciones. El resultado más significativo de estas discusiones fue la percepción de la necesidad de una tolerancia pasiva que permitiría que los extranjeros efectuaran sus ceremonias religiosas en el espacio privado sin caer en actitudes persecutorias por parte del Estado. Véase Gustavo Santillán, “La secularización de las creencias. Discusiones sobre la tolerancia religiosa en México (1821- 1827)”, en Álvaro Matute *et. al.*, (coordinadores), *Estado Iglesia y Sociedad en México siglo XIX*, p. 175-198.

Con el ascenso de los gobiernos republicanos, las normas para la segregación de los cementerios se fueron poniendo en práctica. En 1825, el gobernador de Coahuila y Texas⁸ expidió un decreto prohibiendo los entierros en el interior de las iglesias.⁹ Un factor que precipitó la orden fue la mortandad provocada por una epidemia de sarampión que alcanzó su apogeo el mes de mayo, cuando se registraron un promedio de trece menores muertos diariamente.¹⁰

En las disposiciones del gobernador se mezclaron los argumentos de carácter religioso y las preocupaciones por la salud de los vecinos. Los decretos señalaban que la inhumación de los cadáveres en los templos constituía un “desacato que se hace á la casa de Dios” que no producía “ninguna utilidad a los difuntos” y si resultaba “muy perjudicial [...] a la salud de los vivos”.¹¹

En el comunicado enviado a los Ayuntamientos y a los obispados de Durango y Linares,¹² el gobernador resaltó el carácter excepcional de las circunstancias, la vigencia de las leyes en la materia y la necesidad de cumplirlas uniendo los esfuerzos de las autoridades civiles y eclesiásticas.¹³

⁸ La conformación del estado de Coahuila y Tejas se esbozó en noviembre de 1823, al redactarse el Acta Constitutiva de la Nueva Nación Mexicana, que estableció la división territorial en estados federados. Aunque el proyecto inicial contemplaba la formación del Estado Interno de Oriente integrado por Coahuila, Nuevo León, Tejas y Nuevo Santander, hoy Tamaulipas, la propuesta no se concretó y sólo Coahuila y Tejas quedaron unidos, a raíz de un decreto del Constituyente de mayo de 1824. Para efectos administrativos, el estado de Coahuila y Tejas se dividió en tres departamentos: Saltillo en el sur; Monclova en el centro y Béjar, que comprendía el territorio tejano localizado al norte del río Nueces. Desde su conformación, y pese a sus marcados rasgos de autonomía política, el estado de Coahuila y Tejas se vio afectado por la precariedad de recursos y por la escasez de población; estas condiciones, aunadas a la inseguridad propiciada por los ataques de los indios y a la falta de dinamismo en la producción y el comercio, hicieron del territorio “coahuiltejano” un espacio poco favorable para la migración y el crecimiento poblacional. La Unidad de Coahuila y Tejas se mantuvo vigente sólo hasta 1836, cuando Tejas declaró su independencia con respecto a Coahuila y a la República Federal. Una amplia explicación del proceso se puede ver en Laura Elena Gutiérrez, “El Prolongado ocaso de un estado y la gestación de otro” en María Elena Santoscoy, *et al*, *Breve Historia de Coahuila*, p.145-199.

⁹ AGECE, FS XIX, c 3, f 7, e 2, f. 2.

¹⁰ Archivo Parroquial de Catedral, (APC), Libros de Defunciones No. 10 y No. 11. Estos registros muestran que durante ese mes de mayo fallecieron, sólo en Saltillo, un total de 160 menores. La epidemia de sarampión afectó otras localidades del estado y de la república convirtiéndose, en una de las pandemias que más daños ha causado entre la población infantil. Véase Miguel Bustamante: “La situación epidemiológica. de México en el siglo XIX”, en Enrique Florescano y Elsa Malvido, *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*. Tomo II, p. 447.

¹¹ AGECE, FS XIX, c 2, f 6, e 4, f 10 y AMS, PM, c 70, e 13.

¹² En esa época, el estado de Coahuila y Texas comprendía territorios de los obispados de Linares, Nuevo León y de Durango. Saltillo, específicamente, dependía del obispado de Linares.

¹³ AGECE, FS XIX, c 2, f 6, e 4, f 10.

Los obispos de Durango y Linares apoyaron la disposición gubernamental y otorgaron facultades a los párrocos para que señalaran, en conjunto con los Ayuntamientos de cada poblado, los terrenos en que se situarían los nuevos cementerios aportando además los recursos necesarios para las obras.¹⁴

Pese a la adhesión de los obispos, las desobediencias fueron comunes. En Saltillo por ejemplo el guardián del convento franciscano de la villa autorizó el entierro de una “parvula” —descendiente de una de las familias prominentes de Saltillo— en la capilla de los terciarios Franciscanos. El Congreso decidió aplicar una medida aleccionadora en su contra: el cuerpo de la niña sería exhumado de la iglesia y trasladado al cementerio del convento. La exhumación y traslado del cadáver tuvieron lugar el 23 de mayo de 1825. Atestiguaron el acto funcionarios municipales y eclesiásticos, así como una numerosa concurrencia que exigió la apertura del féretro para corroborar la permanencia del cuerpo de la niña.¹⁵

Durante el altercado con el fraile, las autoridades estatales contaron con el apoyo y asesoría de José Ignacio Sánchez Navarro, párroco de Saltillo que, poco antes, había sido designado miembro del Consejo de Gobierno.¹⁶

En el expediente formado en 1825 se evidenciaron los problemas de orden político y la confluencia, no siempre armoniosa, de distintos ámbitos y niveles de autoridad. Por lo que se refiere al ámbito religioso, fue evidente la falta de control de los diocesanos sobre los regulares y el apoyo irrestricto de los primeros a las autoridades gubernamentales.

A pesar de las dificultades, las medidas para segregar a los cementerios se fueron poniendo en marcha y, pocos meses después de que se desatara la epidemia de sarampión, el gobernador informaba que, gracias a su enérgica intervención, se había conseguido “desterrar de la mayor parte de los pueblos la

¹⁴ APC, LG No. 3, f. 2 vy APSE, LG No. 3, f. 42.

¹⁵ Archivo del Poder Legislativo del Estado de Coahuila, (APLEC) 19 de mayo de 1825. Actos similares al realizado en Saltillo, pero encabezados por grupos de vecinos iracundos y quizá temerosos del contagio, tuvieron lugar en otras localidades del estado. El 4 de junio de ese mismo año, en la vecina población de Parras, “al concluir [...] un entierro de un cadáver fétido [...] asaltó una turba de gente mayor [...] con machetes [...] Exhumaron el cadáver y tomando posesión de varios cadáveres” más, los condujeron a la viña de San Antonio, en las afueras de la población, para darles nuevamente sepultura. Una vez allí, amagaron al cura con “fuerza armada” para obligarlo a bendecir el terreno. Véase Gildardo Contreras Palacios “El antiguo camposanto de San Antonio de Parras”, en Agustín Churrucá Peláez *et. al.*, *Trozos de la Historia de Parras*, p. 14.

¹⁶ Véase Cosme Garza García, *Prontuario de Leyes y Decretos del Estado de Coahuila de Zaragoza*, p. 27-28.

costumbre envejecida de sepultar los cadáveres dentro de los templos, con notorio perjuicio para la salud pública”.¹⁷

El control de la Iglesia Católica sobre los sitios de entierro no se vio amenazado en ese tiempo y la administración de esos espacios, que se consideraban sagrados, siguió en manos de los párrocos. Los pronunciamientos gubernamentales indicaban incluso que, en los nuevos camposantos, se haría “la misma distinción de tramos que en las iglesias y con la misma distinción de derechos que [designaba] el arancel del Obispado”.¹⁸ A pesar de las especificaciones, las autoridades municipales ampliaron su ingerencia en los proyectos y esto generó frecuentes roces. El avance paulatino de los nuevos poderes políticos también abriría paso, en los años por venir, a la supresión del monopolio religioso sobre el ceremonial funerario.

3. Avances de la ciencia médica y del Estado.

El 30 de enero de 1857 se emitió en la Ciudad de México la *Ley para el establecimiento y uso de los cementerios*. Esta ley, dictada por Ignacio Comonfort y circulada en Coahuila, recuperaba sobre todo argumentos médico-sanitarios. Así, la certificación de la muerte y el manejo de los cadáveres se presentaron como atribuciones exclusivas de la ciencia médica quien también recibió facultades para imponer sus criterios en los nuevos “campos mortuorios” y “panteones”.

En efecto, en la *Ley para el establecimiento y uso de cementerios*, la muerte fue supeditada a la certificación y vigilancia médica. Cuando los familiares sospecharan que había ocurrido el deceso estaban obligados a llamar al “facultativo de cabecera” y, a falta de éste, a uno “de policía” para que, haciendo el debido reconocimiento se extendiera el certificado de defunción.¹⁹ De esa forma, el Estado depositaba en los médicos la atribución de verificar oficialmente la muerte. Los facultativos, a su vez, dotaban al certificado de defunción de una legitimidad técnica que podía aplicarse a todos los ciudadanos, independientemente de sus creencias.

¹⁷ “Nota estadística del estado de Coahuila y Texas en el año de 1826” en Ernesto de la Torre Villar (selección de textos, presentación y notas), *Coahuila tierra anchurosa de indios mineros y hacendados*, p. 411.

¹⁸ APC, LG No. 3, f. 2 v.

¹⁹ *Ley Para el Establecimiento y Uso de los Cementerios*, México, Imprenta de Vicente G. Torres, 1857, en AGN, Folletería, vol. 19, exp. 547, p. 4.

Con respecto al manejo de los cadáveres, además de autorizar su uso para la enseñanza de la medicina, la ley instituyó las medidas sanitarias para su conducción y traslado a los sitios de inhumación. Los cuerpos no reclamados de los que fallecían en las cárceles o en los hospitales, quedarían a disposición de la escuela de medicina. Al mismo tiempo que se permitía el uso médico de los cadáveres, se prohibió el contacto directo de los vecinos con los mismos. La Ley estipulaba que los cuerpos debían transportarse en “carros arrastrados por caballos o mulas y *nunca á hombros*”. Cuando por indigencia extrema no se pudiera pagar el transporte de los restos, éstos se conducirían hasta el cementerio en un “cajon de madera cerrado” costeadó por el municipio. Si se requería el desplazamiento a sitios distantes, la legislación contemplaba el uso de procedimientos químicos para retrasar la descomposición. Además, el cuerpo debía colocarse en “una caja de zinc cerrada herméticamente” que sería instalada “dentro de una de madera igualmente bien cerrada”. Finalmente, quizá para corroborar el cumplimiento de las normas, o para garantizar que el cadáver no se hubiera sacado, se debían sobreponer a las cajas los sellos de la policía.²⁰

Las disposiciones sobre los cadáveres son explicables si tomamos en cuenta que en esa época, las emanaciones producidas por los cuerpos en estado de descomposición todavía eran concebidas como “fuerzas invencibles”. El doctor Eleuterio González señalaba por ejemplo que: “la expansion de los gases es de una fuerza tal, que rompe las soldaduras de los metales, deshace las junturas de las tablas, atraviesa la tierra, y por fin se esparce en la atmósfera”.

En conformidad con los criterios de higienistas y médicos, la legislación determinó los sitios que resultaban más convenientes para el establecimiento de los cementerios, a fin de “impedir los perjuicios que originan [aban] las emanaciones pútridas”. Los criterios de la medicina se incluyeron igualmente en el diseño de los nuevos campos mortuorios. El espacio se dividiría en seis partes: las cuatro primeras, se destinarían a los cuerpos de aquellos que hubieran muerto de enfermedades comunes; la quinta, estaba predestinada para las víctimas del cólera y la sexta para los que hubiesen fallecido de otras enfermedades epidémicas. Esos cadáveres no podían exhumarse sino hasta después de diez años pues, según observaban los médicos de ese tiempo, el miasma de las viruelas, las escarlatinas, el sarampión y el cólera morbus, podía

²⁰ *Ibid.*, p. 5. Las cursivas son mías.

permanecer “intacto por muchos años, sin que la putrefacción ni el tiempo lo [alteraran]”.²¹

Otro aspecto visible en las propuestas médicas fue la incorporación del cálculo estadístico y de conclusiones derivadas de observaciones y estudios empíricos sobre el proceso de descomposición de los cuerpos. De esa forma, las dimensiones del campo mortuario debían determinarse considerando el número promedio de fallecimientos y la capacidad del establecimiento para recibir cadáveres durante cinco años tiempo que, en promedio, se requería para completar el proceso de desintegración. Algunas de estas previsiones se habían expuesto tiempo atrás, sin embargo, los planteamientos de la segunda mitad del siglo XIX evidencian un conocimiento más avanzado de los procesos químicos y del cálculo estadístico.

Administración civil y apoyo religioso ¿Responsabilidad compartida o subordinación eclesiástica? Por lo que se refiere a la administración, la *Ley para el establecimiento y uso de los cementerios* no suprimió la intervención eclesiástica en esos sitios. Pese a ello, sus artículos 52° y 53° limitaban la acción de los clérigos y otorgaban al Estado facultades para designarlos. El cuidado y vigilancia de los cementerios o panteones se depositaba en un agente municipal “por lo que hace á la administracion y direccion” y, “por lo que toca á los actos religiosos, al de un eclesiástico capellan”.²² Al hacer el deslinde entre lo administrativo y lo religioso, las autoridades no excluían la participación del capellán, sin embargo, su nombramiento quedaba a cargo de los gobernadores y de los jefes políticos de manera que, igual que el administrador, el sacerdote se convertiría en un empleado del gobierno.

Por otro lado, en algunos de los apartados de *La Ley para el establecimiento y uso de los cementerios* también se puede apreciar cierta apertura a opciones religiosas distintas de la católica. En el artículo 51°, por ejemplo, se autorizaba la construcción de cementerios particulares para los extranjeros que, habiéndose establecido en el país, profesaran cultos diversos al católico.²³ Al mismo tiempo, la ley sólo permitía la sepultura de los no creyentes en cementerios “privados” o “especiales” y eso imposibilitaba la mezcla de difuntos de distintas religiones en un espacio público común. De cualquier forma, al

²¹ José Eleuterio González, *Un punto de higiene pública, sepulturas, aplicado a la ciudad de Monterrey de Nuevo León.*, p. 58.

