



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

17
2FE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



RESISTENCIA Y REBELION EN LA SIERRA GORDA
DURANTE EL SIGLO XVIII. EL CRISTO VIEJO DE XICHU

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A :

GERARDO LARA CISNEROS

MEXICO, D. F.

1995

FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MIS PADRES:
MARIA LUISA Y RAUL

A MIS HERMANOS:
XOCHITL CAROLINA, LUIS EDUARDO,
RAUL Y JORGE ALEJANDRO

A ELENA

RECONOCIMIENTOS

Muchas son las personas con quienes me encuentro en deuda, ya que de no haber contado con su desinteresada y sincera colaboración seguramente esta tesis aun no veria la luz. En primer lugar tengo que expresar mi profunda gratitud al Dr. Felipe Castro Gutiérrez, quien dirigió este trabajo dedicándole horas y horas de su tiempo. Con atenta y generosa atención siempre me aliento y estímulo a seguir adelante. Sus consejos, críticas y comentarios son, sin duda, enseñanzas que no he sido capaz de aprovechar en su totalidad.

Los Dres. José Rubén Romero y José Luis Mirafuentes, al igual que los Mtro. Carmen de Luna y Federico Navarrete tuvieron la gentileza de leer el trabajo completo y hacerme valiosas sugerencias y comentarios que, definitivamente, han enriquecido y mejorado el resultado final. Espero haberles interpretado correctamente. Vaya para ellos mi agradecimiento por su dedicación, empeño y atenciones.

Es de justicia reconocer que una de mis mayores deudas intelectuales es con el Dr. Alfredo López Austin, cuyas brillantes investigaciones han sido fundamentales para la realización final de esta investigación. También quedo en amplia deuda con los Dres. Jacques Soustelle, Pedro Carrasco, Jacques Galliner y Serge Gruzinski pues sus trabajos ayudaron en mucho para dar forma a esta tesis.

Mi sincero reconocimiento a los maestros Ana Beila Pérez Castro y Lorenzo Uchoa Salas cuyas enseñanzas, ejemplo, interés, comentarios y amistad han sido un aliciente más. De la misma manera es justo mencionar aquí al Dr. Antonio Rubiá García, quien amablemente me orientó en diferentes momentos del trabajo.

Debo a la solidaria Elena Albuérne Ponce y a mis amigos Adrián Castillo Ortiz y René Sánchez Durán un testimonio de gratitud por su preocupación y paciencia para leer y depurar el manuscrito. ¡Ojalá pronto pueda corresponderles!

La decidida ayuda y apoyo del Lic. Arturo Ramírez Serrano, Secretario Académico del DCH Sur, fueron fundamentales para realizar los trámites y obtener la licencia laboral que me permitió terminar la redacción final de esta investigación. Quede el trabajo terminado como correspondencia a la confianza que en mí depositó.

Mis primos Mercedes y Rodolfo y sus hijos, me brindaron su cálida hospitalidad y compañía durante algunas de mis andanzas por la Sierra Gorda.

Por último, no es fácil expresar del todo lo que para mí significa el cariño y sacrificios que mis mis padres Ma. Luisa y Raúl invirtieron para que yo pudiera alcanzar este punto. En el mismo sentido debo mencionar a mis hermanos Xóchitl, Luis, Raúl y Jorge Alejandro; y a Elena, fiel compañera. Los siete han llevado el mayor peso emocional durante el tiempo que me llevó la conclusión del trabajo, ya que cada uno resintió las muchas horas robadas por la investigación y redacción. Además, fueron el pararrayos de todas mis tensiones. Tal vez sin saberlo, han sido para mí un motor insustituible pues sin su sacrificio, colaboración, respaldo, aliento y paciencia esta tesis quizás jamás se hubiera concluido. Estas son las principales razones por las que a ellos dedico mi trabajo.

INDICE GENERAL

RECONOCIMIENTOS.....2

INDICE GENERAL.....4

INTRODUCCIÓN.....7

CAPÍTULO 1. PROBLEMAS TEÓRICOS.....15

1.1 APUNTES SOBRE LA HISTORIOGRAFÍA RECIENTE.....15

1.2 ALGUNOS PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN.....24

1.3 EL LIDERAZGO DE LAS REBELIONES: EL PRESTIGIO MÁGICO
PERSONAL, MESIANISMO, MILENARISMO Y HOMBRES-DIOSES EN
LA SOCIEDAD INDÍGENA.....32

CITAS Y NOTAS.....42

CAPÍTULO 2. ANTECEDENTES.....46

2.1 EL ENTORNO FÍSICO.....46

UBICACIÓN GEOGRÁFICA.....46

GEOLOGÍA.....48

CLIMA.....51

FLORA Y FAUNA.....52

OROGRAFÍA E HIDROGRAFÍA.....53

ESPELEOLOGÍA.....56

2.2 ¿DE DÓNDE VIENE EL NOMBRE SIERRA GORDA?.....58

2.3 HISTORIA PREHISPÁNICA.....59

2.4	HISTORIA COLONIAL.....	71
	LA CONQUISTA POR LA CRUZ.....	79
	LA CONQUISTA POR LA ESPADA.....	87
	CITAS Y NOTAS.....	94
CAPITULO 3. RESISTENCIA Y REBELIÓN EN LA SIERRA GORDA.....		101
3.1	RESISTENCIA CULTURAL ANTE LA CONQUISTA.....	101
3.2	LA RESISTENCIA ARMADA DE 1703-04.....	109
3.3	LA PAZ DE FRAY LUIS DE GUZMÁN.....	117
3.4	LA EXPEDICIÓN DE 1713.....	125
	CITAS Y NOTAS.....	136
CAPÍTULO 4. LA NUEVA EVANGELIZACIÓN ¿CAMBIOS DE FONDO?.....		140
4.1	EL PAPEL DE JOSÉ DE ESCANDÓN.....	140
4.2	EL COLEGIO DE SAN FERNANDO DE MEXICO.....	147
4.3	LA LABOR DE FRAY JUNIPERO SERRA.....	155
4.4	EL COLEGIO APOSTÓLICO DE SAN FRANCISCO DE FACHUCA.....	169
4.5	LA SECULARIZACIÓN.....	176
	CITAS Y NOTAS.....	181
CAPITULO 5. LOS DISTURBIOS EN SAN JUAN BAUTISTA DE XICHU.....		187
5.1	SAN JUAN BAUTISTA DE XICHU DE INDIOS.....	187
5.2	UNA REVUELTA DE INDIOS.....	196
5.3	LOS INCULPADOS.....	217
5.4	FRANCISCO ANDRÉS, EL "CRISTO VIEJO".....	225

5.5	LAS CONDENAS.....	229
5.6	LAS APREHENSIONES.....	234
5.7	INCIDENTES DESPUÉS DE LA REPRESIÓN Y CASTIGO.....	249
	CITAS Y NOTAS.....	258
	CAPÍTULO 6. EL "CRISTO VIEJO" DE XICHO.....	265
6.1	UNA FORMA DE CONCEBIR EL MUNDO.....	265
6.2	EL DIOS <i>CUECUEX</i> , EL DIOS VIEJO DE LOS OTOMIES.....	273
6.3	SIMBOLISMOS ACUÁTICOS.....	277
6.4	CRISTIANISMO INDIANO EN LA SIERRA GORDA.....	286
6.5	EL CRISTO VIEJO DE XICHO ¿UN HOMBRE-DIOS?.....	293
	CITAS Y NOTAS.....	297
	CONCLUSIONES.....	300
	FUENTES DE INFORMACIÓN.....	311
1.	DOCUMENTALES.....	311
2.	BIBLIOGRAFÍA Y HEMEROGRAFÍA GENERALES.....	312
3.	FUENTES SOBRE LA SIERRA GORDA.....	319
	INDICE DE ILUSTRACIONES.....	324

INTRODUCCION

Este trabajo es un intento de acercamiento a un conjunto de hombres muy distantes del presente en tiempo y espacio, pero sobre todo en mentalidad. Es una especie de persecución de una materia difícil de asir, escurridiza, porque nació precisamente con la idea de no dejarse ver ni capturar: los procesos de resistencia indígena ante la dominación colonial, los movimientos de protesta ante el poder hegemónico, la lucha por la sobrevivencia cultural y étnica.

El tema de la resistencia indígena en México es un asunto que ha cobrado nueva vigencia y actualidad. Ha tomado especial relevancia a partir del primero de enero de 1994, pues como consecuencia del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional mucho ha sido lo que se ha publicado y escrito sobre las revueltas y rebeliones de indígenas.

Más allá de la actualidad, el tema ha sido objeto del interés de los estudiosos de la sociedad y la historia en forma permanente. De hecho, puede decirse que es uno de los temas preferidos por los investigadores de nuestro pasado. Constituye pues, uno de los aspectos de mayor riqueza en la historia e historiografía de México.

Las rebeliones indígenas en México representan un importante tema de estudio dentro de la historia rural del país. Los diferentes enfoques con que numerosos especialistas se han acercado a su estudio representan, hoy en día, una amplia y variada gama de interpretaciones. El problema es muy vasto y, por lo mismo, aún nos reserva no pocas sorpresas.

El crecido número de grupos étnicos que habitan México hacen del país un rico y complejo mosaico cultural. Estos grupos a pesar de ser muy numerosos y de formar añejas sociedades desde hace cientos de años se han visto forzadas a vivir o sobrevivir bajo las condiciones que les impone la sociedad dominante que no deja de contemplarlos como algo ajeno. La mayor parte de las veces, los grupos indígenas nacionales han tenido que afrontar condiciones poco propicias para su reproducción social.

Ante dicho orden de cosas, en muchas ocasiones, la existencia de estos grupos se ha transformado en mayor o menor medida a través de un largo y constante proceso de aculturación y sincretismo. En no pocas ocasiones la situación se tornó tan tensa que fue un clima propicio para el desarrollo de la violencia y los enfrentamientos armados; a veces la tensión se controló mediante pequeños estallidos sociales, pero en otras ocasiones creció sin control.

En la época colonial los conflictos sociales en los que los pueblos indígenas se veían involucrados fueron numerosos. Sin embargo, pocos eran los que realmente cuestionaron al gobierno colonial, puesto que la gran mayoría más bien funcionó como válvula de escape de las tensiones sociales y en ocasiones hasta terminaban fortaleciendo al régimen.

En la Nueva España los mecanismos de resistencia y rebelión indígenas fueron de amplia y variada naturaleza. El gradiente de esas manifestaciones abarcó, desde la lucha abierta y total contra la dominación externa, hasta la apropiación y libre interpretación de los elementos culturales importados, pasando por una variada clasificación de términos intermedios.

Entre las regiones que mayor interés reviste para la investigación histórica en este y otros campos, se encuentra la Sierra Gorda. Una de las principales razones es el casi total desconocimiento de sus procesos de evolución histórica en forma sistemática, ello explica en parte la casi inexistente historiografía de muchos de sus aspectos.

Hasta ahora la mayor parte de los trabajos realizados sobre la Sierra Gorda se han ocupado de lo relacionado con la evangelización y en particular con la labor que en la región desarrollaron los frailes del clero regular. Entre estos trabajos destacan por su número las realizadas sobre la personalidad del franciscano fray Junípero Serra. Existen también algunos trabajos de corte arqueológico, antropológico, lingüístico e histórico. Sin embargo, en mi opinión la obra que reúna una historia global de la Sierra Gorda aún está por realizarse.

Por lo que toca al tema específico de la resistencia y rebeliones indígenas en la región, en la época colonial, destacan los trabajos de María Elena Gálaviz de Capdevielle, pues son prácticamente lo único que sobre el respecto hay publicado, ya que las obras que hablan del problema en general nada o casi nada mencionan al respecto.