²² *Ley para el establecimiento y uso...*, f. 9.

²³ *Idem.*

reconocer la presencia de otras opciones religiosas en México, la legislación preparaba el camino para una reforma más radical.

Las posiciones del gobierno con respecto a los entierros se radicalizaron en abril de 1857, cuando se promulgó la *Ley Sobre Derechos y Obvenciones Parroquiales*, que suspendía los cobros eclesiásticos por entierros en el caso de los pobres. La legislación recuperaba los pronunciamientos del tercer Concilio Mexicano y los de las Leyes de Indias resaltando que, desde tiempos remotos, las autoridades eclesiásticas habían dispuesto que los indigentes no pagarían derecho alguno.²⁴

Durante mucho tiempo, la certificación de la pobreza había recaído en los tribunales eclesiásticos. Inclusive, cuando los deudos no podían presentar el documento probatorio, la calificación se dejaba al “prudente juicio” de los curas.²⁵ No obstante, los legisladores plantearon que para que las normas pudieran aplicarse cabalmente, era preciso transferir el procedimiento a las autoridades políticas locales. De esa forma, sólo se considerarían pobres aquéllos que “no adquieran por su trabajo personal, por el ejercicio de alguna industria, o por cualquier título honesto, más de la cantidad diaria indispensable para la subsistencia”.²⁶ El cobro injustificado, se castigaría con una pena equivalente al triple de la cantidad que se hubiera pagado; la sanción sería aplicada por las autoridades políticas locales, quienes se encargarían de devolver al interesado la suma erogada. Los abusos se perseguirían de oficio, es decir, aun cuando no se presentara queja de los agraviados. Sin embargo, si un cura consideraba que la sentencia era infundada, podría inconformarse ante el gobernador.

Uso político de antiguas propuestas religiosas. Pese a su carácter anticlerical, los argumentos de la Ley sobre derechos y obvenciones parroquiales estaban fundados en principios religiosos. Es decir, el Estado usó los antiguos argumentos eclesiásticos en contra de la propia Iglesia. Para ello, recuperó gran parte de las quejas y reconvenciones eclesiásticas exponiéndolas como prueba de los abusos que se cometían y para justificar las restricciones que se estaban aplicando.²⁷ En el Tercer Concilio Mexicano, por ejemplo, se había establecido

²⁴ Véase artículo 1º, de la *Ley sobre Derechos y Obvenciones Parroquiales*, p. 3-4. En AGECE, Fondo Decretos y Circulares, 11 de abril de 1857.

²⁵ Párrafo del “Arancel de las parroquias de esta corte” citado en *ibid.*, p. 9

²⁶ *Idem.*

²⁷ La ley aludió a ciertos apartados del Tercer Concilio Mexicano y de la Recopilación de Leyes de Indias, al arancel establecido para las parroquias de la capital y a las medidas dispuestas, el 3 de junio de 1789, por el arzobispo Alonso Núñez de Haro.

que para castigar a los párrocos que infringieran el arancel se aplicarían multas, suspensiones en el ejercicio de las funciones sacerdotales e inclusive el destierro de la provincia. En otro de sus párrafos, se disponía igualmente que cuando el difunto fuera una “persona miserable” se debía sepultar gratuitamente.²⁸

En realidad existía cierta afinidad entre las propuestas del obispado y de las autoridades civiles, ambas instancias manifestaban, de una u otra forma, su preocupación porque las clases más desprotegidas pudieran acceder a los servicios espirituales y, de manera particular, a un entierro digno. El asunto que estaba en la mesa de la discusión era más bien la cuota de poder que correspondía al Estado o a la Iglesia, es decir, ¿quién debía cobrar y administrar los servicios? y por consiguiente ¿cuál de las dos instituciones debía tutelar a los pobres?

Respuesta eclesiástica. En un comunicado enviado al gobierno general de la República en 1857, el obispo de Linares, Francisco de Paula Vereza, señaló que la *Ley Sobre Derechos y Obvenciones Parroquiales* era contraria “al sagrado dogma de la libertad e independencia de la Yglesia, a la autoridad y derechos esenciales de los obispos [y] a la disciplina Eclesiastica”.²⁹ Por lo que se refiere a los derechos de sepultura y a los cementerios el obispo señaló:

Consideramos que los derechos de sepultura para darla y recibirla, son sagrados y espirituales: que los cadáveres de los difuntos son objeto de nuestra veneracion y respecto aun entre jentiles, y pertenecen solo á la religión, que los cementerios, son lo que los llamamos, capo-sto que las oraciones, ritos y demas ceremonias con que se hasen los entierros son cosas sagradas, reservadas al ministerio de los sacerdotes; y bemos que todo esto se ha profanado y puesto a merced y disposición de la menor autoridad politica [...] Consideramos como una violación de las personas y cosas sagradas la violencia echa en los cementerios para abrir sepulcros, las penas impuestas a los ministros por faltar en lo que hay mas espiritual y sagrado, que son sacramentos y una manifiesta usurpación de la juridicción eclesiástica desconocida en toda la ley y reducida a sumo desprecio...³⁰

La comunicación del obispo se apegaba a los criterios del Papa Pío IX quien, en su disertación sobre la reforma que se estaba llevando a cabo en México, había criticado los artículos del proyecto constitucional porque en ellos “se quita todo privilegio del fuero eclesiástico [...] admítese el libre ejercicio de todos los cultos,

²⁸ Párrafos del Tercer Concilio Mexicano, citados en *ibid.*, p. 7-8.

²⁹ APC, LG No. 3, fs. 148-153.

³⁰ *Ibid.* fs. 151 y 151 v

y se concede a todos la plena facultad de manifestar pública y abiertamente todo género de opiniones y pensamientos”.³¹

Cinco meses después de que el obispo Francisco de Paula Vereza se pronunciara contra la Ley de Derechos y Obvenciones Parroquiales, el gobierno del estado decretó su expulsión definitiva de la diócesis.³² Ese gesto, indicaba el distanciamiento y la radicalización de las contradicciones entre las autoridades civiles y eclesiásticas.

4. Supresión de prerrogativas eclesiásticas

Conforme se fueron agudizando los conflictos políticos la legislación sobre cementerios se deslizó, de los criterios higienistas y médicos hacia posturas políticas más radicales, que culminaron con la supresión del control eclesiástico sobre los espacios de inhumación y sobre otras cuestiones relacionadas con la muerte como: los derechos y obvenciones parroquiales, el uso de las campanas y del espacio público y el registro de la defunción.

El 31 de julio de 1859, el presidente Benito Juárez expidió un decreto en el que ordenaba el cese de la intervención eclesiástica en los cementerios e incluso dentro de los conventos y bóvedas de iglesias catedrales. Este decreto acentuó el carácter laico y plural de los sitios de entierro. A petición de los interesados, se podrían establecer campos mortuorios que quedarían a cargo del Juez del Estado Civil. Los cementerios estarían abiertos para los ministros de cualquier culto y, a petición de los interesados, los administradores se obligaban a facilitar la celebración de las ceremonias.

En el estado de Nuevo León y Coahuila, el gobernador Santiago Vidaurri, quien se caracterizó por su posición regionalista y autónoma con respecto del centro, ordenó la transferencia de los espacios de inhumación a los Ayuntamientos y el cese del cobro de los derechos de “fabrica” en agosto de 1859, cuando aún no transcurría un mes de la promulgación del decreto presidencial.³³ De acuerdo a Vidaurri, la disposición liberaría a los vecinos de las “erogaciones gravosas que siempre han recibido con desagrado”. Aquéllos que disponían de recursos pagarían al municipio una cuota de entre cuatro reales y un peso por el entierro

³¹ Citado en Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-1997*, p. 602.

³² APC, LG No. 3, fs. 155 v-156. Las controversias suscitadas en torno a las medidas liberales, entre las autoridades civiles y eclesiásticas de Nuevo León y Coahuila se analizan con detalle en Manuel Ceballos Ramírez, “La diócesis de Linares y la Reforma Liberal 1854-1864” en: Jaime Olveda (coordinador), *Los obispados de México frente a la Reforma Liberal*, México, p. 307-333.

³³ Archivo Municipal de Saltillo, (AMS), D y C, c 3, e 326, 3 f.

y, las personas “notoriamente pobres”, se sepultarían gratuitamente. Con los recursos que se recabaran, el gobernador proyectaba cubrir los gastos de “la buena policía” así como las obras de “recomposicion” de los cementerios, y el sueldo del sepulturero.³⁴

Pese a la suspensión de los pagos, el decreto contemplaba la recepción de ofrendas por parte de los fieles. El 31 de agosto de ese mismo año el Secretario de Gobierno emitió incluso un comunicado en el que exhortaba a los fieles para que contribuyeran “con lo que nos dicte nuestra piedad para que nada falte en los templos y se conserven estos en lo posible con el aseo y decencia que corresponde á la majestad y grandeza de Dios”.³⁵

Derechos “sagrados y espirituales”. La respuesta de la Iglesia Católica no se hizo esperar y, poco después de expedida la ley, Ramón Martínez, cura de Saltillo y vocero del obispado de Linares, envió una cordillera que impugnaba la decisión de las autoridades destacando el carácter sagrado de los camposantos, cementerios, atrios y demás lugares destinados para sepultar los cuerpos de los fieles. Para el cura, la esencia sagrada de estos sitios quedaba de manifiesto desde el momento en que éstos no podían usarse sin la consagración y las bendiciones del obispo o de algún sacerdote expresamente delegado; además, la propia legislación civil condenaba cualquier cosa que confluiera en el “desprecio de la Magestad del Santuario”.³⁶ La Iglesia había apoyado las medidas higienistas que desacralizaban el cadáver sin embargo, en esa ocasión, se recuperaron los atributos religiosos asignados a los cadáveres:

...los cuerpos humanos an servido de morada a unas almas espirituales e inmortales que fueron criadas por Dios a su imagen y semejanza: alli duermen esperando la resurreccion futura de todos los hombres, y por este motivo los sementerios o Camposantos han sido respetados y tenidos por lugares religiosos aun por los paganos menos instruidos en el dogma de la resurrección...³⁷

El mensaje indicaba que “ninguna persona de sano juicio y sencible a la razon” podría afirmar que los camposantos y otros objetos consagrados por la Iglesia podían transferirse a la autoridad civil sin quedar “profanados y completamente distraidos de su grandioso objeto”. Por ello, invitaba los sacerdotes de la diócesis

³⁴ *Idem.*

³⁵ AMS, D y C, c 3, e 333, 2 f.

³⁶ APC, LG No. 4, f. 26.

³⁷ *Ibid*, fs. 26 y 26 v.

a mantener “ileso” el carácter de los cementerios. No obstante, si esos esfuerzos resultaban infructuosos y las autoridades políticas “ocurriesen á [el cementerio] por sí o por sus ministros rompieren sus puertas quebrasen sus cerraduras, ó cometieren algun otro acto conducente a tomar por la fuerza y poner bajo su manejo un lugar que de ninguna manera les corresponde”, no quedaría otro remedio que “sufrir por el amor de Dios y a sus escogidos” y tranquilizar la conciencia por “no haber cooperado en manera alguna a hecho sacrilego”.³⁸

El vocero del obispado de Linares había previsto que los entierros no podrían realizarse “segun los ritos de la Yglesia” por lo que recomendó a los párrocos que persuadieran a “los dolientes [para que no privaran] a sus [...] difuntos de las gracias de esta ceremonia”. En casos de restricción extrema, los párrocos dejarían que el cadáver fuera sepultado “segun el uso civil” procurando rezar, aunque fuera “en secreto”, en el interior de la iglesia o de las casas. El párroco quería evidenciar además las diferencias existentes entre los que se habían mantenido fieles a la Iglesia y los que morían “en una impenitencia pública y escandalosa”. Para esos últimos casos señaló:

*no solo no podemos procurar sus exequias, sino que debemos resistirnos á ellas, pues seria un nuevo escandalo que á los que hasta sus ultimos momentos se mostraren rebeldes á Dios y á la Yglesia se les hiciesen los honores que estan reserbados á los que mueren en la comunion de los Santos...*³⁹

Disputa por las llaves del cementerio, cárcel y destierro para clérigos. La puesta en práctica de las Reformas Liberales acrecentó aún más las contradicciones. Para Santiago Vidaurri, por ejemplo, el cumplimiento de las disposiciones sobre cementerios no admitía réplica ni dilación alguna. Ante las dudas planteadas por el cura de García, municipio de Nuevo León, Vidaurri señaló que “La circular sobre cementerios no [daba] lugar á ningun género de consulta” puesto que era una consecuencia directa de la ley que establecía la independencia entre el Estado y la Iglesia “marcando con claridad la órbita del poder civil y el ejercicio de sacerdocio católico en su mision espiritual”. Después de reprender al alcalde que había atendido la consulta del cura, en lugar de “cumplir y hacer cumplir la circular de la materia”, el gobernador le ordenó:

³⁸ *Ibid*, fs. 26 v y 27

³⁹ *Ibid*. f. 27 v.

...construir una nueva llave de diversas dimensiones para la puerta del camposanto, á, fin de que sea guardado y conservado por la autoridad política civil conforme está prevenido; haciendo entender al mismo párroco, que el Gobierno, al ver la contestacion que dio a V., calificando de atentatoria a una orden que cabe en sus facultades, no halla como medir tanta audacia en un sacerdote acusado de crímenes escandalosos y nocivos [...] Le hará V. saber igualmente que [...] el Concilio que cita [en su oficio] no excluye la soberanía de México ni la del Estado para poner orden en esa clase de establecimientos, ni tampoco la autoridad del Gobierno para quitar de sobre el pueblo una contribucion onerosa que jamás se sabe en que se invierte, no obstante que estaba destinada al culto Divino..⁴⁰

El presidente municipal de Saltillo enfrentaba problemas similares a los de su homólogo de García pues, cuando solicitó la entrega del camposanto, el párroco Ramón Martínez se negó a obedecerlo. Vidaurri ordenó al alcalde que redujera a prisión al cura y lo entregara al alférez que se encargaría de conducirlo prisionero hasta la capital del estado.⁴¹

El 29 de mayo de 1860, una circular del gobierno eclesiástico del obispado de Linares informaba que don Ramón Martínez, “obligado por las circunstancias” había tenido que salir de los límites del obispado.⁴²

Como es fácil apreciar, el gobierno liberal recurrió al exilio y encarcelamiento de los representantes eclesiásticos que se oponían con mayor fuerza a las reformas. Por su parte, los jerarcas de la Iglesia acrecentaron los castigos espirituales contra aquéllos que desobedecían sus mandatos.⁴³

⁴⁰ AMS, D y C, e 332, 2 f.

⁴¹ AMS, PM, c 103/1, e 113, 1f.

⁴² APC, LG No. 4, fs. 31 v y 32.

⁴³ La postura del clero hacia los actos reformadores se mantuvo sin variaciones hasta las últimas décadas del siglo XIX cuando el catolicismo pasó de la fase defensiva de sus privilegios, impulsada por Pío IX (1848-1876), a la fase ofensiva promovida por León XIII (1879-1903), quien buscaba recuperar la Influencia eclesial a través de asociaciones, movimientos y círculos religiosos de laicos. Durante el Porfiriato, el cambio en la postura eclesiástica, aunando a una “política de conciliación” estatal, y a la aplicación laxa de las Leyes de Reforma, coadyuvaría al establecimiento de un *modus vivendi* entre la Iglesia católica y el gobierno. Véase Manuel Olimón Nolasco, “Proyecto de reforma de la Iglesia en México (1867 y 1875)”, en Alvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coordinadores), *Estado, Iglesia y Sociedad En México, siglo XIX*, p. 281, 285-288. El cambio en la posición eclesiástica se analiza también en Laura O’ Dogherty “El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente 1890-1914” en Manuel Ramos Medina (Compilador), *Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*, p. 179-198. Y en Laura O’ Dogherty, “Los laicos como instrumento de influencia eclesial. La arquidiócesis de Guadalajara durante el porfiriato” en *Historia y Grafía* No. 14, p. 81-103.

La aplicación de las Leyes relativas a cementerios e inhumaciones fue lenta e irregular; sin embargo, con la supresión de las prerrogativas, la Iglesia Católica vio disminuida su capacidad para imponer sus criterios sobre los muertos, los cementerios y el ceremonial funerario. De esa forma, se abrió la posibilidad de transitar a un ritual más laico. Con todo, las restricciones, no implicaron la desaparición de los elementos religiosos que se mantuvieron como una opción individual, en el plano privado.

Por otra parte, la supresión del control eclesiástico sobre los sitios de inhumación alentó las iniciativas para el establecimiento de panteones privados. Pero fue hasta avanzada la segunda mitad del siglo cuando la conjunción de una serie de factores —fortalecimiento del Estado liberal, supresión del control eclesiástico, impulso estatal a las formas de propiedad privada, clima de bonanza económica y emergencia de actores sociales con nuevas expectativas de uso y consumo— convirtieron a los nuevos panteones en foco de interés de empresarios de bienes raíces y del propio Estado.

El proceso relativo a los cementerios deja ver, no sólo los conflictos que se suscitaron entre los poderes de la Iglesia y el Estado sino un sustrato cultural que, evidentemente, no evolucionó al mismo ritmo que la política. Las comunicaciones muestran la presencia de una sociedad imbuida aún de un fuerte sentido religioso y cuyo tiempo no coincidió con el de la política, sobre todo en lo que se refiere a las cuestiones vinculadas a la muerte. Esta persistencia del sentimiento religioso ante la muerte se prolonga incluso hasta nuestros días aunque ciertamente estas persistencias se dan hoy en un contexto social distinto.

Otros signos que nos hablan de la amalgama político-religiosa y de la discordancia entre las disposiciones liberales y los usos y costumbres heredados de la tradición, se expresan en la importancia asignada a rituales, como la jura de la constitución y a los *te deum* y misas de acción de gracias, acostumbrados para legitimar, desde el plano religioso, a las autoridades recién electas. Las discrepancias se manifiestan igualmente en las peticiones generalizadas de gobernadores y ayuntamientos para participar oficialmente en diversos actos de culto y en las medidas de expulsión y encarcelamiento de clérigos y obispos,

implementadas a fin de responder a las negativas de la Iglesia lo que se consideraba un “desaire” y “ultraje” hacia el gobierno civil.⁴⁴

En el espacio eclesiástico la tensión entre los usos y costumbres y las normas emergentes se evidenció en las posturas de numerosos obispos que defendieron de manera sostenida las prerrogativas y fueros argumentando que éstos eran atributos otorgados por “el mismo salvador”.

Vistas desde el presente, estas actitudes parecerían contradictorias sin embargo, lo que ellas muestran en realidad, son las ambigüedades que caracterizaron el proceso de emergencia de una nación laica. Hablan también del sustrato cultural manifiesto en el peso de una tradición que se mantuvo al margen de las luchas de poder y de las propuestas políticas.

⁴⁴ Estas negativas tuvieron lugar, por ejemplo, cuando el Arzobispado de México se negó a recibir, “como era costumbre”, al gobernador del Distrito Federal en las ceremonias del jueves y viernes santos. El arzobispado argumentó que “era imposible recibir a un funcionario que había dañado a la Iglesia, solemnizando el juramente de un texto constitucional atentatorio a ella”. Casos similares se presentaron en Durango por el rechazo diocesano al ayuntamiento recién electo que acababa de jurar la constitución y en Nuevo León y Coahuila, donde el obispo y su cabildo impidieron la entrada de las autoridades al templo cuestión que motivó la expulsión del obispo del estado. Véase Brian Connaughton, “Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y el Arzobispo Garza Ballesteros”; José de la Cruz Pacheco Rojas “El Obispado de Durango ante las Leyes de Reforma, 1854-1861” y Manuel Ceballos Ramírez, “La diócesis de Linares y la Reforma Liberal 1854-1864” en: Jaime Olveda (coordinador), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, México, p. 41-42, 284 y 322- 323.

Bibliografía

Bustamante, Miguel, “La situación epidemiológica de México en el siglo XIX”, en Florescano Enrique y Malvido Elsa, *Ensayos sobre la historia de las epidemias en México*. Tomo II, México, IMSS, (Colección Salud y Seguridad Social, Serie Historia), 1982, p. 425-476.

Ceballos Ramírez, Manuel, “La diócesis de Linares y la Reforma Liberal 1854-1864” en Olveda Jaime (coordinador), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, México, El Colegio de Jalisco/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2007, p. 307-333.

Connaughton, Brian, “Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y el Arzobispo Garza Ballesteros”; en Olveda Jaime (coordinador), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, México, El Colegio de Jalisco/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2007, p. 27-55.

Contreras Palacios, Gildardo, “El antiguo camposanto de San Antonio de Parras”, en Churruca Peláez Agustín, *et. al.*, *Trozos de la Historia de Parras*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila/ Archivo Municipal de Saltillo, 1991, p.13-28.

Cossio, José L., *Del México viejo*, México, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1934.

De la Torre Villar, Ernesto, (selección de textos, presentación y notas), *Coahuila tierra anchurosa de indios mineros y hacendados*, México, Sidermex, 1985.

Garza García, Cosme, *Prontuario de Leyes y Decretos del Estado de Coahuila de Zaragoza*, Saltillo, Biblioteca de la Universidad Autónoma de Coahuila, Vol. 11, 1982.

González, José Eleuterio, *Un punto de higiene pública, sepulturas, aplicado a la ciudad de Monterrey de Nuevo León*, Monterrey, edición de “La India”, 1882.

Gutiérrez, Laura Elena, “El Prolongado ocaso de un estado y la gestación de otro” en Santoscoy, María Elena, *et al*, *Breve Historia de Coahuila*, México, FCE/ El Colegio de México, (Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Breves Historias de los Estados de la República Mexicana), 2000, p. 91-199.

Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, traducción de Sergio Fernández Bravo y Francisco González Aramburu, México, Siglo XXI, 9ª edición, 1991.

Ley Para el Establecimiento y Uso de los Cementerios, México, Imprenta de Vicente G. Torres, 1857.

Ley sobre Derechos y Obvenciones Parroquiales, México, Imprenta de I. Cumplido, 1857.

Novísima recopilación de las leyes de España, Tomo I, México, Galván Librero, Portal de los Agustinos, 1851.

O'Dogherty, Laura, "El ascenso de una jerarquía eclesial intransigente 1890-1914" en Ramos Medina Manuel, (compilador), *Historia de la Iglesia en el Siglo XIX*, México, El Colegio de México/ El Colegio de Michoacán/ Instituto Mora/ UAM Iztapalapa/ Condumex, 1998, p. 179-198.

O'Dogherty, Laura, "Los laicos como instrumento de influencia eclesial. La arquidiócesis de Guadalajara durante el porfiriato" en *Historia y Grafía* No. 14, México, UIA, 2000, p. 81-103.

Olimón Nolasco, Manuel, "Proyecto de reforma de la Iglesia en México (1867 y 1875)", en Matute Alvaro, Trejo Evelia y Connaughton Brian, (coordinadores), *Estado, Iglesia y Sociedad En México, siglo XIX*, México, UNAM/ Porrúa, 1995, p. 267-292.

Pacheco Rojas, José de la Cruz, "El Obispado de Durango ante las Leyes de Reforma, 1854-1861" en Olveda Jaime, (coordinador), *Los obispos de México frente a la Reforma Liberal*, México, El Colegio de Jalisco/ Universidad Autónoma Metropolitana/ Universidad Autónoma "Benito Juárez" de Oaxaca, 2007, p. 271-306.

Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo Mexicano. Los orígenes*, tomo I, México, FCE, 2ª edición, 1974.

Santillán, Gustavo, "La secularización de las creencias. Discusiones sobre la tolerancia religiosa en México (1821- 1827)", en Matute Álvaro, *et. al.*, (coordinadores), *Estado Iglesia y Sociedad en México siglo XIX*, México, Porrúa, 1995, p. 175-198.

Staples, Anne, "La lucha por los muertos" en *Diálogos* número 5 / 77, Vol. 13, México, El Colegio de México, septiembre-octubre de 1977, p. 15-20.

Staples, Anne, "Secularización Estado e Iglesia en Tiempos de Gómez Farías" En Matute Álvaro (editor), *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, v. 10, 1986, p. 109-123.

En línea:

<http://www.iih.unam.mx/moderna/ehmc/ehmc10/125.html>, consulta 8 de noviembre de 2007.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México 1808-1997*, México, Porrúa, 2ª edición, 1997.

Desde las regiones

El origen más remoto de Matamoros de La Laguna

Por: Gildardo Contreras Palacios

Después de haber hecho un pequeño recordatorio en relación a la forma en que se fijó la fecha de la fundación de Matamoros de La Laguna, que hoy se considera cierta, viajemos un poco más atrás en la imposible máquina del tiempo, para analizar los acontecimientos que realmente fueron antecedentes muy claros y precisos de dicho suceso, para poder fijar nuestra postura al respecto y sobre todo para poder establecer una fecha más cercana y más lógica sobre la citada fundación o al menos una más apegada a la que hoy todos conocemos.

Para ello es necesario trasladarnos a finales del siglo XVI, al año de 1598, fecha de la fundación de Santa María de las Parras por parte de los sacerdotes pertenecientes a la Compañía de Jesús. Para ese año los religiosos tenían aproximadamente cuatro años haciendo incursiones por estos lares buscando el mejor lugar para hacer “poblazón”;¹ su punto de partida era Guadiana (Durango) y después de haber estado en Cuencamé, siguieron el curso del río Nazas en su recorrido hacia las partes más bajas y dirigieron su marcha hacia el valle de las Parras ya un poco “orientados” y de acuerdo a referencias de los mismos naturales que ya habían estado por esas tierras. Los padres jesuitas después de llegar al valle referido, hicieron convocatoria de algunas de las tribus por acá existentes, con algunas otras de la laguna y pasado algún tiempo de labor misionera lograron que algunos grupos de indígenas, se congregasen en lo que hoy es Parras, sin mayor protocolo que la unión en un solo lugar de los naturales bajo la batuta y dirección de los misioneros de Loyola, en la que tuvo una labor digna de mencionar el padre Juan Agustín de Espinoza; y justo es decir que se le considera el fundador de Santa María de las Parras.²

¹ Churruca Peláez Agustín. *El Sur de Coahuila, Antiguo, Indígena y Negro*. UIA. Plantel Laguna. 1990. Pp. 21-22.

² Archivo General de la Nación (ARGENA). Jesuitas. Material sobre la Misión de Parras... Breve Historia de la Fundación de Dicha Misión en 1594. 1594-1748. Vol. 1-33. 3 Hojas. “Principios que tuvo la Misión de Parras”. No. 12, Legajo No. 3, 26 de octubre de 1609. “Hasta que el año de 1596, hallo el Padre Juan Agustín en el valle de las Parras lo que podía desear para juntas en modo de un pueblo un gran golpe de gente así de las sierras como de la Laguna, es este valle muy fértil y abundante de agua que bajaba de las faldas de una de las más altas sierras de todas esta comarca, le riegan con grande abundancia y la tierra de suyo produce muchas parras y

Para ese año de 1598, ya estaban establecidos en esta región, los españoles Francisco de Urdiñola y Lorenzo García, el primero en su hacienda del Rosario, llamada comúnmente la de “Arriba” y el segundo en su hacienda de “Abajo” o de San Lorenzo.³ Los naturales recién establecidos en Parras fueron dotados de tierras y aguas para su sostenimiento, sin embargo con el paso del tiempo los problemas por la tenencia de estos elementos no se hicieron esperar, ya que los descendientes de Urdiñola veían con malos ojos el recién creado pueblo de Santa María de las Parras, por lo que pronto el uso y disfrute de las aguas, fue el punto de discusión entre los Urdiñola y los naturales de Parras, que eran asesorados por los sacerdotes jesuitas a los que aquellos consideraron siempre sus “padres protectores”. Entre problemas de ese tipo transcurrió todo el siglo XVII, y esa centuria se caracterizó principalmente por la consolidación de Parras como centro poblacional principalísimo del hoy suroeste de Coahuila,⁴ con la cooperación de los naturales de la región, de los indios cautivos de otras regiones de Coahuila, de los negros esclavos traídos a estas tierras, de algunos españoles que por acá llegaron y por algunos descendientes de los tlaxcaltecas que desde el último cuarto del siglo XVI, había fundado el pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala (del Saltillo)⁵; estos últimos fueron arribando a Parras en forma aislada por medio de los vínculos del matrimonio y no en grupo como se ha dicho siempre en la historia oficial a partir del siglo XVII.