El tema central de este trabajo es el proceso de resistencia indígena manifiesto en la Sierra Gorda (Querétaro, Hidalgo, San Luis Potosí y Guanajuato) del siglo XVIII, especialmente los disturbios acaecidos en el pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios durante los años 1767-69. La tesis aborda, primordialmente el estudio de la personalidad de sus líderes y su relación con la religión popular, en este caso el llamado "cristianismo indígena".

Otro factor que sin duda cobra relevancia para el estudio del tema, es el proceso de sincretismo cultural que vivieron los habitantes indígenas de la sierra. Para el periodo que nos ocupa con mayor detenimiento, lleva ya más de dos siglos de haber iniciado.

En el primer capítulo, se trata algunos de los problemas teóricos más importantes que surgieron al desarrollar la investigación. Es, por lo tanto, un estudio relacionado con las interpretaciones que de la resistencia y rebeliones indígenas coloniales en el que se abordan algunas de las discusiones teóricas fundamentales para el trabajo.

El capítulo dos intenta presentar un panorama de la región y su historia, es la pregonada ubicación temporal y espacial. Aquí se hace una descripción del entorno físico regional, seguida de un veloz recorrido por algunos de los principales aspectos de la historia de la Sierra Gorda. Aunque este trabajo no se trata de una historia general de la Sierra Gorda, en esta parte he buscado englobar los principios elementales sobre su historia y geografía.

El capítulo tres es un acercamiento al complicado proceso de resistencia indígena y sus consecuentes enfrentamientos con la sociedad colonial en la Sierra Gorda dieciochesca. Asimismo, se abordan algunos de los momentos clave en esta lucha, como los enfrentamientos de 1703-04, y 1713, conjuntamente con un recuento de sus principales actones.

El capítulo cuatro hace un análisis de la obra de dos personajes decisivos en la historia de la región: Don José de Escandór, Conde de Sierra Gorda y fray Junípero Serra, considerado el más importante evangelizador de la región. Aquí se hace énfasis en el análisis y cuestionamiento de la obra de ambos a partir de la óptica de la resistencia y aculturación indígena.

El capítulo cinco es básico en la investigación, pues es la descripción pormenorizada de los acontecimientos acaecidos en Xichu de Indios entre 1767-69, y aún antes. En él se describen las actividades de los cabecillas indígenas de los tumultos: Phelippe González y Francisco Andrés, alias el "Cristo-Viejo"; al igual que los actos de hostigamiento contra religiosos y españoles, y la situación que prevalecía entonces en el pueblo. Finalmente, la narración del proceso de represión cierra el ciclo. Por desgracia, nuestra reconstrucción ha tenido que limitarse a la documentación oficial sobre el caso pues los acusados prácticamente no hablan de forma directa en la documentación.

El último capítulo intenta ser una interpretación del movimiento a partir del análisis de la personalidad de su líder espiritual: Francisco Andrés. Aquí se identifican los elementos básicos para lograr una explicación de la personalidad del líder y del movimiento en general a partir del punto de vista religioso-cultural.

Como en toda investigación histórica, en esta, el trabajo de archivo resultó determinante pues de él se desprende su parte medular. El lento y arduo trabajo de archivo siempre brinda frutos, ya que una pequeña referencia lleva a otra y ésta a otra, es como una cadena de pistas que cada vez se hace más grande. El último eslabón que pude agregar fue muy grato, pues arribé a una rica mina de información sobre la vida en la Sierra Gorda colonial, que es completamente desconocida. Se trata del Archivo Histórico de la Párroquia de San Juan Bautista en Victoria (Xichu), Guanaxuato, que hasta ahora permanecía inexplorado en lo que a investigación histórica concierne. Por su extensión temporal y material este archivo aún encierra numerosos y valiosos datos para futuras investigaciones sobre variados temas.

ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PARROQUIA DE SAN JUAN BAUTISTA
DE XICHU (HOY VICTORIA), GTO



Fig. 1. En este archivo existe documentación que contiene rica información relativa a bautizos, defunciones, matrimonios, censos y demás datos acerca de los habitantes de Xichú, desde el siglo XVI al presente.

Fuente: Foto de Gerardo Lara Cisneros.

Durante mis visitas a la Sierra Gorda pude descubrir en ella a una de las regiones más bellas, interesantes y menos conocidas del país. Por paradójico que resulte, al igual que durante la colonia, hoy en día continúa siendo una zona casi virginal en pleno centro de México. De alguna manera, hoy es una especie de "zona de refugio" de la naturaleza, al igual que antes lo fue para los pueblos indios que la habitaron. Desgraciadamente para ellos, su amparo no fue lo suficientemente seguro ya que prácticamente acabaron por extinguirse.

Atravesar la Sierra Gorda es un experiencia mágica, pues le brinda al visitante la posibilidad de asombrarse con sus caprichosas formaciones rocosas, sus profundos voladeros, su extraña vegetación y sus hechizantes parajes donde a veces la tierra parece terminar para unirse con el cielo. El viajero que la recorre fácilmente puede extraviarse en la ilusión de transitar primero por un seco y candente desierto, que lo conducirá a un tupido y frío bosque de coníferas, para luego terminar refugiándose en un frondoso bosque cálido-húmedo.

Transitar por la Sierra Gorda es una actividad de peligro, pues implica el riesgo de quedar atrapado por la magia de sus brumosas cumbres, la sequedad de su aridez y la exhuberancia de su bosque cálido. Pero si además se descubren en ella las huellas de pueblos desaparecidos; la ingenua belleza del barroco de sus misiones; o los secretos ríos, cascadas y cavernas los riesgos de hechizo se hacen superlativos. En ocasiones, el caminante tiene la extraña sensación de ser el primero que pasa por ahí en mucho tiempo, o de contemplar lo nunca antes visto. Al alejarse de ella, se queda la idea de que la Sierra Gorda es hermana de una especie de tiempo estático y de la soledad...

VISTA PANORAMICA DE PINAL DE AMOLES



Fig. 2. Pinal de Amoles es una población que se encuentra en el punto mas alto de la Sierra Gardado Querétaro.

Fuente: *OROGRAFIA, TERRENO DE LA SIERRA GARDADO*; 58.

FALLA DE ORIGEN

CAPITULO I

PROBLEMAS TEORICOS

1.1 NOTAS SOBRE LA HISTORIOGRAFIA RECIENTE

La historiografía de las rebeliones indígenas en el México colonial ha tenido un notable avance en los últimos 25 años. El amplio número de estudios publicados muestran no sólo el vivo interés que existe, sino que el tema debe ser considerado como uno de los prioritarios en la historiografía sobre México.

La historia y la historiografía de los movimientos populares en México (tumultos, motines, sublevaciones, revueltas, rebeliones, insurrecciones o revoluciones) está llena de casos en los que el personaje central del conflicto es alguno de los muchos pueblos indígenas que habitan o habitaron el país. Durante el virreinato no era extraño que los indígenas fueran promotores de algunas de las más importantes sublevaciones en contra del orden establecido. Esta es una de las causas por las que su estudio cobra importancia.

Otra razón importante, ahora dentro del campo historiográfico, es que durante este periodo fue cuando comenzó a generarse un extenso corpus documental sobre el largo y complejo proceso de resistencia indígena contra la dominación colonial y su represión. Al consumarse la Independencia el volumen de esta documentación creció notablemente por los numerosos movimientos populares que se suscitaron en el país durante los siglos XIX y XX, incluyendo la rebelión zapatista de 1994.

Por estas razones, el estudio de las rebeliones indígenas durante la época colonial, puede arrojar alguna luz sobre problemas de tanta trascendencia en la historia nacional como el de la formación de la nacionalidad mexicana o el de la supervivencia de las etnias indígenas hasta el siglo XX. Además, el tema cobra actualidad y cambia de tinte al ser visto a través de la lupa del levantamiento del EZLN.

Tradicionalmente las rebeliones indígenas coloniales han sido estudiadas a partir de la documentación que produjeron. Por ello, las principales fuentes de información para la historia de esta materia han sido los documentos militares, crónicas, y procesos judiciales. «En general, las crónicas y la documentación coloniales constituyen un sistemático legado informativo sobre el mundo indígena y sus formas de resistencia, debido a que el indio daba lugar a todo un corpus legal necesario de administrar y reglamentar» [1].

La utilización y estudio de las fuentes nos depara importantes retos a sortear. Frecuentemente los autores de las fuentes primarias fueron españoles, criollos o ladinos. Comparativamente con el volumen de estas atestaciones, las de los indios son las menos numerosas. La perspectiva del fenómeno se matiza aún más cuando proviene del religioso o el funcionario civil. Por eso, las rebeliones indígenas coloniales llegan hasta el presente a través del anteojo con el que el orden dominante las percibió.

En consecuencia, acceder a la rebelión indígena por medio de las declaraciones, testimonios o documentación emitidas por los propios rebeldes, resulta algo raro y complicado de lograr. Por ello, el mayor problema que el investigador de estos tópicos afronta, probablemente sea la falta de información de los rebeldes sobre ellos mismos.

Desgraciadamente, los documentos que recogen las declaraciones de los indígenas casi nunca expresan libremente los motivos por los que llegaron a la rebeldía. Para acceder a ellos la ayuda de las técnicas antropológicas ha resultado decisiva.

Después del primer acercamiento a las fuentes de información no es difícil percibir los temores y prejuicios que sus autores sienten ante los rebeldes pues de antemano son señalados como "herejes", "paganos", o "blasfemos". Por lo mismo, en muchas ocasiones sus dirigentes fueron calificados como "hechiceros" y "brujos", aunque en ocasiones se les acusó simplemente de ser delincuentes. Despojar la documentación de sus muchos prejuicios y darle un sentido a éstos, es una de las difíciles tareas del historiador. La riqueza de las fuentes a menudo radica en la capacidad que el investigador posea para aprovecharlas; creo que esto se logra dándoles libertad para hablar. Al estudioso corresponde hacer la crítica que propicie el análisis y la reflexión propios del riguroso conocimiento histórico.

La utilización de categorías occidentales para el análisis de problemas relacionados con culturas no occidentales ha demostrado constantemente su eficacia parcial, aunque por el momento parece no haber una alternativa mejor. Por ello, la validez de conceptos de origen occidental que aquí se utilicen puede ser cuestionada en la medida en que las propias sociedades en cuestión estén más o menos "occidentalizadas". Puede decirse que la correcta aplicación de algunos conceptos teóricos como los de rebelión y resistencia entre grupos indígenas están sujetos al grado de aculturación de los pueblos estudiados. Este es uno de los principales problemas teóricos.

Por resistencia se entenderá a todo el amplio proceso ideológico y de acción- de rechazo y supervivencia que los pueblos autóctonos manifestaron contra la cultura y el dominio occidental, desde el apartarse de los españoles y su religión, hasta la aceptación, a veces fingida a veces real, de sus condiciones materiales y culturales.

Con el avance de la penetración cultural, los indígenas incorporaron la religión católica y costumbres españolas a su propia estructura religiosa y manifestaron vivo interés por el cristianismo, pues encontraban semejanzas entre ambas religiones. Tal fue el caso de la imagen de Cristo y la de Huitzilopochtli, o la similitud entre algunos mitos, ritos o costumbres indígenas y cristianos, es decir, que las coincidencias ideológicas y religiosas no fueron pocas.