Los problemas por la posesión de las tierras y aguas fueron en aumento en concordancia con la población de Santa María de las Parras. A principios del siglo XVIII, algunos de los naturales de Parras hicieron un pedimento a las

uvas silvestres, de donde tomó el nombre del valle de las Parras. Aquí hizo pie el padre Juan Agustín y sin otra ayuda de costa ni bolsa que la de un pobre religioso para el mejor gasto que necesariamente había de tener semejante empresa con el deseo grande que tenía del remedio de aquella gente los comenzó a juntar trayéndolos de la Laguna y sacándolos de sus isletas y bajándolos de sus picachos en las serranías, después que tubo un buen número de gentes salió a tierra de paz y con la liberalidad y piedad de algunos españoles recogió una buena limosna con que compró algunos bueyes y arados y repartiéndoles la tierra se las enseñó a cultivar y mientras se adelantaba al trabajo los sustentó dándoles cada día de comer y a veces sirviéndoles el padre de cocinero y repartiéndoles la comida por sus mismos ministerios...” .==NA. El documento fue elaborado por el padre Luis de Ahumada, según comparación caligráfica que realizamos entre éste y las actas de nacimiento del año de 1609 del Archivo María y Matheo de Parras, que el citado sacerdote realizó y registró en el pueblo de las Parras.

³ Noviembre 14 (1777-Recorrido de la Peña a Parras).- “Nosotros a las doce y tres cuartos, llegamos a San Lorenzo, hacienda de Lazaga; la llaman de “Abajo” a distinción de la del marqués, que llaman de “Arriba” ...” . Diario Derrotero del P. Fray Agustín de Morfi, por la Provincia de Coahuila. 1777-1778. Torre Villar, Ernesto de la, *Coahuila, Tierra Anchurosa de Indios, Mineros y Hacendados*. Editorial Libros de México S.A. 1985. P. 165.

⁴ Contreras Palacios, Gildardo. *Antecedentes Históricos a la Fundación del Torreón*. Editorial Enorme. Torreón. 1992. Pp.. 15. 235.

⁵ Portillo, Esteban L. *Apuntes para la Historia Antigua de Coahuila y Texas*. Biblioteca de la Universidad Autónoma de Coahuila. Volumen núm. 27. Saltillo, Coahuila, México. 1984. P. 321.

autoridades de la Nueva Vizcaya, solicitándoles las tierras del Álamo de Parras (Viesca), en las cercanías del manantial llamado de Juan Guerra para establecerse con sus familias, porque en el pueblo de Parras ya no cabían, pero la realidad era el que los marqueses de Aguayo les hacían la vida imposible en cuanto a la posesión de tierras y aguas, a grado tal de que éstos habían dictado la orden de que cualquier animal que se encontrase en su propiedades fuese “alanceado”.⁶ El lugar que deseaban los solicitantes era un sitio abundante en manantiales, rico en salinas de feraces tierra regada por el río del *BuenaVal*, que la convertían en grandes y excelentes praderas propias para la crianza del ganado. De igual manera y por esa misma época los naturales de Parras, solicitaron y obtuvieron una importante merced de tierras en las cercanías de la laguna de Mayrán, sin embargo se desechó por el peligro constante y el acoso inmisericorde de los indios bárbaros que asolaban la región. Después de algunos alegatos que duraron cerca de veinte años con los descendientes de don Fermín de Echeverez y Subiza (hermano del primer marqués de San Miguel de Aguayo), los cuales también habían solicitado y obtenido una merced respecto a las tierras mencionadas a principio de 1700; los naturales de Parras consiguieron el 16 de febrero de 1731 las tierras del Álamo y así el 24 de julio de ese mismo año procedieron a la fundación del pueblo de San José y Santiago del Álamo (Viesca), en donde los nuevos pobladores fueron dotados de tierras para casas, huertas y sementeras.⁷ Colindantes con las tierras del Álamo, estaban algunas posesiones de los jesuitas, denominadas de *Los Hornos*, que incluían la hacienda de ese

⁶ “...hasta el año de 1713 no era tanto el afán de los pobres vecinos para mantener a sus cabalgaduras y regar sus huertas ... es cierto que tenían alguna libertad de hechar sus bestias y ganados en sus tierras y era menos la economía acerca de venderles el agua, pero desde dicho año los ciñeron con todo rigor que ganó la Sra. Marquesa, Real Provisión para que los sirvientes pudiesen alancear las bestias y ganados del vecindario---”. Gutiérrez, Joseph Dionisio. *Origen del Pueblo y Vecindario de Santa María de las Parras con otras cosas notables a cerca de su estado y situación presente*. 16. Nov. 1777. Biblioteca Nacional. México. Departamento de Manuscritos Estampas y Monografías. Archivo Franciscano.

⁷ Acta de Fundación de San José y Santiago del Álamo, (hoy Viesca, Coah.) “Incontinenti, yo dicho juez, habiendo entregado las varas al gobernador y justicia de este pueblo, pasamos al Álamo en donde estaba una cruz puesta con todo adorno sobre una mesa, la cual cogiendo con las manos el licenciado don Manuel de Valdez, cura beneficiado por su majestad del pueblo de Santa María de las Parras y su jurisdicción, la entregó a uno de los pobladores llamado Francisco Xavier de Alvarado y en procesión con repique de campana, cantando la letanía se llevó a la iglesia, en donde habiéndola vuelto a coger el mismo licenciado la puso sobre el altar e inmediatamente que se acabó la letanía dijo misa cantada con toda solemnidad, con asistencia de la capilla de los músicos de Parras. Todo lo cual hizo en señal de verdadera posesión y en fe de ello, yo el dicho alcalde mayor y juez lo firmo con los testigos de mis asistencia con quienes actúo por receptoría como dicho es, Prudencio de Bastera. Testigo, Sebastián de Acuña. Testigos, José Rafael de Alvarado”. Portillo... *Apuntes...* p. 321.

nombre y las tierras del llamado *Saucillo*. Estos terrenos en un principio habían sido obtenidos por los naturales de Parras por adjudicación, pero siendo “tierras pertenecientes a sus antiguos protectores y educadores los padres jesuitas” (del Colegio de Parras), se desistieron de ella por el respeto que les tenían a los mismos.⁸ En alguno de nuestros escritos anteriores mencionamos que en lo personal este acontecimiento marcó una etapa muy bien definida en cuanto a la conformación y colonización de la región de Parras y La Laguna. La fundación de la hoy Viesca, Coah., fue el evento de mayor importancia de este tipo que se dio por estos lugares desde que se hizo la fundación de Parras.⁹ Su conformación y desarrollo será parte de un estudio por separado para otra ocasión.

No obstante podemos afirmar sin temor a equivocarnos que fue precisamente en las tierras pertenecientes a los Hornos en donde se inicio el primer conflicto agrario que se gestó en la región, y que vino a desembocar con la creación y fundación de San José de Matamoros, hoy simplemente Matamoros de la Laguna, Coahuila.

En sus inicios, Santa Anna de los Hornos fue una de las primeras fundaciones que los misioneros jesuitas hicieron por estas tierras de la Laguna, junto con Parras, San Pedro, el puesto del cacique de Aztla, San Francisco y Cuatro Ciénegas, acontecimientos suscitados en el año de 1598.¹⁰ de ello se tienen noticias de que el primer individuo que obtuvo el beneficio de los Hornos, fue Juan de Nava, quién el 13 de febrero de 1643 ya era dueño de las citadas tierras; sin embargo por lo aislado del sitio y por la nula existencia de cuerpos militares en la región, hacían del lugar un punto muy vulnerable a las incursiones de los indios bárbaros y Nava decidió venderla a los sacerdotes del Colegio de la Compañía de Jesús de Parras, "dos sitios de ganado mayor y

⁸ Contreras Palacios... Antecedentes a la... p. 44.

⁹ Ibidem. P. 236.

¹⁰ Churruca Peláez Agustín. *Historia Antigua de Parras*. Imprenta el Popular. Parras. 1989. pp. 102, 103. ==(ARGENA). Jesuitas. Material sobre la Misión de Parras... Breve Historia de la Fundación...: "Principios que tuvo la Misión de Parras". 26 de octubre de 1609... "Luego trató de hacer una junta y congregación en la boca de este río de las Nazas donde explayándose comienza hacia la laguna y fue tan acertada la elección del puesto que en unos días se juntaron un gran número de gentiles así de la laguna como de las sierras comarcanas y por haber sido la entrada que aquí se hizo, el día del Sagrado Apóstol San Pedro, se puso a esta fundación San Pedro de la Laguna Grande".

cuatro caballerías de sierra con un ojo de agua, comprendiendo también un potrero y otros dos ojos de agua en el punto denominado Santa Anna".¹¹

Sobre la persona de Juan de Nava poco se sabe, desconociendo su procedencia y su destino. En el mismo año de la fundación de Viesca y con el ajuste a las colindancias del recién nacido pueblo, se les adjudicaron por remate a los jesuitas de Parras otros ocho sitios de ganado mayor que colindaban con las tierras de los Hornos.¹²

Diez años después en el año de 1741, el mismo Colegio de Parras adquirió 137 sitios y medio de ganado mayor a tres y medio el sitio, en una extensión que abarcaba desde los linderos de los Hornos hasta la sierra de Simón, comprendido el real de Jimulco. Dio posesión de estas tierras don Miguel Colón de Portugal, alcalde mayor del partido de Parras, del Saltillo, sus distritos y fronteras.¹³

En los años subsecuentes del siglo XVIII, los sacerdotes de la Compañía mantuvieron en los Hornos y el Saucillo alguna servidumbre "de pie"; algunos de ellos de origen mulato que conservaban la calidad de esclavos. Tal es el caso de Manuel Banda y Rocha, "mulato esclavo", sirviente en el Saucillo, de la Compañía de Jesús de Parras que se presentó en Parras para casarse en el año de 1745.¹⁴ Por otra parte, la mayoría de las tierras de dicho lugar fueron arrendadas a diversos campesinos provenientes principalmente de Parras, mediante el pago de un tanto "porciento" sobre los ingresos anuales obtenidos por las cosechas. Para la recaudación de los ingresos, los padres jesuitas tuvieron administradores de todas sus confianzas, que por lo general residían en Parras y continuamente hacían viajes hacia los Hornos para estar al tanto de la utilización que se les estaba dando a las tierras en cuestión; así por ejemplo tenemos que en el año de 1761, el administrador de los Hornos, era José

¹¹ Alessio Robles Vito. *Coahuila y Texas en la Época Colonial*. Editorial Cultura. México, D.F. 1938. p. 490.

¹² *Ibidem.*, p. 405, "El 8 de mayo de 1731 se llevó a cabo el mencionado remate en la escalerilla del portal grande de la Plaza Mayor de Guadalajara, por voz de Hernando Rapeta, pregonero público quien decía en altas y claras voces: "Cincuenta pesos en reales de oro por ocho sitios de ganado mayor en el punto nombrado los Hornos en jurisdicción del pueblo de Santa María de las Parras en el Reino de la Nueva Vizcaya. Si hay quien mejore esta postura que se le admitirá la que hiciere"; pregón repetido varias veces y no encontrando más postor que el procurador de los jesuitas se aceptó el remate: "Y pues no hay quien puje ni quiere dé más que los cincuenta pesos en reales por los referidos ocho sitios de ganado mayor en el punto de los Hornos... ¡Que buena y que buena que le haga al Colegio de la Sagrada Compañía de Jesús de dicho pueblo de Parras!".

¹³ *Ibidem.* p. 406.

¹⁴ Archivo María y Matheo de Parras. (AMMP). Libros de casamientos. Fecha señalada.

González de Montes.¹⁵ Aquella situación de tranquilidad entre sacerdotes y campesinos, se mantuvo hasta el año de 1767, fecha en que los padres de la Compañía fueron expulsados de todos los dominios españoles por órdenes del entonces monarca Carlos III. A partir de esa fecha todos los bienes terrenales de los jesuitas pasaron a ser administradas por la llamada *Junta de Temporalidades*. En los lugares en donde tenían bienes los jesuitas, se nombraron administradores regionales de la citada junta, por lo tanto en Parras hubo varios de ellos en las diversas épocas que la citada junta existió, que más que administrar los bienes dejados por los padres de la Compañía, de alguna forma los dilapidaron y en algunas ocasiones los utilizaron en beneficio propio o bien para realizar actividades en pro de alguna corriente política.¹⁶

Fue la *Junta de Temporalidades* la que se encargó, de rentar las tierras de los Hornos; uno de sus últimos arrendatarios fue el comandante de las nuevas milicias del Álamo (Viesca) Pedro Lucas de Quintana, el cual murió en un ataque de los indios bárbaros el 30 de noviembre de 1781.¹⁷ En el año de 1777, pasó por los Hornos la comitiva del primer comandante de las Provincias Internas de la Nueva España don Teodoro de Croix,¹⁸ y entre sus acompañantes estaba el

¹⁵ Contreras Palacios... *Antecedentes...* p.176.