Pero la aceptación no fue sólo de elementos ideológicos sino también de otros valores económicos, sociopolíticos e ideológicos, reinterpretándolos dentro de su propio molde cultural si ello se revela necesario, sin que esto signifique que deseché la confrontación directa cuando se pretende atacar aquellos valores, logros y actitudes que son a su juicio inalienables. "Aculturación estratégica" le llaman algunos [2]. Este fenómeno se presentó en pueblos con probada capacidad de resistencia cultural, como los mayas. Pero otras veces el proceso de resistencia terminó con la desaparición de las naciones indígenas, tal como sucedió en la Sierra Gorda con jonaces y ximpeces.

En la mayoría de los disturbios populares novohispanos estuvieron implicados individuos, familias, barrios, pueblos y aun naciones indígenas. Por ello, la definición del concepto de rebelión de indios es fundamental, especialmente por la tendencia a usar otros términos como los de insurrección, revuelta, tumulto, sublevación y otros.

Esta discusión es aún objeto de debate entre especialistas. El problema rebasa la esfera semántica, pues implícita o explícitamente arriba a disquisiciones en planos epistemológicos. Tan intrincada controversia ha dado origen a múltiples definiciones. Un buen ejemplo de ello son las posiciones que al respecto mantienen William B. Taylor y Felipe Castro Gutiérrez [3]. El primero de ellos ha apuntado que:

La diferencia entre "rebelión" e "insurrección" es decisiva para poder entender el tipo de [los] actos colectivos que se describen. Ambas son actos políticos violentos, pero las rebeliones son ataques masivos localizados, que generalmente se limitan a restablecer el equilibrio acostumbrado. No presentan nuevas ideas ni una visión de una nueva sociedad. Las insurrecciones, por otra parte, abarcan toda una región, forman parte de una lucha política más generalizada entre los diversos sectores de una sociedad y se encaminan a reorganizar las relaciones entre las comunidades y los poderosos núcleos foráneos [4].

En tanto que para Castro Gutiérrez, el término más adecuado para referirse a los movimientos populares más comunes de la Nueva España debe ser el de "tumulto":

... los tumultos que vemos estallar con mucha frecuencia en comunidades indígenas, barrios urbanos y centros mineros con características reiterativas: son locales, aislados y breves, carentes de organización previa, con un liderazgo improvisado [5].

El mismo Castro Gutiérrez explica: "Taylor las denomina 'rebellions', un término que al menos en el uso habitual del español se acerca más a lo que este autor define como 'insurrecciones'; por esta razón he preferido hablar de 'tumultos' [6].

Para Taylor las "rebeliones" de los pueblos de indios eran una respuesta de las comunidades contra las amenazas a su integridad y equilibrio cotidianos. En la medida que eran respuestas contra ataques concretos y localizados no representaban peligro para el orden imperante, pues incluso buscaron reiteradamente el apoyo del Rey, Virrey, Arzobispo, Obispo o Audiencia como figuras del poder y autoridad. Por su parte, Castro coincide en señalar que los "tumultos" no eran un "síntoma de crisis en las relaciones sociales. Más bien, pueden tenerse como movilizaciones de individuos carentes de acceso a las agencias de mediación... Directa o indirectamente, contribuían a restaurar el orden, corregir motivos de tensión y reafirmar la imagen poderosa y justiciera de las altas autoridades" [7].

En contraposición al término "insurrección" de Taylor, Castro apunta:

... es muy claro que las rebeliones amplias, prolongadas, regionales, que ponían en cuestión la soberanía española y la religión cristiana representaban un serio desafío para la supervivencia del sistema colonial [8].

Para ambos autores los levantamientos indígenas más comunes en la Nueva España fueron contra sus autoridades más inmediatas "civiles o eclesiásticas"; los representantes de los poderes económicos locales "encomenderos, hacendados, comerciantes, etc."; o algún otro enemigo en el plano cotidiano.

Tanto Taylor como Castro coinciden en señalar que este tipo de movimientos no rebasaron los límites inmediatos ni contaron con una planeación previa. Por lo mismo, no cuestionaban el orden imperante ni proponían un modelo alternativo de régimen ya que no impugnaban a las altas jerarquías eclesiásticas y civiles.

Complementariamente, ambos identifican una segunda categoría de movimientos a los que reconocen un mayor potencial organizativo, geográfico y político. A este tipo de movimientos le conceden más posibilidades subversivas contra el orden regional o nacional puesto que sus demandas tienen mayor peso contestatario y propositivo.

Es evidente que la terminología implica una específica concepción del problema. Me parece que las coincidencias de los dos autores mencionados son más que sus divergencias, por ello y sin ánimo de polemizar he optado por emplear los términos motín, sublevación y revuelta como sinónimos para el primer tipo de movimientos casi espontáneos.

Para el segundo caso considero pertinente usar levantamiento, rebelión o insurrección, sobre todo, cuando se trata de movimientos que pretendían un cambio en el orden de cosas imperante y, en algunos casos, también buscaban regresar al orden de cosas previo a la conquista o invertir los roles del poder.

Es importante hacer notar aquí que tanto en el primero como en el segundo tipo de movimientos, los enfrentamientos pudieron adoptar el matiz de un choque cultural y étnico, ya que a menudo se traducía en una lucha de indios contra españoles.

La resistencia ante el dominio colonial, se tradujo pues en ocasiones en una lucha de tintes raciales; en otras caminó por las veredas de la lucha ideológica, manifestada en los enfrentamientos religiosos. La lucha de dominados-dominadores alcanzó altos niveles de complejidad, que en parte dependieron de las características culturales y económicas de los pueblos que en ellas se vieron involucrados. Esto es un factor que debe ser considerado al momento del análisis, sobre todo cuando se tiene entre manos un rico mosaico cultural como el de los pueblos indígenas de México.

En ese mismo tono, es necesario considerar que algunos autores han señalado la necesidad de la consolidación de un dominio efectivo por parte de una fuerza externa para poder hablar de rebeliones o insurrecciones en el sentido que aquí se les concede [9]. Por lo que varios de los enfrentamientos posteriores, a la supuesta conquista de nuevos territorios por los españoles, no caerían en la condición de rebeliones puesto que los indígenas no estaban ni se consideraban dominados.

En México la población indígena está conformada por un amplio número de etnias diferentes, las cuales comparten muchos rasgos pero a la vez manifiestan una importante diversidad cultural. Estas diferencias que se encuentran desde tiempos prehispánicos, pueden separarse, de forma muy general, en dos tipos de vida distintos: el sedentario del centro y sur, y el nómada del centro y norte. La concepción de estas diferencias y sus intermedias resultaron importantes para marcar el carácter de las rebeliones que produjeron [10].

En territorios mesoamericanos y oasisamericanos la presencia de la agricultura, y por consecuencia, la existencia de grupos sedentarios, generó una cultura que giraba alrededor de la posesión y explotación de la tierra; en Aridamérica, la falta de humedad impedía el desarrollo de la agricultura intensiva, y por ende de pueblos sedentarios, por lo que su cultura correspondió a la de los pueblos nómadas o en su caso seminómadas. El caso de los habitantes de la Sierra Gorda probablemente haya sido este último, es decir, pueblos seminómadas o semisedentarios, ya que en ella convivieron ximpeces, jonaces, pames y otomíes. Nómadas unos, sedentarios otros, pero todos de la familia pame-otomí.

Las diferencias físicas y culturales entre Mesoamérica y Aridamérica marcaron ciertas variantes en la forma de resistencia y rebelión que sus habitantes expresaron ante la dominación colonial. La Sierra Gorda queda justo en medio de ambas zonas, es por lo mismo una región de frontera en la que encontramos elementos culturales de pueblos sedentarios y nómadas.

No obstante la manifiesta trascendencia del proceso de resistencia cultural indígena en la historia nacional aún restan diversos aspectos teóricos por aclarar. La posibilidad de aplicar nuevos conceptos como el de los "hombres-dioses" a su análisis abre un importante y rico filón de nuevas interpretaciones.

1.2 ALGUNOS PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN

Muchos son los enfoques con que diferentes especialistas de todo el mundo han abordado el problema de las rebeliones. La amplia gama de interpretaciones a veces nos presenta soluciones contradictorias. Para unos, las rebeliones son el resultado de las malas condiciones de vida de los rebeldes; para otros, los motivos de la rebelión están en las estructuras ideológicas, en especial en el campo de la religión [11].

Las rebeliones en México representan un importante tópico en los estudios de la historia rural y regional del país. El campo mexicano ha visto nacer una enorme cantidad de sublevaciones a lo largo de su historia, razón que ha llevado a John H. Coatsworth a considerar a México como un centro excepcional de rebeliones rurales [12]. En los últimos años se han desarrollado un gran número de investigaciones históricas, sociológicas, antropológicas y etnohistóricas al respecto, motivo por el cual el panorama que de las rebeliones rurales mexicanas tenemos hoy en día es más amplio que el de hace apenas veinte o veinticinco años. Pero a pesar del crecido número de estudios sobre el tema [13], todavía quedan aspectos que no han sido tratados por los especialistas.

La historiografía de las rebeliones indígenas coloniales de México ha transitado ya un largo camino. Sus comienzos se remontan a la época colonial misma, cuando cronistas civiles o eclesiásticos se encargaron de dar noticia de ellas. Hoy en día sus obras constituyen valiosas fuentes de información.

En contraste, para el siglo XIX las fuentes se diversificaron pues tanto prensa como intelectuales y viajeros destinaron parte de sus esfuerzos a describir los numerosos movimientos populares que sacudieron todo el país. Durante el siglo XX, con el triunfo de la Revolución Mexicana y la posterior Reforma Agraria Cardenista, los estudios sobre los conflictos rurales en México tuvieron un nuevo auge. En las décadas de 1950-1970, los trabajos se concretaron a hacer descripción de rebeliones específicas y en regiones muy localizadas. Finalmente, a raíz del movimiento estudiantil de 1968, la insurgencia obrera de 1971-1972 y de la difusión del marxismo en los círculos universitarios, las investigaciones se multiplicaron.

En los últimos años el conocimiento sobre las rebeliones indígenas de México se ha visto notablemente enriquecido con los aportes de otras áreas del conocimiento social y humanístico. La antropología, la etnohistoria, la etnología y por supuesto la historia han generado notables avances en este campo. Sin embargo, puede decirse que el corpus de conocimientos al respecto se ha apoyado en los logros de la historia y la antropología, que a su vez han intercambiado conocimientos, fuentes de información, técnicas de investigación y análisis que han propiciado importantes avances.

El estudio de las rebeliones indígenas coloniales se ha visto favorecido por la documentación existente, puesto que durante el Virreinato ser indio no sólo era una cuestión étnica, sino que representaba una categoría jurídica y tributaria. De ahí que en la documentación fácilmente se nota cuando se trata de ellos, cosa que no sucede con las fuentes del siglo XIX o XX, donde se habla más bien de campesinos que de indios.

Por esta razón, los estudios sobre las rebeliones rurales en México, sobre todo para los dos últimos siglos, nos hablan de movimientos indígenas-campesinos. Tal vez por ello, las escuelas norteamericana y francesa se refieren a las *indian peasant insurrections* y a las *insurrections indiennes paysannes* respectivamente [14].

Como ya se ha apuntado, muchos son los autores que han realizado importantes aportes al estudio de la rebeliones indígenas. Sin embargo, por la temática particular de este trabajo, sólo me detendré en los casos de William B. Taylor, Rodolfo Pastor, Alicia Barabas, Serge Gruzinski y Felipe Castro Gutierrez.

En 1979, William B. Taylor [15], presentó un trabajo fundamental para el conocimiento de las rebeliones indígenas coloniales en México. A partir del enfoque de la antropología funcionalista y de una sólida investigación de archivo, Taylor propone que los incidentes de violencia personal muestran patrones de comportamiento social, a partir de los cuales nuestra percepción de la sociedad novohispana se hace más profunda.