¹⁶ El señor cura de Parras don Joseph Dionisio Gutiérrez, recibió un comunicado del entonces obispo de Durango don Francisco Gabriel de Olivares, datado el 23 de septiembre de 1773; en el que le hacía de su conocimiento un comunicado de Pedro Pablo de Abarca y Bolea, conde de Aranda, fechado en Madrid el 22 de marzo de 1773, "sobre la separación que debe hacerse de las alhajas de oro y plata encontradas en las iglesias que fueron de los regulares de la Compañía, al tiempo de su extrañamiento en esos dominios...". AMMP. Exp.377. == Un trono de tres gradas que existía en el colegio de Parras, junto con otras alhajas de oro y plata de allí mismo, se aplicaron una tercera parte a la Catedral de Durango; y el resto se condujeron a la capital del virreinato en cajones bien acomodados para la Real Caja y a disposición de las necesidades del Exmo. Virrey. ARGENA. Fundación de Parras. Temporalidades. Expediente Único. Títulos. Tierras. Años 1761-1785. Vol. 3414. == Todavía en el año de 1849, a los ojos del señor cura de Parras don Francisco de Aragón y Menchaca, cuando levantó un inventario de lo que había en la Iglesia del Colegio de Parras, (San Ignacio) dejó constancia de que "... la plata del colegio que ha podido salvarse de las muchas borrascas de uñas largas bien afiladas que han dilapidado los cuantiosos tesoros de que se componía esta iglesia desgraciada". AMMP. Exp. 193. = Contreras Palacios... *Más de Cien...* p. 29.

¹⁷ Archivo Parroquial de Viesca, Coah. (APVSC). Libros de entierros. Fecha señalada.

¹⁸ Don Teodoro de Croix llegó a la Nueva España en el año de 1766, formando parte del séquito de su tío el virrey Carlos Francisco Marqués de Croix; fue nombrado capitán de guardia y con dicho puesto participó en la represión de los motines suscitados por la expulsión de los jesuitas en el año de 1767. En 1770 don Teodoro regresó a España, como brigadier de los Reales Ejércitos de Carlos III; en 1776, retornó a la Nueva España para hacerse cargo de la Comandancia de las Provincias Internas, de acuerdo al nombramiento que el 16 de mayo de 1776, le expidió el monarca español, puesto que ocupó físicamente de 1777 a 1783. En ese año fue cambiado al Perú en donde ejerció el puesto de virrey. Contreras Palacios, Gildardo. *Más de*

ilustre franciscano fray Agustín de Morfi,¹⁹ el cual en sus memorias de viaje y respecto a su llegada y estancia en Hornos, dejó escrito lo siguiente:

Noviembre 11 de 1777. A las ocho y media salimos de la Boca de los Álamos... Como a las seis leguas salieron los del Álamo, como veinte hombres armados dispararon y los juzgamos enemigos; su señoría tomó la escopeta y corrió a ellos con dos criados, los demás so pretexto de tomar escopetas y otros avisar, volvieron atrás, viéndome solo seguí a su Señoría y a la una llegamos a comer a Hornos, que hallamos solos. Esta hacienda fue de su origen como la de San Juan de Casta, pueblo de indios y visita de la parroquia de Parras, la destruyeron los tobosos, nación bárbara y cruel que acabó de disipar el famoso capitán Berroterán. Pasó a ser después hacienda de los jesuitas y hoy la administra la Junta de temporalidades, que la tenía dada en arrendamiento a un don N. Quintana. Es uno de los lugares más bellos y oportunos para el establecimiento de una grande y rica poblazón, por la multitud de tierras de labor que la circundan, por la abundancia de aguas que gozan para su riego, por la extensión de sus agostaderos que llegan por el norte hasta la gran laguna, por su inmediación a la sierra que abunda en leña y acaso en ricos minerales como acreditan las apariencias y por hacer frente al celebre Bolsón de Mapimí, residencia de los Apaches. Efectivamente muchos particulares pretenden esta fundación sobre que hay expediente en la comandancia general; sus mismos arrendatarios se presentaron en Parras a la Junta de Temporalidades de aquel colegio, pidiendo la propiedad de estas tierras y obligándose a poblarlas con 65 familias que reconocerían a censo redimible los siete mil pesos de avalúo y tasación. Comimos y descansamos hasta las dos y media que volvimos a montar....²⁰

De acuerdo al ameno relato de Morfi, nos damos cuenta de que ese día no hubo actos protocolarios en Hornos únicamente la comitiva del caballero de Croix, llegó, comió, descansó y partió con el rumbo del Álamo -esta anotación la hacemos de acuerdo a lo que más adelante veremos-. Por cierto el comandante don Teodoro y algunos de sus acompañantes entre ellos el padre Morfi, durante su estancia en el Álamo, pernoctaron en la casa de don Lucas Quintana, "una viviendita alta principiada de dos piezas".²¹

Las intenciones del Caballero de Croix, con respecto a los Hornos, fueron las de adquirir dichas tierras con el fin de hacer en ellas un presidio, para lo cual pagó

Cien Breves Documentos del Archivo María y Matheo de Parras. Editorial Enorme. Torreón. 1999. pp. 120, 122.

¹⁹ Sacerdote español perteneciente a la orden de San Francisco. Nació en Galicia, España en el año de 1720. Y de acuerdo a sus crónicas que nos legó ha sido considerado por los estudiosos como una persona con algunas cualidades relevantes y gran orador, de notable inteligencia y memoria y sobre todo gran observador. Contreras... *Antecedentes...* p. 115.

²⁰ Torre Villar... *Coahuila, Tierra.,. Relación de la Provincia de Coahuila.* Por Fray Juan Agustín de Morfi. pp. 237, 238.

²¹ *Ibidem.*, p. 162.

a la *Junta de Temporalidades* la cantidad de 7,500.00 pesos por dicha hacienda; con el fin de establecer una población en forma y rentar a los vecinos las tierras con un rédito de 5% de los frutos obtenidos. Mientras se hacían los trámites de adjudicación de los Hornos, el comandante de Croix, fue sucedido en el puesto por el también comandante don Felipe Neve, quien desaprobó la compra de su antecesor, alegando que aquél había sido engañado en la operación.²²

Un año después de la muerte de Quintana,²³ el señor cura de Parras don José Dionisio Gutiérrez del Río, tomó en arrendamiento las tierras de Hornos, las cuales colindaban al oriente con la valla del Real de Álamos, al noroeste con las haciendas del señor marqués de San Miguel de Aguayo, al sur con los ranchos de don José María Riaño; de Juan Pérez Covadonga y de don Lucas de Lazaga.²⁴ El señor cura Gutiérrez, en sus inicios prometió dar a cada uno de los vecinos un solar para su uso personal, pero con el tiempo y con el rédito que le pagaban los usuarios de las tierras se olvidó de ello. Con lo recaudado completaba y más para pagar lo que le cobraba a él de renta la *Junta de Temporalidades*; muy pronto hizo una proposición de compra a la Comandancia General de las Provincias Internas respecto a las tierras de los Hornos. Para garantizar dicha adquisición el señor cura Gutiérrez hizo varias propuestas en forma separada basado en los bienes que poseía, para ello ofreció una casa que tenía en Durango, cincuenta caballos para la Compañía Volante de Parras, una viña de Parras y una hipoteca sobre las mismas tierras de los Hornos,²⁵ aparte de pagar los réditos e intereses correspondientes. Después de algunos meros trámites, en el mes de enero de 1787, las tierras de los Hornos le fueron adjudicadas mediante subasta, previamente arreglada entre autoridades y comprador. Don Dionisio no quedó muy bien que digamos en cuanto a los pagos parciales que

²² Gutiérrez, Joseph Dionisio. Informe la Parroquia de Parras y su jurisdicción. 31 de diciembre de 1786. Biblioteca Nacional. México. Departamento de Manuscritos, Estampas y Monografías. El informe, lo dirigió don José Dionisio al Obispo de Durango Dr. Don Esteban Lorenzo de Tristán.

²³ AMMP. Exp.515. "Constancia de entierro de don Pedro Lucas Quintana". "En la parroquia del pueblo de San Joseph y Santiago del Álamo a primero de diciembre del año de mil setecientos ochenta y uno, llo (sic) el teniente de cura Christóval Gabriel Cortinas, clérigo presbítero de esta diócesis, di sepultura eclesiástica al cuerpo de don Pedro Lucas de Quintana, ultramarino (Capitán Comandante de las Nuevas Milicias de este pueblo y sus adyacentes), casado en la ciudad de México con doña María de la Luz Cabrera; se enterró en el segundo tramo de la iglesia en la capilla que es de Nuestra Señora de la Luz. Murió el 29 de noviembre a manos de los indios bárbaros por lo que no recibió los Santos Sacramentos, ni hizo testamento y para que conste lo firmé: Christoval Gabriel Cortinas".

²⁴ Martínez García Roberto. *Santa Anna de los Homos y la Flor de Jimulco. Dos Haciendas Laguneras*. Ediciones Torreón. 1995., pp. 12, 13.

²⁵ Ibidem., pp. 14-19.

tuvo que haber realizado respecto al compromiso contraído y no fue sino hasta el mes de marzo de 1795, cuando se le expidió al señor cura Gutiérrez, el finiquito de la compra de los Hornos.²⁶

En alguna ocasión el padre don Dionisio expresó respecto a Hornos, "que no le servía para nada dicha hacienda por no poder atenderla por sus múltiples ocupaciones y aseguró que la había comprado con el único fin de que dicho lugar no se despoblase y que en caso de tener que venderla, saldría poniendo de su bolsa".²⁷ En ese tiempo la relación del nuevo propietario con los arrendatarios siguió en las mismas condiciones de siempre, unos disfrutando y gozando de los bienes rentados y la otra parte recibiendo el numerario de las rentas correspondientes.

En el año de 1799, falleció el señor cura Gutiérrez, y su bienes pasaron por herencia a su nieto-sobrino José María Herrera, parrense que para 1802 ya estaba viviendo en Hornos.²⁸ Los antiguos arrendatario de las tierras de Hornos siguieron en posesión de los predios, pero no quitaron el dedo del renglón respecto a la promesa que les había hecho el señor cura Gutiérrez de

²⁶ Ibidem., p. 31.

²⁷ Gutiérrez Joseph Dionisio. Informe sobre la Parroquia... "...En el día la dicha hacienda (Hornos) es mía, no para que me sirva algo, pues no la puedo ver por las ocupaciones de cura y su distancia; sino es que la saque al cinco por ciento para mantener en ella los arrendatarios a fin de que no se despueble, si otro la compra, discurro que saldré poniendo de mi bolsa en el rédito anual".

²⁸ Don José María Herrera y Moreno, para ese entonces de 21 años pasó a ser propietario de la hacienda de Hornos y para el año de 1802, ya se localizaba viviendo en ella, según constancia del bautismo de José Cresencio Herrera Flores, su hijo. Don José Maria nació en Parras el 25 de noviembre de 1778, fue hijo de don Ignacio García de Herrera y de doña María Basilia Moreno y Gutiérrez. Curiosamente el 2 de marzo de 1786, se presentó doña Basilia ante el notario público Juan de Dios Núñez de Esquivel y pidió se le otorgara a su hijo don José María García de Herrera y Moreno el título de capellán para cuando se llegase a ordenar de presbítero, de una capellanía que había fundado su abuelo don José Moreno y Lodosa en la ciudad de Durango y que en ese tiempo había quedado vacante. Al respecto doña Basilia pidió y suplicó al deán y cabildo gobernador de la catedral de Durango: "...sirva su superior benignidad aprobar este nombramiento que hace en su precitado hijo, por ser bisnieto legítimo de los fundadores y es un pobrecito "casi" huérfano pues en que tiene padre vivo, está como si no lo estuviera postrado en una cama paralítico del lado derecho y sin arbitrio para cumplir en las obligaciones de mantenerlo ni ayudarlo con lo necesario para un colegio en que estudie con el fin de conseguir el estado clerical y para cuando esté apto, suplica asimismo..." AMMP. Exp.740. "Protocolo de Instrumentos públicos que pasan ante el notario público de este pueblo de Santa María de las Parras: don Juan de Dios Núñez de Esquivel. Año de 1782"., pp. 33, 33 (vta), 34 Y 34 (vta).

proporcionarles un pedazo de tierra con el cual pudiesen subsistir.²⁹ La llegada de José María Herrera a su recién heredada hacienda no fue del todo bien vista por los lugareños, lo sentían como un extraño en su casa, por lo que pronto empezaron los reclamos y los problemas en los que se vieron involucrados principalmente los pobladores del Saucillo, rancho perteneciente también al dueño de los Hornos. Dichos campesinos alegaban para sí la posesión de las tierras del Saucillo, basados en lo que alguna vez les prometieron por una parte el comandante don Teodoro de Croix a su paso por el lugar en el año de 1777,³⁰ y un poco después por el señor cura Gutiérrez, que entre sus alegatos para poder adquirir las tierras de los Hornos adujo que les proporcionaría un pedazo a sus antiguos arrendatarios. Los lugareños del Saucillo fueron encabezados en sus disputas, iniciales por un viejo español "ultramarino" de nombre Juan Manuel Mazuca, quien en el año de 1788, vivía "arrimado" en la casa de su cuñado en Hornos de nombre Graciano Castro, era un individuo apasionado, de mala cabeza, que ejerció el puesto de justicia mayor del Álamo, más que por mérito, porque no había en el pueblo "hombre blanco" que quisiese ejercer dicho cargo.³¹ El señor Mazuca dijo en alguna ocasión que era: "Alférez de Milicias, Teniente de Alcalde Mayor, Notario, Sacristán y "Monacillo" del Álamo".³² Sus alegatos en contra de José María Herrera y de sus apoderados, en ocasiones eran muy violentos y que sólo a él con su forma de pensar se le podían ocurrir aquellas cosas que decía; por lo que algunos de los arrendatarios que estaban en el grupo de demandantes en ocasiones no lo apoyaban del todo en sus acciones. En el año de 1807, Mazuca envió un escrito al señor comandante de las Provincias Internas, Nemesio Salcedo en donde exponía todos sus argumentos en contra de los dueños de Hornos y en el que se volvía a insistir en el derecho

²⁹ Don Isidro Ramírez en un ocurso enviado a la autoridad en 1807, afirmó lo siguiente: "...cuando vinieron dichas diligencias, fue para el mes de agosto estaba yo sirviéndole de caporal en su hacienda (al señor cura Gutiérrez) y me dijo así: que cuando vinieran las diligencias me necesitaba en Parras para informarse de mí (en cuanto que sabía) de las tierras, como pasé y le informé y hablamos sobre el asunto y tanto se esplayó conmigo, me dijo en voz a mí: Que había otros dos opositores, uno era el señor marqués de Aguayo y el otro el ya difunto José de Riaño, pero que no le podían entrar porque querían tomar las tierras para si y el señor cura (Gutiérrez) las pedía para congregación del vecindario... y al tiempo de haberme dicho estas razones me dijo así: Que le callara, el secreto que en mí estaba no lo metiera en una sarzada... Martínez García... *Santa Anna...*, p. 14.