A través del estudio de casos particulares, Taylor llega al análisis del comportamiento de los grupos y establece líneas de conducta social. Plantea que las rebeliones son actos políticos que tienden a restablecer el equilibrio social, es decir, que las relaciones comunitarias al interior de los pueblos se reorganizan y ajustan de acuerdo a las presiones de su ámbito circundante.

Por su parte, Rodolfo Pastor [16] propuso una tipología y periodización de las rebeliones campesinas en México. En él argumenta "falta pues situar la rebelión en su contexto específico, para catalogarla como reacción a circunstancias sociales específicas y como actos que producen nuevas condiciones" [17]. Diferencia las rebeliones de indios de las de los campesinos, y las de éstos de las de otros grupos contestatarios. Marca cómo, a pesar de que en ocasiones los movimientos triunfan, los campesinos o los indígenas que participaron en ellos ven perder la oportunidad de acceder al poder, puesto que sus aliados, casi inevitablemente, se encargan de traicionarlos.

En su trabajo, Pastor se propone "relacionar la evolución de la rebelión con el cambio histórico global", por lo que establece la siguiente periodización para el periodo colonial:

1. *De las guerras de resistencia a las rebeliones restauradoras, 1520-1580.* Plantea que debe llamarse guerra de resistencia a la lucha por la cual los indios rechazan la dominación española que aún no se había impuesto del todo. Consumada la conquista, los indígenas buscaron regresar al orden anterior, pero al mismo tiempo comenzaron a mezclar elementos culturales de ambas fuentes, surgiendo así el sincretismo cultural, especialmente el catolicismo sincrético.
2. *Revoluciones fiscales 1580-1810: cristianismo indígena y régimen sociopolítico.* Es un largo periodo en el que hubo más de un centenar de motines y revueltas "como un tipo de protesta que cabía dentro de los límites de lo aceptable, como un medio de comunicación lícito entre la comunidad agraria y el gobierno virreinal" [18], cuyas principales causas fueron los abusos fiscales de los funcionarios españoles.

Los movimientos se respaldaron en los conceptos que los indígenas tenían de sus propias obligaciones y derechos, así como de la justicia cristiana. Así, el instrumento de dominación que había sido el catolicismo de la conquista deviene -al margen de la iglesia, en circunstancias particulares- un instrumento de la lucha libertaria del indio sometido. El campesino descubre en la religión una fuente de ánimo indispensable y, en la rebelión, esa religiosidad -no exenta de aberraciones- se desarrolla y florece como reserva de fortaleza espiritual. [19].

En 1987 Alicia Barabas [20], siguiendo la línea trazada por Favre desde 1971, propone que los numerosos levantamientos indígenas de México adoptan la forma de milenarismos y mesianismos. Argumenta que la raíz de estas rebeliones está inscrita en el ámbito religioso, que es el que proporciona coherencia y sentido de identidad a los grupos étnicos. Para ella la religión es la expresión más importante de la mentalidad indígena. Sostiene que las rebeliones indígenas coloniales sustentadas en la esfera religiosa, piden la transformación de la sociedad colonial y aspiran a tomar el poder político y social. Buscan, dice, la restauración del pasado indígena. Esto se convierte en la utopía de los indígenas, una utopía sustentada en la fuerza que su religión les infunde.

En 1988, apareció la traducción de un libro de Serge Gruzinski [21] sobre la respuesta indígena ante la dominación española. Apoyándose en la teoría del "hombre-dios" propuesta por Alfredo López Austin [22] para los pueblos del mundo náhuatl prehispánico, Gruzinski hace un novedoso análisis de la personalidad de los líderes indígenas de la resistencia ante el control colonial.

La tesis del "hombre-dios" plantea que en el México prehispánico existió la creencia de que había seres en los que se desarrolló una relación entre dos personas distintas, una humana y otra divina, de la que la primera es portavoz y representante [23]. Estos "hombres-dioses" tenían múltiples funciones, y su origen divino les daba la posibilidad de dirigir a los demás miembros de la comunidad.

La existencia de los "hombres-dios" no se acabó con la conquista española, por el contrario, esta misma sirvió como acicate para el surgimiento de nuevos "hombres-dioses". Según López Austin "cuando la conquista de los europeos dio al traste con las instituciones políticas indígenas y sembró el desconcierto y la desesperanza, fue necesario nuevamente el caudillo emanado en forma espontánea que se echara a cuestras el cargo de dirigir el grupo" [24].

En su texto, Gruzinski, toma la palabra a López Austin y proyecta la existencia de los "hombres-dioses" en el ámbito de la sociedad colonial. Para él, después de la conquista, los indígenas siguieron reproduciendo algunos moldes culturales precortesianos, no obstante vivir en una sociedad dominada por los españoles.

Para este autor la presencia del cristianismo entre las etnias imprimió importantes cambios en la forma del culto, pero no tanto en el fondo del mismo. Al parecer, los arquetipos impuestos por la creencia en el "hombre-dios" se mantuvieron.

Gruzinski de hecho identifica cuatro "hombres-dioses" en la historia del centro de la Nueva España: Andrés Mixcóatl, en 1537; Gregorio Juan, en 1659; Juan Coatl, en 1665; y Antonio Pérez, 1761. Incluso llega a proponer la posibilidad de que Emiliano Zapata, pueda ser considerado como tal [25].

Esta obra presenta un ejemplo de los estudios elaborados a partir de la perspectiva de la larga duración. Todavía más, el concepto de "hombre-dios" mesoamericano puede ser visto como un fenómeno de larga duración, dentro de otro, la resistencia cultural indígena.

Ese mismo año de 1988, se publicaron un par de volúmenes [26] con trabajos sobre diferentes rebeliones rurales en México desde la época prehispánica hasta el siglo XX. La obra es la compilación de los trabajos presentados por investigadores de México y Estados Unidos en dos sesiones de conferencias patrocinadas por el *Social Science Research Council*. En los dos libros compilados por Friedrich Katz, se incluyen trabajos con diferentes enfoques y de investigadores adscritos a varias corrientes de interpretación. Por eso mismo representan un interesante muestrario del estado que en aquel momento guardaban las investigaciones sobre las rebeliones rurales de México. Además, existen importantes planteamientos teóricos en varios de ellos. Los diferentes puntos de vista han sacado a la luz nuevos problemas.

La materia es muy vasta y aun guarda numerosos aspectos oscuros, motivo por el que las investigaciones que se han desarrollado a últimas fechas, en particular para el periodo colonial, contemplan la problemática de la rebelión a partir de nuevas perspectivas [27].

En 1993, Felipe Castro Gutiérrez, presentó un interesante trabajo en el que reflexiona en la relación que guardan las reformas borbónicas, la expulsión de los jesuitas, y los movimientos populares de la Nueva España en 1767, marco en el cual se desarrollaron los acontecimientos descritos en esta tesis. Uno de sus principales planteamientos es el considerar a los tumultos como una forma de escape de las tensiones sociales.

Después de analizar las relaciones de dominación, el papel de la Iglesia y el Estado, así como la política de control social, propone un modelo de la dinámica de las tensiones y conflictos sociales novohispanos. Por ello, aunque parezca contradictorio, con los tumultos el régimen colonial se vio fortalecido, Castro Gutiérrez encuentra en esto una de las razones para explicar la longevidad del orden colonial de la Nueva España.

Desde su punto de vista los movimientos populares de 1767 se enmarcan en una serie de bruscos cambios que vivió la Nueva España durante el siglo XVIII. Representan pues, un caso particular dentro de los movimientos populares novohispanos.

1.3 EL LIDERAZGO DE LAS REBELIONES: EL PRESTIGIO MÁGICO PERSONAL, MESIANISMO, MILENARISMO Y HOMBRES-DIOSES EN LA SOCIEDAD INDÍGENA

El problema del liderazgo de las rebeliones es fundamental en el análisis de los movimientos populares, ya que existe una estrecha relación entre las condiciones en que se generan las rebeliones, el tipo de gente que participa en ellas y el tipo de líderes que las comandan.

A partir de la óptica occidental, en el ámbito indígena la comunidad se presenta como un factor muy importante pues, en cierta medida, la vida individual está supeditada a la vida comunal. Entre los indígenas es fácil encontrar no sólo tierras comunales sino responsabilidades, deudas, decisiones y problemas compartidos. La comunidad es central para el indígena y, por lo mismo, un punto clave por la fortaleza y debilidad que le confieren a las etnias indígenas.

La vida comunal está presente en todos los niveles. En el ámbito político es común que las decisiones sean tomadas no por un individuo sino por un grupo de ancianos o "jefes" de familia; las resoluciones importantes y de trascendencia para la comunidad son tomadas por un grupo que para ese fin se reúne. Pero tampoco actúan de manera totalmente "libre", pues a su vez están supeditados a las reglas o leyes que la misma comunidad ha establecido, o sea, la tradición.

Foco sabemos de la organización política y social de los pueblos que habitaron la Sierra Gorda, sin embargo, tratándose de grupos otomianos, no resulta difícil pensar que compartieron algunas de las características que tuvieron los propios otomies.

Es precisamente por la limitante comunitaria y por la homogeneidad que esto supone que buena parte de la individualidad se diluye. Sin embargo, hay miembros que se separan o alejan de los parámetros establecidos debido a alguna causa o razón considerada "anormal" o "superior" pero que no rompe las reglas establecidas. Dichos individuos pueden poseer un "don" o característica especial, conocer la forma de curar, ver el futuro o el pasado, etc., es decir, tienen algún poder fuera de lo normal. Esta diferencia -buena o mala- les gana un lugar de respeto en la sociedad, la admiración o el temor de los otros miembros de su comunidad, y el prestigio basado en sus poderes "mágicos".

Curanderos, hechiceros, brujos o sacerdotes suelen moverse cerca de estas esferas del "prestigio mágico personal". Algunos de ellos tienen la posibilidad de entrar en contacto con lo sagrado o lo sobrenatural y por eso adoptan una parte de ese poder. Pueden llegar incluso a ser poseionados por ese poder superior y confundir su personalidad con aquella fuerza superior, dando así el paso a lo francamente sobrenatural [28].

Al llegar a este punto, el individuo rebasaba los límites establecidos para el ser humano común y corriente, en ese momento se transformaba en una entidad superior. En los casos en que su poder era aceptado, las reglas quedaban atrás. Entonces el individuo se transformaba en una fuente de poder por sí mismo, y por lo tanto superaba el ámbito humano. De esta forma, rebasaba la vida comunal y excedía sus límites, de hecho se convertía en líder natural y su fuerte individualidad pasaba a ser uno de los ejes de la comunidad.

Algunos han identificado este conjunto de factores como un complejo mesiánico. Sin embargo, para reconocer a un mesías hacen falta tres condiciones:

1. En la historiografía occidental la idea del mesías proviene de Israel, pero sabemos que el fenómeno se presenta en otras regiones sin que ello implique imitación del caso israelí. Ahí surgió como una respuesta a cierto tipo de condiciones, en particular el sometimiento ante otro, el sufrimiento de la persecución y la humillación. En principio para que el fenómeno mesiánico se presente, sería necesario que ese otro pueblo tuviese la misma condición.
2. La existencia de una creencia en un mundo mejor, en un reino que vendrá y en donde el pueblo oprimido podrá ocupar el lugar preeminente que le ha sido negado antes del nacimiento o simple aparición del mesías. Es decir, para la existencia de esta creencia es necesaria la existencia del mesías, quien la materializaría. Este principio está íntimamente ligado con ideas milenaristas.
3. El mesianismo también se puede generar por medio de una situación de *anomia*. Es decir, una posición en la que se van desintegrando los grupos sociales tradicionales; una ausencia de orden y cohesión social, esto es algo tan grave que rebasaría los límites social, económico y político. Algo en lo que ya no hay ningún tipo de orden, inclusive a nivel de lo cotidiano. Este desorden hace posible la aparición de un mesías.

Entre los pueblos mesoamericanos la representación del poder parece remontarse a un arquetipo que data de un tiempo inmemorial, tanto que su origen se pierde entre el mito y la historia. Para ellos el poder es emanado de los dioses, los hombres pueden detentar el poder sólo porque el dios lo ha decidido, y según su concepción no hay mejor forma de manifestación del poder que la que Alfredo López Austin ha denominado como "hombre-dios" [29].

El "hombre-dios" tiene la capacidad de entablar el diálogo con la divinidad y puede prolongarlo o propiciarlo por medio del éxtasis, la posesión o la alucinación. El pacto establecido a través de ese contacto es la fundamentación de su poder. Dios y hombre se mezclan formando una pareja en un solo recipiente, en un individuo; no por eso dejan de ser hombre o dios. No es fácil definir al "hombre-dios", aunque aparentemente se origina cuando "algo" penetra en los hombres y los hace participar de la naturaleza de los dioses. Al parecer, ese "algo" que todos reciben en el momento del parto es más intenso en los hombres-dioses, en su papel de intermediarios y depositarios" [30]. Ese "algo" es la fuerza vital del propio dios, es el fuego divino que da vida al pueblo.

Mientras la fuerza divina los hace "hombres-dioses", estos individuos tienen poder sin límites, pueden ver y cambiar el futuro o el pasado, controlan la naturaleza, pueden curar o matar, etc. Es decir, que mientras son "hombres-dioses", el prestigio mágico personal que acumulan es infinito, pues ellos mismos son la fuente de ese poder.

“Como taumaturgo, concededor de los destinos, brujo de las cosas del agua, productor de tormentas y granizadas, aliado de los vientos y la lluvia, capaz de metamorfosis imprevistas, el hombre-dios puede tener acceso a lo inaccesible, a los lugares sagrados de los dioses...” [31]. Y otra cosa más “como suele ser una imagen de los dioses del agua y, por ende, estar asociado a las sierras, a un simbolismo acuático y agrario, el hombre-dios se retira a las montañas para perder la vida en su seno o, devenido inmortal, alcanzar a los dioses” [32].

Aunque muchos “hombres-dioses” utilizan su poder para vivir en mejores condiciones materiales que el resto de la comunidad, no es extraño encontrar entre el pueblo “hombres-dioses” que viven en condiciones de pobreza o miseria.

Sin embargo, su destino está trazado desde el principio, los “hombres-dioses” están condenados a repetir un arquetipo, no pueden alterar el esquema, y es común que éste señale la muerte por suicidio o por un acto ritual. A pesar de esto se considera que el dios no muere, tan sólo se va; en el mismo sentido, se puede decir que tampoco nace sino que regresa.

Una vez que el poderío mexica estuvo bien consolidado, se buscó acabar con el linaje de los “hombres-dioses” que los gobernaban, pues con la misteriosa muerte de *Chimalpopoca* en 1426, se clausuró la descendencia oficial de los “hombres-dioses”. A partir de entonces los *tlaloani* representaron la institucionalización del poder divino.

7

Con la institucionalización del "hombre-dios", su poder se pulverizó. Sus funciones rituales fueron asumidas por un cuerpo sacerdotal; la muerte ritual fue delegada en prisioneros de guerra que asumían la personalidad del dios efímeramente; y por último, jóvenes estudiantes del *calpulli* eran tratados como "hombre-dios" durante un año, para luego regresar a su sitio como si nunca hubiera pasado nada.

Quando un miembro de la nobleza o algún estudiante del *calpulli*, comenzaba a dar muestras de ser un "hombre-dios" de inmediato era cooptado por el gobierno. A unos se les daban importantes puestos administrativos, a otros se les nombraba parte de la alta jerarquía militar o sacerdotal. La finalidad era acabar de raíz con cualquier aspiración política, la misión era asegurar la permanencia y estabilidad del estado [33].

Conjuntamente a estas medidas se reforzó el poder del *tlaloani*, quien conservó algunas de las atribuciones del "hombre-dios" pero perdió mucho del poder que en un principio le era inherente. A cambio, cedió parte de éste a un linaje real. Así se aseguró la perpetuidad del poder que ya no concentraba un solo individuo.

A pesar de los esfuerzos del estado mexicano para limitar y controlar la importancia de los "hombres-dioses", éstos surgieron incontrolablemente de entre la gente del pueblo, de entre los *macehuales*, sobre todo cuando el hambre o la pobreza se hacían notar. Entonces los "hombres-dioses" se tornaron en un factor subversivo como nunca, pero la represión también creció como nunca.

Bajo condiciones de tensión social, el "hombre-dios" tuvo la oportunidad de erigirse como el vocero de las demandas populares. Entonces podían ser la voz y cabeza del pueblo pues tenían las condiciones para serlo.

El temor del surgimiento de un líder, de un individuo cuyo "prestigio mágico personal" creciera de tal manera que lo llevase a transformarse en un "hombre-dios", condujo al estado mexicano a encarcelar a todo aquel que representara un peligro porque aglutinaba algo de ese poder.

Por eso magos, hechiceros, adivinos, brujos, curanderos y demás fueron encarcelados para evitar el surgimiento de algún peligroso líder subversivo [34]. Para desgracia del tlaloani la represión no logró eliminar el surgimiento de "hombres-dioses" que predecían su caída.

Ante este panorama cabe preguntarse si aun contra la voluntad del tlaloani los "hombres-dioses" proliferaron, ¿no sería posible que bajo condiciones semejantes, pero en pleno régimen colonial, surgieran nuevos "hombres-dioses" igualmente subversivos?. En este mismo tono hay que cuestionarse: ¿es posible pensar en la existencia de un "hombre-dios" para la Sierra Gorda del siglo XVIII...?.

El "prestigio mágico personal" es pues, una forma de ejercer dominio o control sobre la comunidad. La dominación a la que se hace referencia en este trabajo debe entenderse en el mismo sentido que le da Max Weber quien estableció:

Debe entenderse por "dominación"... la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer poder o influjo sobre otros hombres. En el caso concreto esta dominación ("autoridad")... puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia, o sea de interés (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad [35].

Agrega que ningún tipo de dominación "se contenta voluntariamente con tener probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien, todas procuran despertar y fomentar la creencia en su "legitimidad" [36]. Señala además que existen tres tipos de dominación legítima, las cuales son: 1. De carácter racional; 2. De carácter tradicional; 3. De carácter carismático. Y define al carisma como:

... una cualidad ostensible de la personalidad, que coloca al portador por encima de los hombres ordinarios y hace que se le considere y se le trate como a un ser dotado de poderes o virtudes sobrenaturales, sobrehumanos, o por lo menos típicamente excepcionales. Estos son... inaccesibles para la persona común, que no obstante les atribuye origen divino o ejemplar. A cuenta de ellos se trata al hombre como a un conductor [37].

Es importante resaltar este punto pues al parecer muchos de los líderes que encabezaron las rebeliones indígenas ejercieron una dominación de tipo carismático. A veces, su liderazgo "descansa[ba] en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (llamada autoridad carismática)" [38]. Aunque en otros casos las rebeliones fueron encabezadas por descendientes de la antigua nobleza o incluso por funcionarios designados por los propios españoles que reunían:

... la cualidad, que pasa por extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas -o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro-, o como enviados del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder... lo que importa es cómo se valora (por los dominados) carismáticos, por los adeptos [39].

Ateniéndose a estas definiciones de Weber, el "prestigio mágico personal", como condición extraordinaria de un individuo se convierte en una forma de dominación carismática. Pues cuando rebasa las líneas de lo establecido, el individuo se encuentra en posibilidad de dirigir a la comunidad. Sin embargo, su dominio se verá limitado por los valores culturales inherentes al pueblo al que pertenezcan dominador y dominados. A pesar de que el líder carismático domina a su sociedad, al mismo tiempo se debe a esta y por ella tiene sentido su existencia.

El poder que inspira al líder es sancionado y aprobado por sus dominados, ellos reconocen cualidades sobrehumanas en el líder y por ello le siguen. A su vez el líder está en la necesidad de demostrar y justificar los poderes que le son reconocidos. Un líder carismático es, como dice Durkheim, "el grupo encarnado y personificado" [40].

Sin embargo, así como este poder llega -ya sea a través de un proceso, de un tránsito instantáneo o lento, por herencia, o por designación- también puede retirarse y dejar sólo al que antes detentaba el carisma. Por alguna razón el poder puede regresar a sus esferas o lugares habituales y dejar al que lo poseía destruido o incluso en un nivel más bajo que el resto de la comunidad.

Estos fenómenos no son raros entre los indígenas mexicanos, el cambio de personalidad en el individuo frecuentemente va acompañado de ceremonias y ritos particulares. Sacerdotes, curanderos, brujos y personas con alguna característica sobrenatural son propensos a este tipo de transformaciones, aunque también hay casos en los que la gente común y corriente es asaltada por fuerzas superiores.

A menudo, el cambio de personalidad va acompañado de un discurso que violenta el orden establecido. El líder busca un cambio que se encarga de anunciar y promociona como algo verdadero y definitivo ¿milenarismo?, o ¿acaso los líderes indígenas deben ser vistos como mesías? [41]. La discusión gira en torno de la personalidad del líder de la rebelión: prestigio mágico-personal, hombres-dios, dominio carismático o mesías.

CITAS Y NOTAS.

1. Leticia Reina, "Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento", en Historias, No. 17, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, abril-junio de 1987: 39.
2. Mario Humberto Ruz, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en José Alejos García, María del Carmen León Cázares y Mario Humberto Ruz, Del baktún al siglo. Tiempos del colonialismo y resistencia entre los mayas, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 (Regiones).
3. Vid. William B. Taylor, Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (Sección de Obras de Historia): 172-174; y M. Felipe Castro Gutiérrez, Revuelta y rebelión en una sociedad colonial. Los movimientos populares de 1767 en Nueva España, (Tesis de Doctorado en Antropología), México, Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras, 1993: 83-86.
4. Taylor, *op. cit.*: 173.
5. Castro Gutiérrez, Revuelta y rebelión...: 83.
6. *Ibid.*: 84.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*: 85.

9. Rodolfo Pastor, "Rebeliones campesinas en México: 1520-1900: Ensayo de interpretación", en La palabra y el hombre, nueva época, núm. 52, Xalapa, Universidad Veracruzana, octubre-diciembre de 1984: 104.
10. Cfr. María Teresa Huerta Frecciado y Patricia Palacios, Rebeliones indígenas de la época colonial, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976: 8-10; y Friedrich Katz, "Introducción: las revueltas rurales en México", en Friedrich Katz (compilador), Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX, 2 vol., México, Era, 1990 (Problemas de México): vol. 1, 11-13.
11. Se puede encontrar un excelente análisis de las principales y más novedosas corrientes de interpretación teórica sobre los movimientos populares y tensión social en Castro Gutiérrez, Revuelta y rebelión...: 29-99.
12. John H. Coatsworth, "México: ¿centro excepcional de rebeliones rurales?", en Katz, Revuelta, rebelión y revolución...: vol. 1, 27-64.
13. Reina, *op. cit.*: 39-55.
14. *Ibid.*: 40.
15. Taylor, *op. cit.*
16. Pastor, *op. cit.*: 103-120.
17. *Ibid.*: 103.
18. *Ibid.*: 107.
19. *Ibid.*: 108.