³⁰ Martínez García... *Santa Anna...*, p.10, 11. == ARGENA. Carta de don Dionisio Ramírez a la Comandancia General. Hornos y Saucillo. Abril 27 de 1807.

³¹ Contreras Palacios... *Antecedentes...* .Ibidem., p. 87

³² Ibidem., p. 88.

que tenían los arrendatarios sobre las tierras del Saucillo.³³ El oficio fue respaldado por 69 lugareños, cuyos nombres mencionamos a continuación:

Juan José Adame, Santos Adame, Vicente Adame, Mariano Aguilera, Cristóbal Alvarado, José Antúnez, José de Antúnez (otro), José María Argumedo, Julio Argumedo, Nazario Argumedo, José Beltrán, Cástolo Castro,³⁴ Felipe Castro, Juan Bautista Castro, Matilde Ceniceros, Gabriel Cervantes, Antonio Fabela, Francisco Fabela, Hermenegildo Fabela, Manuel Fabela, Reyes Fabela, Marcos García, Gil Gutiérrez, Pablo José Hernández, José Bernabé Juárez, Juan Livas, Pablo Livas, Pedro Lomas, Antonio Pío López, Guadalupe López, Jacinto López, Juan López, Roberto López, Martín López, Miguel López, Nicolás López, Cosme Ramírez, Francisco Ramírez, Francisco Ramírez (otro), Francisco Ramírez (otro), José Francisco Ramírez, José Norato Ramírez, Juan Trinidad Ramírez, Marcos Ramírez, Miguel Ramírez, Pío Ramírez, Salvador Ramírez, Sebastián Ramírez, Simón Ramírez, Ignacio Ramírez, Domingo de los Reyes, Juan Dionisio Rodríguez, Mariano Rodríguez, Felipe Rivera, Juan José Rosales, Martín Rosales, Pedro Rosales, Salvador Ruiz, Blas de Soto, Víctor Soto, Yrineo Soto, José Manuel del Toro, Nicolás del Toro, Quinto del Toro, Amador Vallejo, Felipe Vallejo, Juan Manuel Mazuca, Pablo José de Alvarado, José María del Toro y José María Ramírez.³⁵

La anterior demanda no prosperó a favor de los arrendatarios del Saucillo, la Comandancia General de Provincias Internas envió a una persona para que investigara todo lo relacionado a la situación de los quejosos con respecto a las tierras en disputa. El principal argumento con el que se defendía Mazuca y por consecuencia el de sus representados era el de alegar que todos ellos "eran nacidos y criados en esta dicha [tierra] desde el tiempo en que los reverendos

³³ Martínez García... *Santa Anna...*, pp. 36-38

³⁴ Cástolo Castro, fue un exsoldado de la Compañía Volante de Caballería de San Carlos de Parras, con residencia en el pueblo de San José y Santiago del Álamo (Viesca, Coah). Dicho cuerpo fue creado en el año de 1782 por el caballero don Teodoro de Croix, como parte de un plan de defensa de las Provincias Internas. El grupo armado dejó el Álamo (de Parras) en 1799 y fue ubicado en la antigua misión de San Antonio de Valero, lugar situado en las afueras de San Antonio Bejar (San Antonio Texas). De la estancia de aquella milicia que provenía del Álamo, en la misión de Valero, el lugar tomó el nombre con el que se le conoció en tiempos posteriores como El Álamo. Sitio en el que se llevó a cabo aquella famosa batalla entre las fuerzas de Santa Anna y la de los disidentes "texanos" que allí se habían guarnecido, y que pugnaban por la separación de Texas del gobierno de México. Acto llevado a cabo en el mes de marzo de 1836. Contreras Palacios... *Más de 100...*, pp. 182, 183. = El soldado Castro debe haberse dado de baja de la milicia y decidió permanecer por acá, por estas tierras laguneras, y no es raro que eso haya sucedido puesto que en los años de 1792 y 1793, ya había desertado de dicho cuerpo y en ambos casos se "refugió" en la vice-parroquia del Álamo (Viesca), alegando el mal trato que recibía de su comandante Juan Fernández de Carmona; en la segunda ocasión estuvo aislado en la iglesia y durante algunos días se hizo sobrevivir, tomándose el agua bendita del sacro recinto y con algunas tortillas que el sacristán de allí le proporcionaba, quien burlando a los vigilantes las metía poniéndoselas "a raíz de pellejo, entre las botas. AMMP. Expediente 592. 15. jun. 1793. 43 Martínez García... *Santa Anna...* .p. 38, 39 441bidem., p. 37.

³⁵ Martínez García... *Santa Anna...* .p. 38, 39

padres jesuitas la poseían";³⁶ además de que durante mucho tiempo habían servido como custodios de la frontera sin haber recibido nunca paga alguna por parte del gobierno virreinal. De igual manera se basaban en lo afirmado por el señor Dionisio Ramírez en oficio enviado a la Comandancia General de las Provincias Internas, en el que decía:

*... y habiendo el año de 1777 dándole entrada al señor don Teodoro de Croix... llegando el dicho señor a la plaza de dicha hacienda [Hornos], nos dijo que juntáramos piedras y madera y que hiciéramos iglesia y casas reales, que la real palabra del rey y la de él era hacer un fuerte valle por la amenidad de todas estas tierras..."*³⁷

Por lo tanto se concluía que por esos hechos y situaciones las tierras del Saucillo les pertenecían a sus pobladores desde la visita que a los Hornos hizo el señor comandante de Croix. Por lo que corresponde a Mazuca, este individuo se enfrascó en un verdadero pleito de tipo personal con los dueños de los Hornos, en algunas de esas confrontaciones llegaron a relucir las armas por parte de Mazuca y de sus hijos; sin embargo como suele suceder, en estos casos, el afectado no pudo contra la autoridad de los señores de los Hornos y fue expulsado de las tierras que ocupaba.³⁸ Después de muchas diligencias para aclarar lo concerniente al asunto en cuestión, la autoridad falló a favor de los dueños de los Hornos y exigió a los campesinos que dejaran sus tierras, no sin antes deberían pagar el costo del interventor judicial, para lo cual a los más pudientes de los arrendatarios se les confiscaron bienes suficientes para pagar los gastos ocasionados.³⁹ El más afectado por esa medida fue un individuo llamado Isidro Ramírez, el cual era de los habitantes más antiguos del Saucillo y

³⁶ Ibidem., p. 37.

³⁷ Ibidem, p 11

³⁸ Ibidem, p.42 "Habiendo llegado a Bilbao los individuos se dirigieron a la casa que habitaba Mazuca y sus hijos, han de haberlo intimidado para que saliera en plazo corto con todos sus bienes; Mazuca al sentirse asediado salió con una escopeta apuntando al grupo, al mismo tiempo pedía a sus hijos lo ayudaran; apareciendo su hijo Felipe con una pistola en su mano y otra en el cinto y por otro lado su hijo Tomás con un terciado (Puñal), el cual desenvainó por así haberlo ordenado su padre. Al mismo tiempo que apuntaba Mazuca, afirmaba: ¡Acaba de conocerse y yo de acreditar que estas tierras son usurpadas al Rey y que su comprador es un engañador y un ladrón!".

³⁹ Ibidem., p. 65. 48 Ibidem., pp. 64-67. " A Isidro Ramírez se le penalizó por revolucionario y "seducidor" de los demás al pago de 454 pesos, 2 reales y 8 granos". De los cuales cubrió con bienes materiales 311 pesos y 6 reales, con 11 vacas de vientre, 10 becerras añejas, 11 bueyes, 1 vaquilla, 7 yeguas muy flacas y un caballo, 6 yeguas muy viejas, 1 potro, 6 potros y potrancas añejas, 2 caballos imposibilitados, 11 cabezas de ganado menor de pelo y 12 tripones y una carreta.

por consiguiente de los más respetados en el lugar.⁴⁰ El señor Ramírez, a pesar de haber firmado a través de su hijo José María, el escrito de Mazuca, no estaba del todo de acuerdo con él, y catalogaba al tal Mazuca como "un hombre fuera de sus sentidos y arrebatado por algún humor colérico". Dentro de sus declaraciones don Isidro Ramírez, agregó unas palabras que resultan ser de suma importancia y que nos ayudan sobremanera para comprender un poco más aquel éxodo de gente de Parras a las tierras de La Laguna propiamente dicha y que fueron la base para los futuros conglomerados laguneros que se empezaron a gestar a partir de la fundación del pueblo del Álamo en el año de 1731. He aquí las palabras de Ramírez

...seguía diciendo que ellos se consideraban indianos cortos y limitados en palabras, mientras que Mazuca era ultramarino que se ofreció a encabezarlos ante todo desamparo, pues ni los más peritos se atrevían a decir nada por no caer de la gracia del hacendado y por eso pedía el auxilio del Comandante Salcedo, haciéndole ver todas las fatigas que pasaron desde la fundación del Álamo, Saucillo y Hornos y todas sus inmediaciones... como ramas salidas del tronco que es Parras, porque de ese lugar que es la cabecera fueron sacadas las familias para que se poblaran estos lugares modernos, pues consta que el vecindario de Parras murió en la campaña del año 22 del siglo pasado y hasta la estación ...".⁴¹

A pesar de los alegatos, la orden de expulsión de los campesinos de las tierras del Saucillo se expidió el 25 de mayo de 1808; y el 8 de junio siguiente, don José Barela Bermúdez se presentó en el Saucillo junto con el juez territorial, don Juan José Barraza, don Pedro Reyes, y otros testigos, procedió a llevar una inspección del lugar y procedió a

....posesionar de dicho terreno al citado don Mariano García apoderado de don José María Herrera, ...para lo cual congregados en el indicado paraje, en presencia de todos, cortó hierbas, tiró piedras y derramó agua en señal de legítima y propiedad y posesión que real y efectivamente tomó a nombre de su ponderante..."⁴²

⁴⁰ Ibidem., p. 53

⁴¹ El suceso al que se hace referencia es el que se dio el 5 de julio de 1722 en Parras; ese día la población sufrió un feroz ataque por los indios bárbaros y en el que murieron un total de 16 individuos en su mayoría de "clase" española. Entre ellos estaba el alcalde mayor de esa época, José de Zapata, además, Diego de Salas, Diego de la Fuente, José de Salazar, Francisco Treviño, Jorge de Oleia, Pablo Adriano, Juan Gómez, Pedro de Maia, Pedro González, Antonio González, José Montoya; Francisco Montoya, José Ybarra, Juan de Ybarra y Antonio de Ybarra. AMMP. Libro de entierros de la fecha señalada.

⁴² Martínez García... *Santa Anna.*, p. 68. Acto de posesión de las tierras del Saucillo a don José María Herrera.

Con tal acto quedaba de manifiesto que los antiguos arrendatarios del Saucillo, deberían salir con sus familias y bienes a otras tierras que quedaran fuera de las de los Hornos, proporcionándoles un plazo de tres días para llevar a cabo dicha migración, de lo contrario serían sacados en forma violenta con las consecuencias que con ello se ocasionaría.⁴³ Se les dio la oportunidad a regresar de vez en cuando a sus labores en forma de transeúntes y hasta el último día del mes de junio siguiente para que terminaran de levantar la cosecha de trigo o bien tratar de llegar a un acuerdo con el dueño de los Hornos, José María Herrera, en cuanto a que les pagase lo más justo respecto a la cosecha que pudiesen dejar en sus terrenos, para que fuese aprovechada por él.⁴⁴

Isidro Ramírez se puso al frente del movimiento agrario y fue hasta la ciudad de México a exponer su queja ante las autoridades de allá. Surgieron nuevas órdenes de investigación del caso, se envió un comisionado a Hornos y al Álamo a fin de que interrogara a algunas personas del lugar sobre los acontecimientos y en conclusión se decretó finalmente que los quejosos deberían dejar para siempre las tierras en disputa. Orden superior que surtió efectos hasta después de la segunda mitad del año de 1809. Cabe decir que entre los alegatos en contra de los labriegos estaba el que en el Saucillo el grupo nunca había tenido una autoridad local, que no estaba organizados en república por ser la mayoría de los pobladores de raza muy mezclada en la que dominaban los de clase mulata, había algunos mestizos, indios de otras castas, no existían los indios de raza pura y que desde siempre habían estado sujetos a las autoridades del Álamo.⁴⁵ El resultado de la decisión anterior fue que de los habitantes de las tierras del Saucillo que salieron perjudicados algunos de ellos emigraron hacia tierras al poniente (a tierras sin dueño en apariencia), otros se quedaron como peones o sirvientes en los Hornos, en la villa de la Nueva Bilbao, o bien se fueron a vivir al rancho de San Antonio de la Laguna.⁴⁶

⁴³ Ibidem., pp. 61-62.

⁴⁴ 53 Ibidem., p. 62.

⁴⁵ Ibidem., p. 76.

⁴⁶ Ibidem., pp. 80,81.