20. Alicia M. Barabas, Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México, México, Enlace-Grijalbo, 1987 (Cultura y Sociedad).
21. Serge Gruzinski, El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Instituto Francés de América Latina, 1988 (Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Serie de Historia).
22. Alfredo López Austin, Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl, 2 ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1989 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 15).
23. *Ibid.*: 116.
24. *Ibid.*: 117.
25. Gruzinski, *op. cit.*
26. Katz (compilador), Revolución, rebelión y revolución...
27. Como ejemplo están los trabajos de M. Felipe Castro Gutiérrez, Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1990 (Serie Historia Novohispana: 44); M. Felipe Castro Gutiérrez, Virginia Guedea, José Luis Mirafuentes Galván, Martín González de la Vara, Luis González Rodríguez, María del Carmen León Cázares, Marie Areti Hers, y Eric Van Young en Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1992 (Serie Historia Novohispana: 47); y los trabajos de Alejandro García, León Cázares y Ruiz, en Del Latón al siglo... entre otros.

28. *Vid.* Max Weber, Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva, 2 ed., 7 reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (Sección de Obras de Sociología): 345-411.
29. López Austin, *op. cit.*
30. *Ibid.*: 121.
31. Gruzinski, *op. cit.*: 35.
32. *Ibid.*
33. Para una descripción detallada de este proceso *vid.* López Austin, *op. cit.*, cap. "La historia del hombre-dios": 161-185.
34. *Ibid.*
35. Weber, *op. cit.*: 170.
36. *Ibid.*
37. Max Weber, The Theory of Social and Economic Organization, Nueva York, Oxford University Press, 1947: 358-359. *Apud.* por Reinhard Bendix, Max Weber, Buenos Aires, Argentina, Amarrortu, 1979 (Biblioteca de Sociología): 97, nota 15.
38. Weber, *op. cit.*: 172.
39. *Ibid.*: 193.
40. Emile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life, Nueva York, Free Press, 1965: 241. *Apud.* por Charles Lindholm, Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales, Barcelona, España, Gedisa, 1992 (Grupo: Ciencias Sociales. Subgrupo: Política): 54.
41. *Cfr.* Barabas, *op. cit.*: 93-98; y Castro Gutiérrez, *et. al.*, Organización y liderazgo ...

CAPITULO 2

ANTECEDENTES

2.1 EL ENTORNO FISICO

El objetivo de esta sección del trabajo es proporcionar una descripción general de la región de estudio. No se trata de hacer un tratado exhaustivo del paisaje y condiciones físicas de la zona, es apenas un señalamiento básico que ayude a entender el medio en que se desarrollaron los acontecimientos objeto de este estudio.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA

Sierra Gorda es el nombre con que se conoce a una porción de la Sierra Madre Oriental, cuyos límites aproximados están marcados por el río Xichú al oeste, el río Santa María al norte, el río Quetzalapa al este, y los valles centrales de Querétaro al sur. Su ubicación aproximada es entre los grados 99 y 100 de longitud oeste (meridiano), y los 20 grados 59 minutos y 21 grados 45 minutos de latitud norte (paralelo) (1).

LOCALIZACION GEOGRAFICA DE LA SIERRA GORDA

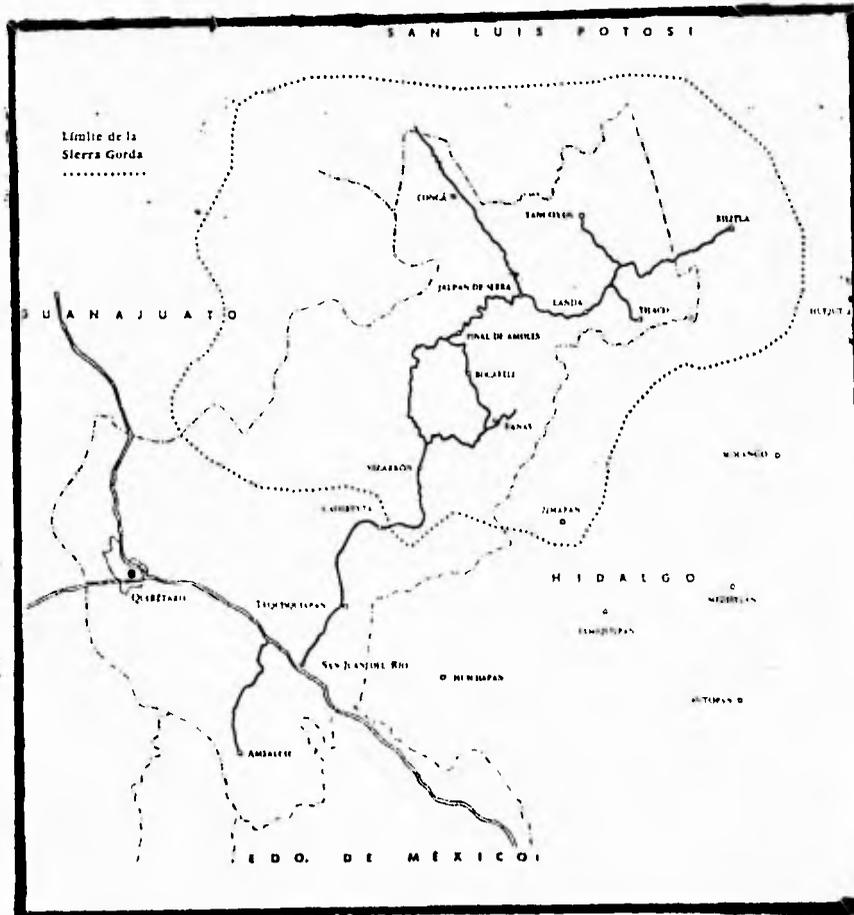


Fig. 4. Los límites geográficos de la Sierra Gorda son difíciles de precisar, pues abarca parte de los territorios de Querétaro, Hidalgo, San Luis Potosí y Guanajuato.

Fuente: Querétaro, rescopos de la Sierra Gorda: 10.



Fig. 4. Entrada de la Sierra Gorda, la Peña de Bernal.

Fuente: La Sierra Gorda una hermosa aventura: 2.

Fig. 5. Vista de la Sierra Gorda desde "El Doctor", en Cadereyta.

Fuente: La Sierra Gorda una hermosa aventura: 11.



Fig. 6. Vista de la Sierra Gorda desde "El Doctor", en Cadereyta.

Fuente: La Sierra Gorda una hermosa aventura: 11.



49

SECRET

Politicamente el territorio de la Sierra Gorda se encuentra distribuido entre los actuales estados de Querétaro -municipios de Amoles, Arroyo Seco, Jalpan, Landa de Matamoros, San Joaquín Ranas, Cadereyta, Peñamiller y Tolimán-; Guanajuato -municipios de Arteaga, Atarjea, Doctor Mora, San José Iturbide, San Luis de la Paz, Santa Catarina, Tierra Blanca, Victoria, y Xichú-; San Luis Potosí -municipios de Aquismon, Lagunillas, Pedro Montoya, Río Verde, San Ciro de Acosta, Santa Catarina, Santa María del Río, Villa de Reyes y Xilitla-; e Hidalgo -municipios de Chapulhuacán, Pacula, Pisufloras, Xacala y Zimapán- [2].

GEOLOGIA

La zona que actualmente ocupa la Sierra Gorda, se encontraba bajo el mar hace entre 400 y 600 millones de años. Luego, entre 350 y 220 millones de años, una gran parte de la región central y noreste de México sufrió levantamientos y plegamientos que hicieron emerger la tierra. A dichos eventos se les atribuye el origen de las primeras montañas del país en su región centro-oriente.

Hace 200 millones de años la región central de la Sierra Madre Oriental quedó de nuevo sumergida, aunque para los 160 millones de años, la Sierra Gorda y áreas vecinas habían vuelto a emerger.

Entre los 140 a 155 millones de años se volvió a cubrir por las aguas, fue entonces cuando se comenzaron a depositar los sedimentos que luego serían las rocas de la formación "Trancas" calizas y lutitas, siendo estas las más antiguas que se localizan en la región.

Hace 120 millones de años se desarrollaron las plataformas del banco El Doctor, y la Valles-San Luis Potosí, luego sufrieron hundimientos, 100 a 70 millones de años, que cambiaron el tipo de depósitos marinos por suelo de tipo arcillo-arenoso. Entre 65 y 40 o 50 millones de años, emergió toda la Sierra Madre Oriental, dando origen a todas las deformaciones, fracturas y fallas que propiciarían lo abrupto de la sierra.

De 10 a 2 millones de años hubo varias erupciones volcánicas, especialmente en la región occidental de la Sierra Gorda, además se depositaron una serie de conglomerados en los principales valles fluviales [3].

Dicha composición geológica permite la formación de cavernas a lo largo de toda la sierra. Cuevas, sótanos, resurideros, fisuras, resurgencias y socavones; la Sociedad Mexicana de Exploraciones Subterráneas ha localizado alrededor de 450.

La Sierra Gorda es un importante centro minero desde épocas prehispánicas cuando se explotaba principalmente el cinabrio. Hoy en día se encuentran importantes yacimientos de minerales metálicos, especialmente mercurio, plata, plomo, cobre, antimonio, estaño y magnesio. Entre los minerales no metálicos contamos los ópalos, mármoles, pizarras y calcitas.

Los estudios edafológicos nos dicen que existe una gran variedad de tipos de suelos, en particular lateritos (arcillosos, rojizos y con rica materia orgánica) y pedregaleros (café-claro, de abundante materia orgánica).

CLIMA

Debido a las grandes diferencias de altitud el clima de la Sierra Gorda presenta marcados contrastes. En las zonas con una altitud menor de 1000 msnm, especialmente dentro de los cañones y los valles, predominan los climas semiseco cálido, cálidos subhúmedos, y semicálidos subhúmedos. Entre los 800 y 1500 msnm predomina el semicálido subhúmedo, que es el más extendido en la región. En las zonas con alturas mayores a 2000 msnm, predominan los climas templados subhúmedos. Entre los 2800 y hasta más de 3000 msnm, también se presentan climas templados subhúmedos, pero más fríos.

En la parte oeste predominan climas secos y semisecos, cálidos y templados. En contraste, en la parte oriente, hay climas muy húmedos, tanto templados en las partes altas, como cálidos en las partes bajas.

Las lluvias van desde los 500 mm hasta los 1500 mm de promedio de precipitación anual. Las zonas de menos lluvias se encuentran en la parte oeste -500 mm-, mientras que van aumentando en tanto nos acercamos a la parte más alta -Pinal y San Joaquín- llegando a los 1000 mm, para luego disminuir a 700-800 mm, y finalmente subir en la parte oriental hasta 1500. Este comportamiento obedece a que la parte este de la Sierra Gorda está mirando a la costa del Golfo de México, y las masas de aire provenientes de él chocan contra las montañas impidiendo el paso de las nubes al interior del país. Las lluvias se presentan durante el verano teniendo su máximo en septiembre, y el mínimo en febrero-marzo.

Las temperaturas medias anuales de la Sierra Gorda, van desde los 14 grados centígrados -en las partes altas-, hasta los 22 grados centígrados -en las partes bajas-. Aunque durante el invierno las zonas altas llegan a registrar temperaturas bajo cero, y durante el verano las partes bajas registran calores de más de 35 grados.

FLORES Y FAUNA

La amplitud de climas hace posible que en la Sierra Gorda se desarrolle una extensa variedad de vida silvestre. Desgraciadamente el abuso en la explotación de estos recursos naturales ha provocado la casi extinción de algunos animales como el venado cola blanca, coyote, jabalí, puma, tejón y tigrillo. Sin embargo, aún es posible encontrar conejo, liebre, ardilla, zorrillo, zorra, cacomixtle, mapache, comadreja, serpientes (cascabel, coralillo y otras), lagartijas e iguanas, además de algunas especies de peces y aves (palomas, tórtolas, huitolas, agachonas, codornices y patos).

La depredación humana ha provocado la sobreexplotación de los recursos madereros en algunas partes de la sierra, aunque todavía es fácil encontrar en las zonas altas pino, cedro y oyamel (bosque de coníferas de follaje perene), encino, capulincillo, quebra-hacha, noble, caoba, fresno, quinámbaro y madroño. En las tierras bajas hoy en día crecen álamos, ahuehuetas, sauces, y otros. En los climas secos y semisecos hay chiquina, savila, nopal, agaves, biznaques, garambullo, mezquite, huizachales, cocotillo y otros más.

Entre los productos frutícolas actualmente hay manzano, peral, durazno y ciruelo en las tierras altas, mientras que en las bajas y a lo largo del cauce de los ríos se produce café, plátano y caña de azúcar. Es frecuente encontrar plantíos de cereales y pastizales alternando con áreas arboladas y a menudo aquellas desplazan a éstas.

En la actualidad, las zonas altas existen rebaños de chivos y borregos, mientras que en la parte oriental de la Sierra Gorda encontramos numerosas cabezas de bien alimentado ganado vacuno. Las zonas de cultivo son escasas pues las pendientes de los cerros no permiten una agricultura intensiva, sobre todo en la zona occidental que es semidesértica; los cultivos más comunes son maíz, frijol y café, además de diversos frutos.

GEOGRAFIA E HIDROGRAFIA

Sierra Gorda es el nombre con el que se conoce desde tiempos coloniales al fragmento de la Sierra Madre Oriental que atraviesa el actual estado de Querétaro, y las zonas adyacentes de Guanajuato, San Luis Potosí e Hidalgo. Al sur se confunde con la sierra de Querétaro, al occidente con la del Zamorano, al norte con la Sierra Madre Oriental -de la que se desprende-, y al oriente se une con la llamada Sierra Alta de Tacualtipán y la Base de Metztlán en el estado de Hidalgo, de hecho todas estas son parte del mismo sistema montañoso aunque se les conozca con diferentes nombres, los cuales a su vez responden a motivos históricos.



Fig. 7. Vista del río Moctezuma o Tangojé.

Fuente: La Sierra Gorda una hermosa aventura: 7.

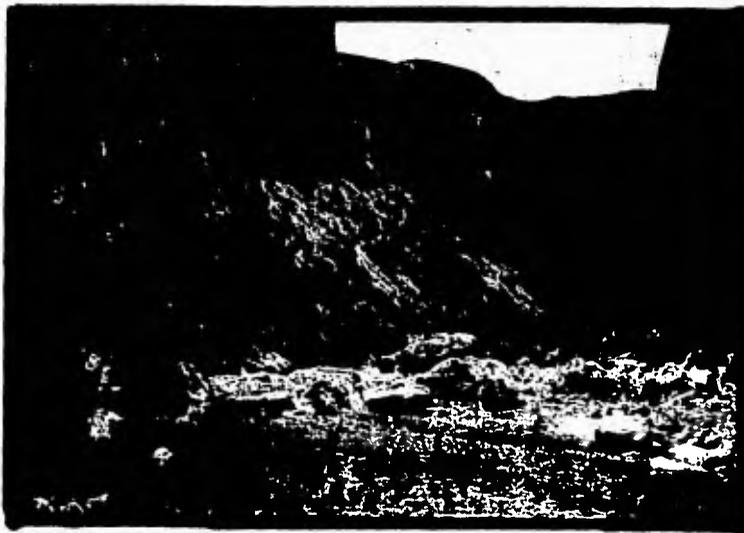


Fig. 8. Vista del río Exteraz, en Peraniiler, Queretaro.

Fuente: La Sierra Gorda una hermosa aventura: 9.

La Sierra Gorda es una región sumamente accidentada, su paisaje se compone de altas montañas, algunas tienen más de 3000 msnm [4], y profundos acantilados, que presentan una vista impresionante ante el espectador. Las cumbres de la parte central de la sierra están casi permanentemente cubiertas de neblina, y ante la vista se presentan como una interminable sucesión de cerros perdida en el horizonte.

La red fluvial está marcada por angosturas y barrancos de gran profundidad, la existencia de ríos por valles o planicies es poco frecuente; sin embargo, al norte encontramos valles intermontanos más amplios y lomerío intermedio como los de Jalpan, Landa, Tilaco y Tres Lagunas. Hacia el noreste el paisaje presenta pequeñas planicies en las cumbres, además de otros valles como Concá, Arroyo Seco, Tancoyol y Zoyalpica.

Los ríos más importantes de la Sierra Gorda son el Moctezuma y el Quetzalapa al oriente, el Santa María Acapulco al norte, y el Xichú al occidente; además, la sierra está cruzada por ríos como el Extoraz, Escanela, Concá, Jalpan, Santa María, Ayutla, y entre los arroyos se puede mencionar la Trinchera, Azogues, Orduña, Agua Fria, Plátano, Barranca, Alayo, Otates, Real, Huastequita, Alpujarras, Acatitlan, Tancuilin y Tangojó entre muchos otros.

Existe un importante número de corrientes subterráneas que cruzan la Sierra por cuevas y cavernas bajo el suelo calizo, éstos forman grandes depósitos que dan origen a numerosos nacimientos u ojos de agua que son la fuente de muchos arroyos que incrementan el cauce de los principales ríos.

Fig. 9. Una de las numerosas cuevas en Cadereyta, Sierra Gorda.

Fuente: La Sierra Gorda una hermosa aventura: 11.



Fig. 10. El Sótano del Barro en Arroyo Seco, tiene una caída libre de 450 m.

Fuente: La Sierra Gorda una hermosa aventura: 3.

FALLA DE ORIGEN

En la zona no existen lagos o lagunas naturales de importancia, aunque en fecha reciente se terminó, sobre el cauce del río Moctezuma, una de las presas más importantes del país en Zimapán, Hidalgo [5]. Además de ésta existe otra pequeña presa en Jalpan, Querétaro.

ESPELEOLOGÍA

La Sierra Gorda es un centro excepcional para el desarrollo y estudio de la espeleología, pues debido a su proceso de formación geológica, y al tipo de suelo y rocas que la forman concentra una gran cantidad de cavidades subterráneas. Desde tiempos prehispánicos estas cavidades han sido centro de atención y fascinación de los hombres. Actualmente, la Sierra Gorda ha sido objeto de múltiples expediciones espeleológicas por parte de diversos grupos de exploradores entre los que destaca el de Carlos Lazcano Sahagún, quien nos la describe así:

La Sierra Gorda es una de las regiones de México privilegiadas en cuanto a número y diversidad de cavidades, varias de ellas destacan a nivel mundial. Desde la profundidades del Sótano de Tilaco, con 649 m, cuyo recorrido requiere permanencias de hasta una semana, hasta el Puente de Dios del Río Jalpan, en donde se sume íntegro dicho río, para aparecer varios kilómetros después, al otro lado de la montaña, por medio de otra gran cavidad, pasando por las fantásticas verticales del Sótano del Barro, y el Sotarito de Anucatlán, y por las inmensas bóvedas del Socavón y del Sótano del Macho Rey.

El mundo subterráneo de la Sierra Gorda es algo extraordinario. Ríos subterráneos, enormes cascadas (las llega a haber hasta de 100 m de caída libre dentro de una cavidad), lagos de maravilloso encanto, bellísimas formaciones calcáreas, además de una numerosa fauna cavernícola que incluye especies ciegas, depigmentadas, y con miembros especiales para colonizar el mundo subterráneo, asimismo, incluye vestigios de nuestro pasado prehispánico. Todo esto hace que las cavidades de la sierra constituyan un mundo fascinante, al cual aún falta mucho por descubrirle [6].

2.2 ¿DE DÓNDE VIENE EL NOMBRE DE SIERRA GORDA?

Según algunos el nombre de Sierra Gorda se debe a la forma de sus cumbres: boludas o llanas mesetas, amén de lo ancho de sus cerros [7]. Según algunos otros el nombre obedece a razones históricas, ya que en diversos documentos coloniales -desde el siglo XVI- se le llama "Cerro Gordon", y por extensión se le llamó así a toda la cadena montañosa a la que pertenece. Dicho cerro es conocido hoy en día como "El Doctor" y mide aproximadamente 20 km de norte a sur y de 5 a 7 km de este a oeste [8]. Por otro lado, la Sierra Gorda guarda verdaderos tesoros naturales en un mundo subterráneo apenas conocido y su diversidad de climas favorece el desarrollo de una gran variedad de especies animales y vegetales pocas veces reunidos en un sola región.

Delimitar el territorio de la Sierra Gorda es tarea complicada, pues entre los diversos autores no existe un consenso con respecto a sus límites [9]. Como señala Lino Gómez Canedo esta imprecisión geográfica es responsable en buena parte de las confusiones que existen todavía sobre la historia de la región,... La acumulación de referencias documentales o librescas, sin colocarlas en el contexto geográfico y cronológico, no hacen más que embrollar una historia ya de por sí bien complicada [10].

2.3 HISTORIA PREHISPANICA

La historia prehispánica de la Sierra Gorda aún nos depara muchas sorpresas, pues a pesar de los trabajos arqueológicos emprendidos en su territorio todavía hay más preguntas que respuestas. Desde la época en que los hispanos arribaron a la zona se tienen noticias de la existencia no sólo de los habitantes sino de los antiguos centros ceremoniales localizados en la sierra. Durante el siglo XIX no fueron pocos los investigadores y viajeros que exploraron y describieron el territorio. De hecho, ya entrado el siglo XX la Sierra Gorda era aún una región de la que se tenían noticias y descripciones pero no había seguridad alguna sobre la historia antigua de sus habitantes. En realidad podemos decir que el estudio sistemático y científico de la zona comienza en la década de los setenta con los trabajos de la arqueóloga Margarita Velasco Mirellas y, posteriormente, otros como los coordinados por Ana María Crespo y Rosa Brambila.

Antes de la investigación arqueológica emprendida por el INAH los conocimientos que de la arqueología de Querétaro se tenían eran realmente escasos. Tradicionalmente se pensaba que este territorio había sido tierra de nómadas, era considerado pues, tierra de bárbaros. Desde el siglo XIX y aún durante las primeras décadas del siglo XX investigadores como Ballesteros, Reyes, Soustelle, Meade, Bancroft, y Noguera [11] habían dejado en claro la existencia de vestigios arqueológicos como los de Ranas y Toluquilla, incluso hasta levantaron planos de algunas construcciones. No obstante estos escritos el pasado prehispánico de la Sierra Gorda era desconocido en su mayor parte, pues se ignoraba la época en que los edificios fueron hechos y hasta se pensaba que tenían funciones militares. En 1939 el trabajo coordinado por Ignacio Marquina recogió la mayor parte de la información conocida hasta entonces y se registraron al menos 27 sitios arqueológicos en el estado de Querétaro [12].

Con el auge de la explotación minera de la sierra en los años 70, se emprendieron trabajos para estudiar el pasado de esta industria en la zona [13]. El resultado de la investigación emprendida -coordinada por Adolphus Langenscheidt- arrojó resultados extraordinarios pues se detectó un gran número de minas de origen prehispánico, algunas con profundidad y tamaño considerables, además se rescató una buena cantidad de material asociado a la explotación minera entre los que destacan la cerámica y los textiles. El análisis de materiales y su fechamiento señaló que estas minas fueron explotadas probablemente desde el preclásico medio hasta el posclásico temprano y están asociadas al comercio, especialmente con Teotihuacan [14].