¡Ahí vienen los colorados!

Por: Lucas Martínez Sánchez
AGEC¹

Como parte del trabajo en un nuevo texto sobre Coahuila durante la época de la Reforma, la lectura de viejos infolios, la investigación en archivos cercanos y lejanos, la visita a los lugares de viejas batallas como San Luis Potosí y Zacatecas, me han permitido ir reconstruyendo aquellos tres años de 1858 a 1860, cuando cerca de mil coahuilenses dejaron el hogar, el arado y el viento sereno del desierto, para triunfar unos y dejar la vida otros, en el interior de la República, luchando contra “los reaccionarios para sostener las instituciones y la Constitución de 1857.”

Unas notas hilvanadas, a duras penas, que me han permitido sentar la base para intentar, si acaso, una regular descripción de los hechos, me llevaron a conocer testimonios sobre la forma en que fueron vistos los coahuilenses por las sociedades del centro y occidente de México en esa guerra fratricida de liberales y conservadores.

Recorramos pues algunas opiniones, voces ajenas y propias, de hace 150 años sobre los guardias nacionales de Coahuila, que por ese tiempo en menester señalar, se denominaba Nuevo León y Coahuila, y eran guiados por el caudillo norteño Santiago Vidaurri, quien durante su gestión formó una numerosa élite política que cubriría buena parte de la segunda mitad del siglo XIX, aunque con nuevas y en no pocas ocasiones renovadas lealtades.

Entremos en materia, desterrado en el vetusto convento de Guadalupe, Zacatecas el obispo de Linares, el tapatío don Francisco de Paula Vereza y González, comentaba al Dr. Andrés López de Nava, eclesiástico zacatecano, el motivo de la valentía que mostraban sus diocesanos fronterizos:

Como a cada instante están amagados de los salvajes, la misma necesidad de defender sus fortunas y sus vidas, los ha hecho buenos tiradores, pues hasta los niños, se ensayan todo el día en tirarle al blanco.²

¹ El texto es parte del discurso de ingreso del autor en el Colegio Coahuilense de Investigaciones Históricas, leído durante la ceremonia verificada en el Recinto de Juárez de Saltillo, Coah., el 25 de junio de 2009.

² Andrés López de Nava, *Carta del Doctor D. Andrés L. de Nava, cura propio de la ciudad de Colotlán, al Sr. D. N. N., en donde se encuentre*. Guadalajara, Tip. del Gob. A cargo de Luis P. Vidaurri. 1859. pp. 13-15. El Dr. Andrés López de Nava (1808-1862) Médico y político. Nació en Paso de Sotos, hoy Villa Hidalgo, Jal. Estudio en el Seminario Conciliar y en la Universidad de Guadalajara. Diputado al Congreso General (1845). Secretario de Justicia (1847). Autor de *Cartas a un amigo* (1859) de sátira política. Murió en Valparaíso, Zac. Diccionario Porrúa, p. 1697. Texto en la p. 25.

El historiador potosino Manuel Muro nos dice acerca de la indumentaria que llevaron a la Guerra de Tres Años los del norte y su acercamiento a San Luis Potosí:

...como el uniforme adoptado por Vidaurri compuesto de blusa encarnada, sombrero con cinta del mismo color, y el pantalón metido en la bota, era extraño para las gentes del centro de la República, y se hizo creer además que esos soldados eran poco menos que los comanches, se les tenía un miedo cervical suponiendo que si entraban a San Luis en son de guerra no solo peligrarían los intereses de los habitantes sino que serían éstos víctimas de la crueldad y barbarie de aquellas tropas.³

El periódico *El Constitucional Zacatecano* refería en su edición del 24 de junio de 1858, noticias sobre el asedio a Guadalajara por las fuerzas federales, las que encabezaba por órdenes de Juárez, Santos Degollado, en ellas hace alusión a los del norte y su posición en el Hospicio de Belén:

Algunos pocos rifleros del norte colocados en nuestras alturas, no dejan sacar las narices a los sitiados, porque ya saben por una dolorosa experiencia, que no se pone impunemente un blanco a la certera puntería de los fronterizos. Las blusas coloradas que estos portan, son el terror de la plaza, y su intrepidez y su bizarría no dejan a los sitiados verlos frente por frente. Sin embargo, aseguramos a estos señores que aun no conocen a los vencedores de Carretas y Zacatecas, pero muy pronto sabrán quienes son los rifleros del norte.⁴

El archivista e historiador jalisciense Manuel Cambre sintetiza en su opinión la experiencia norteña en el segundo combate importante verificado en las cercanías de San Luis Potosí:

La acción de Paso de Carretas fue un terrible descalabro para Miramón; el primer fracaso que recibían las tropas reaccionarias en su marcha triunfal desde la ciudad de México, y puso de manifiesto la bravura de los bisoños rifleros del Norte, recibiendo el bautismo de fuego ante tropas veteranas.⁵

³ Luis Alberto García, *Guerra y Frontera, el Ejército del Norte entre 1855 y 1858*, Historia del Noreste Mexicano, Anuario del Archivo General del Estado de Nuevo León, Tomo IV, Monterrey, N. L., noviembre de 2006, p. 62-63.

⁴ AGENL, Hemeroteca, *Boletín Oficial*, número 45, Monterrey, 8 de julio de 1858.

⁵ Manuel Cambre, *La Guerra de Tres Años, apuntes para la historia de la Reforma*, imprenta y encuadernación de Miguel Carrera, López Cotilla y Tremo 22, Guadalajara, 1904, P. 92

El citado historiador jalisciense, al terminar su descripción sobre otro encuentro, el desastre de Santa Anita, refiriéndose a los prisioneros que ese mismo día fueron llevados a Guadalajara comenta:

Al entrar en la ciudad la columna conservadora, presentaba como trofeo de victoria, entre filas, a los veintidós rifles tomados prisioneros al principio en el puerto de Santa María, a los cuales pasearon por las calles, llamando la atención pública por las blusas coloradas.⁶

Este mismo autor nos ofrece una interesante descripción del color distintivo de los partidarios liberales de aquel tiempo y la influencia en la moda que de manera cotidiana se adoptó en Guadalajara por los bandos señalados, liberal y conservador:

Las blusas coloradas, era el distintivo de los soldados liberales, y esa prenda se puso en boga desde que vinieron los rifles de Nuevo León y Coahuila a las órdenes del coronel Miguel Blanco y del teniente coronel Mariano Escobedo, a cooperar a las operaciones del sitio de Guadalajara en junio de 1858. En muchos cuerpos singularmente de los soldados del norte, usaban blusa roja los jefes, oficiales y tropa. El color rojo se hizo de moda para simbolizar, entre particulares, la opinión liberal, y el verde para manifestar la opinión contraria. Los hombres por esos colores en la corbata, significaban sus ideas políticas y las señoras en sus vestidos y adornos; lo cual dio lugar a innumerables desaires y disgustos, aun entre los miembros de una misma familia.⁷

Del paso de la sección de Blanco por la villa de San Juan de los Lagos, la opinión del escritor Ignacio Dávila Garibi nos da cuenta la experiencia del obispo de Guadalajara Pedro Espinoza y Dávalos sobre el hecho:

Grandes amarguras sufrió este insigne obispo durante la primera etapa de su gobierno episcopal. Tales fueron, entre otras muchas, las que tuvo al saber que las tropas al mando del coronel Miguel Blanco, habían tomado la plaza de San Juan de los Lagos, entrando escandalosamente en el santuario de la Santísima Virgen en el cual, según afirma el historiador D. Alberto Santoscoy, cometieron varios sacrilegios y se apoderaron de más de cinco mil pesos, que tenía dicha casa de oración, hoy Basílica.⁸

⁶ *Ibid.*, p. 133.

⁷ *Ibid.*, p. 309.

⁸ Ignacio Dávila Garibi, *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, Tomo IV, Editorial Cultura, México, D. F. 1967, Capítulo Trigésimo Tercero, relativo al trabajo pastoral del Excmo. Sr. Dr. D. Pedro Espinoza y Dávalos, p. 825.

Trece años después de los sucesos de esa guerra, el general Miguel Blanco Múzquiz, detalló en sus *Rectificaciones Históricas* los pormenores de su experiencia, buscando presentar desde su punto de vista la participación de los soldados bajo su mando que habían salido de la región de Monclova, aquí el fragmento central su versión:

Ante todo, permítaseme hacer notar, que el historiador, (Juan de Dios Arias) cuando habla de funciones de armas del Primer Ejército del Norte, hace mención solamente de las fuerzas de Nuevo León, olvidándose de las de Coahuila que también concurrieron a todas. Estos dos estados se habían unido bajo una sola administración desde la Guerra de Ayutla; después fueron erigidos en uno por la Constitución de 1857, bajo la denominación compuesta de estado de Nuevo León y Coahuila, y así permanecieron, hasta que reformado el artículo respectivo del Código Fundamental, han vuelto a separarse y cada uno a su primitiva independencia.

Esto, que para otros no tendría importancia alguna, sí la tiene para mí, que, hijo de Coahuila, no debo dejar pasar desapercibida una omisión que lo pudiera hacer aparecer como sin participación en las glorias de la Guerra de Reforma, que en alianza fraternal conquistaron los dos pueblos.

Durante la jornada de once meses, de marzo de 1858 a febrero de 1859, que Miguel Blanco cubrió con el regimiento de Monclova, el cual integraban soldados de todos los municipios del centro, sucedió en Morelia un acontecimiento que nos describe Francisco Bulnes, un autor que desde su riguroso análisis, es el más crítico del periodo que tratamos:

Necesitando el general Blanco dinero para atacar la capital de la República, llamando la atención del general Miramón y facilitar a Degollado su ataque a Guadalajara, propuso en Morelia al gobernador de Michoacán, general Eпитacio Huerta, que pusiese a su disposición la alhajas, vasos y todo lo que fuera de plata u oro existente en la suntuosa catedral de Morelia. Huerta acepto el proyecto del jefe fronterizo, pero le expuso que la población de la ciudad era muy fanática, que sus soldados se habían resentido de no ser enterrados en sagrado y de que los curas les rehusasen la administración de los sacramentos en artículo de muerte, que no tenía confianza en que pudiesen ejecutar una obra que debía escandalizar a toda la República y que el clero de Morelia había de tratar de impedir insurreccionando a los habitantes. Blanco contesto que si en eso consistía la dificultad, estaba vencida, porque sus fronterizos eran

capaces de arrasar todas las iglesias de la República, en lo que experimentarían especial satisfacción (Esta escena me fue relatada personalmente por el general Blanco) Huerta dictó la orden a su jefe de policía, coronel D. Porfirio García de León, hombre resuelto y tan iconoclasta como los fronterizos.⁹

La conclusión que sobre el suceso de Morelia nos ofrece Bulnes, permite recuperar uno de los aspectos que por la práctica de guerra que llevaron los integrantes del Ejército del Norte, fue de influencia en su entorno para innumerables grupos de fuerza surgidos en la Guerra de Reforma:

La lección fronteriza [la de Morelia] fue inmediatamente aprendida; los soldados de Michoacán al penetrar en la ciudad de México, cuando la atacó Blanco, intentaron surtirse de buenos efectos en la primera iglesia que encontraron. El atentado de Blanco formó escuela especialmente en las guerrillas liberales, las que buscaban hacerse de recursos de preferencia en las iglesias.

En el ejército fronterizo existía un grupo más fuerte de incrédulos: Vidaurri, Zuazua, Aramberri, Zaragoza, Blanco, eran radicales hasta considerar necesaria la expulsión del país del clero en masa. Lo mismo eran los jefes subalternos: Escobedo, Quiroga, Naranjo, Treviño y puede afirmarse que también los soldados.¹⁰

Repasemos también en este breve recorrido, los implementos de guerra con que iban provistos los guardias nacionales de Coahuila, Ramón Múzquiz, tío y suegro de Miguel Blanco, expresión de su estratégico tejido familiar, en funciones de jefe político de Monclova y hombre de confianza del gobernador Vidaurri, daba cuenta de la integración de una nueva fuerza armada que se preparaba en el distrito para seguir al coronel Blanco, el ambiente del vecindario con los triunfos de Carretas y sobre todo Zacatecas en 1858 permitía que nuevos soldados y recursos fluyeran:

Me prometo serán obsequiados los deseos de U. respecto a la fuerza que contendrá cada una de las dos compañías que están ya como organizadas y en espera de la remonta para que marchen al interior a incorporarse al valiente ejército del Norte, pues están ya provistos los caballos que puedan faltar, las monturas que se necesitan, de una blusa para que vayan

⁹ Francisco Bulnes, *Juárez y las revoluciones de Ayutla y Reforma*, primera edición, México, 1905, pp. 334-336.

¹⁰ Francisco Bulnes, *op. cit.*, pp. 334-336.

uniformados, maleta, morral, cabresto y guaje que conservaran como prendas de revista.¹¹

El comandante del 2º escuadrón del 4º regimiento de caballería del distrito de Monclova Feliciano Valenzuela nos detalla todo el equipo que le era proporcionado a un guardia nacional en campaña, en este caso del desertor Severiano Galindo de congregación del Rosario [hoy Lamadrid, Coah.]:

- 1 caballo bayo palomillo con la marca del Estado
- 1 montura del gobierno con todo su avío
- 1 carabina de Sharp
- 1 cartuchera
- 4 paradas de cartuchos
- 40 capsules
- 1 baquetón
- 1 escobellón
- 1 desarmador¹²

No podemos, sin reconocer la emoción y el espíritu que guió a todos los soldados de Coahuila en esa vieja lucha, dejar de anotar que de los 16 pesos mensuales que eran la paga de un soldado, se le entregaba una parte a su familia, sufriendo enormes penurias los jefes políticos, sobre todo el de Monclova que en su mejor momento trajo sobre las armas mas de 500 hombres, porque la tesorería no tenía de ordinario recursos para el socorro de esposas, madres e hijos, un párrafo que se escribió en carta particular a Vidaurri por el prefecto político Ramón Múzquiz nos describe tales apuros:

Hasta hoy se ha podido completar el medio socorro de las familias de los guardias nacionales que están en campaña, y de aquí a ocho días cuentan con lo demás que les falta de este mes; de manera que si a los quinientos pesos que me dice puedo librar, después de que hable con D. Pedro Falcón puede aumentar un tanto mas, menos tendré por que apresurarme, debiendo U. saber que estas mujeres coahuileñas, enorgullecidas por la bizarría con que se han distinguido sus deudos en los combates de Carretas y San Juan de los Lagos, nos hacen amenazas cuando se les retarda el socorro de que les escribirán diciéndoles que se vengán. En esto solo veo un desahogo mujeril, mas cuando muchas de ellas pueden compararse a las espartanas; pero sea

¹¹ AGENL, Fondo Santiago Vidaurri, carta de Ramón Múzquiz a Santiago Vidaurri, Monclova, 10 de mayo de 1858, 6848.

¹² AGECE, Fondo San Buenaventura, 1858, caja 71, fólder 11, expediente 10, 2 fojas, Ramón Múzquiz al alcalde primero de San Buenaventura, Monclova, 10 de agosto de 1858.

de esto lo que fuere, tenemos un compromiso de asistirlos con lo que les asignaron sus maridos y debemos no faltar a el.¹³

Un año después en 1859, cuando el ya general Miguel Blanco preparaba una nueva salida de tropas al interior recomendaba al jefe militar de San Buenaventura:

Haga U. que los soldados salgan provistos todos de guaje y cuartas. No necesitan de otra cosa pues hasta mocas dejé hechas en Monterrey para todos y excítelos U. a que se hagan un pantalón y blusa de mezclilla que cuesta poco, no es caliente y los hará parecer uniformados en el camino. No quiero que nuestra guardia nacional vaya a lucir por su buen equipo sino también, y con preferencia por su orden y moralidad, así es que no he de permitir que carguen mujeres en la campaña, ni a los jefes ni a los soldados y para que desde el principio vayan las cosas por este orden, hará U. que vengan solos, y no les permitirá que traigan mujeres por ningún motivo. Estas son siempre causa de que el soldado se desmoralice, desatienda el servicio y perjudican mucho por ser continuos los movimientos que se ofrecen en la guerra, sobre todo en fuerzas ligeras como va a ser la nuestra.¹⁴

Al triunfo de la causa juarista, un autor obligado en el tema, el cura liberal de Lagos de Moreno, don Agustín Rivera, nos refiere el lugar que otro coahuilense Juan Antonio de la Fuente, autor de la ley de libertad de cultos, ocupaba el 3 de enero de 1861 al entrar Juárez a la capital de la República:

Yo vi esa entrada desde uno de los balcones de la casa de la señora doña Merced Flores, viuda de Serrano, en la calle 3ª de San Francisco. En la última carretela descubierta, en el asiento de atrás, iba Juárez con pantalón, chaleco, levita, corbata y sombrero alto negros, sin ninguna insignia, apoyado con las dos manos en su bastón, y en el asiento de adelante iban Ocampo y [Juan Antonio] De la Fuente. En la penúltima carretela iban González Ortega, Prieto, Ramírez y De la Llave.¹⁵

Como podemos apreciar en este brevísimo repaso por una de tantas páginas de la historia local y su presencia en el ámbito nacional, fueron las ideas y pasiones de la época, en ese marco debemos interpretarlas, las que empujaron a los

¹³ AGENL, Fondo Santiago Vidaurri, carta de Ramón Múzquiz a Santiago Vidaurri, Monclova, 23 de junio de 1858, 6859.

¹⁴ AGECE, Fondo San Buenaventura, caja 73, fólder 18, expediente 6, 2 fojas, Miguel Blanco al comandante de guardia nacional de San Buenaventura, Monclova, 27 de junio de 1859.

¹⁵ Agustín Rivera, *op. cit.*, p. 69.

vecinos de los pueblos de Coahuila a convertirse en ciudadanos-soldados y a sus jefes en experimentados caudillos de guerra.

De aquella pléyade y de su vivencia personal, surgieron dos ministros de Guerra Ignacio Zaragoza y Miguel Blanco, era la cúspide política de la élite militar coahuilense de formación vidaurrista, la que habían abjurado.

Otra etapa no menos cruenta estaba por venir a los soldados de la Reforma, la Intervencion Francesa los encontró soldados muy avezados, pero esa sería otra historia, sin duda consecuencia política de la primera.

De nuestros acervos

Por: Francisco Rodríguez Gutiérrez

El centinela insurgente: ¿Quién vive?

Pedro Bernal, correo espía: ¡la Virgen de Guadalupe!

La “Guerra” de las Vírgenes.

El mismo día del inicio del movimiento de Independencia, esto es, el 16 de septiembre de 1810 y de paso para San Miguel el Grande, en el Santuario de Atotonilco, Guanajuato, el padre Hidalgo “casualmente” vio en la sacristía un cuadro de la virgen de Guadalupe, y creyendo que le sería útil apoyar su lucha en devoción tan acendrada a esa imagen, la hizo suspender en el asta de una lanza y vino a ser la bandera de su lucha¹, por lo que desde ese momento, a los gritos de guerra de su ejército se unió el de

¡Viva la Virgen de Guadalupe!

Sin embargo, para los desplazamientos posteriores el favor divino no estuvo exactamente del lado de los caudillos y del ejército insurgentes, Monte de las Cruces y Puente de Calderón rápidamente marcaron el destino del movimiento.

Antes, en las postrimerías del siglo XVII, había llegado a las desérticas y frías provincias nororientales una devoción mariana iniciada en Jalisco por dos frailes franciscanos que, posteriormente y a causa de una epidemia de viruela, el obispo Juan Santiago León y Garavito propagó hasta las más septentrionales poblaciones del extenso obispado de Guadalajara. La pequeña imagen de caña de maíz de menos de medio metro, en principio fue reconocida como *La Pacificadora*, ya que con su intervención se lograba atemperar los feroces ánimos de los indios del Mixtón. Sus milagrosos prodigios le concedieron el título de *Nuestra Señora de la Expectación*, declarándosele patrona de Guadalajara “contra tempestades, rayos y epidemias”.

¹ Alamán, Lucas, *Historia de Méjico*, Libros del Bachiller Sansón Carrasco, México, 1985, Tomo I, pág. 242.

En Santiago de la Monclova, capital de la provincia de Coahuila, la devoción a la réplica de la imagen que de León y Garavito heredó² a la provincia y que llegó con el gobernador Francisco de Cuerdo y Valdés en 1698, se propagó entre la población que la reconoció como *Nuestra Señora de Sapopan*, y ya que esta fue la devoción criolla más difundida en la provincia, a ella recurrieron las élites económica y política en 1811 como su protectora contra el “ynfame yugo de la ynsurrección”.

El movimiento insurgente, que no acertaba ni en el Bajío, ni en el Centro, ni en el Occidente novohispano, volteó hacia el Norte desértico, hacia la “garganta de la gentilidad” donde les aguardaba la última y definitiva derrota.

La Junta de gobierno que se había constituido en la ciudad de Monclova, había prometido reconocer como *Patrona* de toda la provincia la “imagen que bajo el título de Nuestra Señora de Sapopan se venera en esta ciudad”. Las circunstancias jugaron a favor de los notables y devotos criollos norteños que les concedieron el 21 de marzo de 1811 un rotundo triunfo contra los “generales” insurgentes encomendados éstos al amparo de la Virgen de Guadalupe. Por este triunfo se comprometieron en adelante cada 21 de marzo “dar anualmente las gracias a María Santísima de Sapopan, por medio de una función de misa cantada solemnemente”. Ya sea por esta razón o por la restitución que luego se hizo al honor de los principales caudillos insurgentes, desde entonces esta fecha es fundamental en el calendario cívico de la ciudad de Monclova.

En Guadalajara, sin embargo, esta misma imagen es reconocida como *La Generala*, en reconocimiento a que el 13 de junio de 1821, no se derramó una gota de sangre al unirse las fuerzas de Pedro Celestino Negrete con las de Agustín de Iturbide y proclamar la Independencia de México.

En esta sección de *Nuestros Acervos*, transcribimos en su ortografía original la consagración de la provincia de Coahuila a la “Generalísima de las Armas”, a Nuestra Señora de Sapopan.

² En su disposición testamentaria el obispo Garavito estableció que la imagen de la virgen de Zapopan de su oratorio fuese enviada a la provincia de Coahuila.

Una versión de esta consagración fue publicada en el Boletín del Archivo General de la Nación No. 3, Tomo VIII, de 1937, sin embargo esta versión paleográfica fue realizada en el Archivo General del Estado de Coahuila.

Francisco Rodríguez Gutiérrez,
febrero de 2009

118

En la Ciudad de Toluca Capital de la Provincia
 de Puebla a los diez dias de Abril de 1688
 Año de mil ochocientos cinco. Justo y congregado
 en la Casa y cabal del Sr. Dn. de la Prov.ª con el
 D. Jno.º Cortés. Jefe de la Prov.ª han compuesto la
 Junta de Real.ª de Dn. Capital. Con motivo de la
 guerra y sus nombres de esta la Prov.ª hacia la forma
 de Junta de Justicia y Paciencia de toda la Provincia
 en la Sacrosanta Imagen de la Madre de Dios el día
 de el día de nra. Sra. de Guadalupe se comencaron
 en esta Ciudad el Jefe de la Prov.ª Dn. Juan
 de S.º en que ha de ser el Sr. Dn. Juan Cortés
 D. Jno.º de Rivera el mundo y Dn.º de la Prov.ª
 de su cargo con el Sr. Dn. Juan Cortés
 Jefe de la Prov.ª de la forma de Junta en alta voz
 de Dn. Juan Cortés y de los nombres de cada la Prov.ª de
 Coahuila de su cargo. Reconoce y paciencia y
 elevada Sacrosantísima de las Almas a la Sacrosan-
 tísima Madre de Dios el día de el día de Guadalupe
 de Nra. Sra. de Guadalupe se comencaron en esta Ciudad
 en la guerra de los Chiricós y procuraron en
 forma y se han tratado de en manos particulares
 y el Jefe de la guerra de Chiricós el Jefe de la
 del mundo abundando en la guerra y guerra
 Jefe y Jefe de la guerra el Jefe de la guerra
 guerra y guerra y guerra con el Jefe de
 una guerra de guerra guerra guerra guerra
 guerra el Jefe de la guerra guerra guerra guerra

AGEC, F2, C33, E12, 1F.

En la ciudad de Monclova capital de la Provincia de Coahuila, a los tres días de Abril del año del Señor de mil ocho cientos once, juntos y congregados en la casa y salón del Señor Gobernador de la Provincia coronel Don Antonio Cordero. Todos los señores que han compuesto la Junta de Gobierno de dicha Capital. Con motivo de la promesa que a nombre de toda la Provincia hizo la referida Junta de constituir por patrona de toda la provincia a la Sacrosanta Ymagen de la Madre de Dios que baxo el título de Nuestra Señora de Sapopan se venera en su santuario de esta Ciudad, el referido señor Gobernador que en este día á recibido [d]el Señor Teniente Coronel Don Simón de Errera el mando y gobierno de la Provincia de su cargo consiguiente á ordenes del Señor Comandante General; dijo a todos los señores de la referida junta en alta boz lo siguiente: Juran ustedes a nombre de toda la Provincia de Coahuila de mi cargo reconocer por Patrona y Abogada Generalísima de las Armas a la Sacratísima Madre de Dios que bajo el título e Ymagen de Nuestra Señora de Sapopan se benera en su santuario en gratitud de los Ynfinitos, y portentosos beneficios que se han recibido de su mano particularmente por el singular que acaba de executar el veinte uno del pasado alludando milagrosamente a nuestros vecindarios y tropas a sacudir el Ynfame Yugo de la Ynsurrección que nos aprimía y a derrotar con el pequeño exercito de doscientos noventa hombres que mandaba el coronel don Ygnacio Elisondo, a todo el Exercito

Ynsurgente cojiendo bivos aun Generales tomandoles
toda la Artillería, plata, coches, equipajes y mas de mil
y dos cientos pricioneros matando a quantos hicieron resistencia de que
resultó la fuga de todo el resto del exercito que pasaba del numero de cuatro mil
hombres armados, y últimamente habiendo librado su protecsión
en el dia 28 del pasado al presente Gobernador que estaba en el cautiverio de los
Ynsurgentes, y logró felismente su fuga en dicho dia, a cuias razones
respondieron unánimes todos los señores de la junta, si juramos y ofrecemos
que en todos los lugares de esta provincia se den anualmente las gracias a
María Santísima de Sapopan, por medio de una función de misa cantada
solemnemente que se ha de desir en cada lugar el dia 21 de Marzo o en el que la
justicia y autoridades por razones particulares determinen a que contestó el
Señor Gobernador jurando lo mismo y constitullendose el
primer esclavo de María Santísima, y para la debida constancia Mandaron todos
los señores de dicha junta se
agregase a esta acta una relación de todos los Yndividuos
que concurrieron en Baxan a la referida
acion diferenciándose los vecinos y los Militares
en dos distintas listas esprecibas de los sujetos
que octubieron mando o comisión en dicho ataque
lo que firmaron para su debida constancia. Con los Gobernadores presentes =
Antonio Cordero = Simón
de Errera =Ygnacio Elisondo =Tomas Flores =
Macario Basques Borrego= Juan Francisco
Monte Mallor = Bachiller Juan Nepomuceno de la Peña=
Matias Ximenes= Jose de Rabago = Melchor Sanches Navarro= Miguel Sanchez
Navarro Palan, José Miguel Sánchez Navarro, José Miguel de la Garza

De nuestra fototeca



Fotografía en que aparece el historiador Vito Alessio Robles pronunciando un discurso en la ciudad de Monclova, Coahuila, en marzo de 1954, frente al cuartel militar antiguo Hospital Real de la provincia de Coahuila donde estuvieron presos los caudillos insurgentes en 1811.