Los trabajos de Margarita Velasco, aunque poco conocidos, han permitido ampliar el panorama del pasado prehispánico de la sierra; conocimientos que han sido ricamente complementados en fechas recientes por un equipo abocado a estudiar aspectos específicos de la historia serrana en el libro Querétaro prehispánico [15].

En la actualidad sabemos que la Sierra Gorda está poblada desde hace más de 2 500 años, a través de los cuales y por medio de un proceso de adaptación ha creado patrones culturales que no sólo han posibilitado su permanencia en la región sino que le han llevado ha crear un complejo cultural propio. La Sierra Gorda está ubicada en el centro del país y en tiempos prehispánicos constituyó un área de frontera privilegiada, pues colindaba con varias regiones culturales de importancia: la huasteca, el centro de Veracruz, el altiplano central, la porción nororiental del occidente, y la zona de la cultura de Río Verde. La cercanía y contacto con cada una de estas áreas, según se deduce de las evidencias arqueológicas, posiblemente influyó en el desarrollo de la cultura serrana.

Por otro lado, en la sierra debieron convivir pueblos con diferente filiación lingüística y cultural como los pames, ximpeces, jonaces y otomies, al menos durante los siglos XV y XVI, y en periodos anteriores grupos de habla nahua, huasteca, totonaca y otros. La Sierra Gorda desempeñó un importante papel de frontera mesoamericana pues gracias a los restos arqueológicos sabemos que al menos durante el clásico formó parte de Mesoamérica. Al concluir este periodo y retraerse las fronteras, fenómeno acompañado de migraciones masivas, la zona tomó parte de la llamada Mesoamérica meridional [16].

La Sierra Gorda debió ser una de las principales zonas productoras de cinabrio en Mesoamérica [17]. No hay que olvidar que el cinabrio fue uno de los más importantes productos minerales para los pueblos mesoamericanos pues su uso era frecuente en ritos funerarios y ofrendas mortuorias. El uso frecuente de este producto mineral lo llevó a ser uno de los artículos de mayor valor comercial en toda Mesoamérica.

A lo largo del periodo clásico el comercio debió haber sido muy activo, por lo que el número de habitantes en la sierra aumentó. Por fuerza, la obtención y explotación de recursos tuvo que optimizarse, especialmente los mineros. El auge de la explotación minera y del comercio propiciaron el florecimiento de centros ceremoniales y rutas de intercambio comercial, a este periodo es al que pertenecen las construcciones de Ranas y Toluquilla entre otros [18].

Al mismo tiempo que la explotación minera florecía, la agricultura se practicó con mayor intensidad en las partes que la sierra lo permitía. Por desgracia, aún se ignora si en la región existieron sistemas de riego y cultivo intensivos. Es de notar la dificultad misma de practicar la agricultura en una región tan abrupta y accidentada como lo es la Sierra Gorda, por lo que no se descarta la práctica de cultivos de poca monta complementada con el comercio de valles y planicies cercanos.

La caída de los grandes centros del clásico debió provocar el despoblamiento de la zona, pues seguramente el comercio y la demanda de los productos serranos disminuyó. Con esta crisis, la presencia de pueblos cazadores-recolectores en la zona tal vez aumentó.

Probablemente la explotación de los recursos minerales de la sierra nunca se dejó de practicar pero es evidente que sí disminuyó; además los pueblos que la controlaron también debieron cambiar. El arribo de grupos cazadores-recolectores, como pames, ximpeces y jonaces, y su contacto prolongado con grupos sedentarios, como nahuas, otomies, y huastecos debió propiciar un intercambio de elementos culturales logrando así que los nómadas tuvieran un acercamiento a la agricultura y los sedentarios pudieran explotar con mayor éxito el medio. Asimismo, no resulta descabellado afirmar que ambas formas de sobrevivencia cambiaron, pues tal vez los nómadas se semi-sedentarizaron y los sedentarios pudieron explotar mejor el medio.

Debido al entorno geográfico es factible que el proceso de sedentarización de los nómadas nunca se cumpliera del todo, pues la explotación de grandes extensiones de territorio al modo cazador - recolector puede ser más redituable en el ámbito serrano.

Por el tipo de restos arqueológicos se propone que la Sierra Gorda de Querétaro, la parte de la sierra más estudiada, sea dividida en tres subáreas culturales según la influencia que presentan: la de la huasteca, la de Río Verde, y la zona serrana [19]. Aunque diferenciadas, las tres forman un mismo complejo cultural. Los estudios arqueológicos sobre la parte árida de la sierra, o sea el occidente de la Sierra Gorda (oeste de Querétaro y nororiente de Guanajuato) aún están por realizarse [20]. Esto nos obliga a tratar con cuidado el tema, en especial la zona de Michó.

Poco se conoce sobre los pobladores de la Sierra Gorda que en tiempos prehispánicos desarrollaron una importante cultura con una base agrícola-minera-comercial que debió requerir de una organización social y política complejas. Como ya se ha mencionado, es posible que alrededor del siglo XII, este pueblo haya dejado la región en manos de habitantes chichimecas. Pero las posibilidades de conocer a aquellos primitivos pobladores se ven reducidas a la información que militares y religiosos nos han legado, con todos los problemas que esto implica.

Al momento de la conquista los grupos chichimecas que habitaban la Sierra Gorda eran tres: ximpeces, pames y jonaces. Además, se sabe que había asentamientos mexicas, otomies, y huastecos. Aunque Jerónimo de Labrá escribió en el siglo XVIII, su testimonio sobre ellos es importante:

La primera nación que es la de los Ximpeces, es de naturaleza tan dócil que no hay tradición alguna que persuada su conquista, pues cuando entraron a administrarla los religiosos agustinos, la hallaron pacífica y reducida. Esta tenía su situación en el paraje nombrado Puinguía sujetos a la doctrina de Xalpa, que administran dichos religiosos agustinos que la asistían como visita: porque estos Ximpeces habrá como cincuenta y tres años [1687], pidieron ministro aparte, se les proveyó al bachiller Don Guillermo de los Angeles clérigo presbítero por cuya muerte entraron religiosos de Nuestro Padre Santo Domingo a su administración y mudaron la misión del paraje de puinguía al de Ahuacatlán donde hasta hoy se mantiene en su antigua quietud [21].

La imagen que de los ximpeces se presenta es la de un pueblo pacífico, establecido en rancherías junto a las fuentes de agua en los pequeños valles de la sierra. Se les señala como un pueblo que sembraba maíz, frijol, chile, calabaza y jitomate; aunque sin dejar de explotar los recursos del medio. Con la llegada de los españoles aprendieron el manejo del caballo y la crianza de ganado, habitaron la parte más alta de la Sierra Gorda.

De los pames comentaba:

La segunda es la de los Pames, cuya situación fundada por dichos religiosos seráficos y abandonada por el citado año de seiscientos nueve, fue en el paraje nombrado Xiliapa; y la trasplantaron dichos religiosos agustinos al paraje nombrado Pacula, donde hoy se mantiene. Estos dichos Pames son semejantes a los Ximpeces y más aplicados al trabajo y comercio con los españoles y opuestos a los jonaces [22].

Eran el pueblo más numeroso de la sierra y para el momento en que el documento fue redactado (1740), practicaban cotidianamente la agricultura. Se les ha descrito como pacíficos y sumisos, sin embargo participaron en las constantes rebeliones de la Sierra Gorda [23]. Tuvieron casas construidas con zacate o palma; su vestimenta no se diferenció en mucho de la de otros pueblos en Mesoamérica, aunque sus adornos y posesiones materiales en general eran menos numerosas que las de aquellos, probablemente por lo difícil de acumular objetos de esa naturaleza en la sierra.

La religión de los pames tuvo una base astral, centrada en el culto solar, aunque reconocía otros dioses con figuras humanas y de animales, representados en piedra o madera (los *cudoo cajoo*). También tenían otro "que tenía varias piedras azules ensartadas en forma de rosario, y en lugar de cruz un hueso de mano de mono" [24]. Mantenían un grupo sacerdotal (*cajoo*) que hacía de intermediario entre ellos y los dioses, estos *cajoo* guardaban habilidades especiales como el curar a los enfermos. Además según el "Prólogo Historial" de fray Guadalupe Soriano los pames "antiguamente adoraban unos a *Moctezuma*, a cuyo dominio estuvieron sujetos muchos años, venerándole por deidad" [25], el mismo interesante documento describe otras costumbres y rituales pames.

Por último, aunque no sepamos cómo se llamaban a sí mismos, Labra se refería a ellos en los siguientes términos:

La tercera nación es la de los rebeldes indómitos Jonaces, cuyo nombre tiene como oprobio de los Ximpeces y Pames, que les llaman así porque en su idioma quiere decir como caballos. Estos han tenido su habitación desde la Media luna, Extoraz, San Cristóbal, Las Ranas, Maconí, Santa María Cerro Prieto, Las Trincheras, Cerro de San Nicolás, Los Piñones, las Ajuntas, teniendo por centro de su habitación el dicho Cerro Prieto, el de San Nicolás, Las Trincheras y Ajuntas: Parajes inmediatos a este Real de Zimapán; en donde abrigados de la áspera fragosidad se mantenían como en escudo de sus insultos y hostilidades y su veleidosa inconstancia no les

permitía población fija, mudándose de unos a otros parajes y amurallándose siempre en los antedichos. Esta perversa nación es la que ha dado tanto que hacer por su ociosa naturaleza habituada sólo a comer de sudor ajeno, sin disfrutar el suyo aún para su sustento; pues en la repetidas veces que se les han puesto misiones y ministros para su educación no hay ejemplar alguno que dé muestras de alguna aplicación al trabajo para su sustento; engreídos solo en que se les diese por los ministros y jefes todo lo necesario para su mantenimiento, unas veces a costa de la Real hacienda y otras de los Protectores, estando estos y las vecindades con la pensión a contribuir como jornaleros para poder libentar sus caudales de sus licenciosas atrocidades, todo lo cual hará patente la expresión de lo presedido en los pasados y presentes tiempos [26].

Los jonaces dieron constantes problemas a los colonos españoles pues eran prácticamente irreductibles a la vida sedentaria. Su *habitat* natural era la parte más abrupta y árida de la sierra, su medio de vida se concretaba a la caza-recolección y al robo o saqueo de alimentos de otros grupos. Los cronistas los describen como grupos nómadas que siempre andan desnudos cometiendo asaltos o de cacerías. Su organización social se basó en pequeñas bandas o cuadrillas comandadas por un jefe, aunque siempre conservaron la unidad de la nación pues las bandas se ayudaban entre sí. La cohesión del pueblo nunca se perdió.

Los jonaces encabezaron la defensa de la Sierra Gorda ante el avance hispano. Su táctica fue la de la guerrilla y fueron los primeros en ser casi exterminados, en la segunda mitad del siglo XVIII. Tal vez su religión, al igual que la de los pames, incorporó elementos astrales y seguramente también tuvieron sacerdotes que fungieron como intermediarios ante sus fuerzas divinas.

Los pames son un pueblo otomiano, al igual que ximpeces y jonaces aunque también es posible que los dos últimos pertenecieran al mismo tronco racial de los indios aridamericanos. Físicamente se les describe como de estatura media, complexión delgada, piel oscura, pelo negro, con la fuerza y robustez del hombre del campo acostumbrado a trabajar y caminar en la sierra [27].

A juzgar por los topónimos serranos nahuas, otomies y huastecos habitaron partes de la Sierra Gorda (Jalpan, Conca, Tancoyol, Tangojó, Pungingula...). Para el siglo XVI sabemos que los mexicas dominaban un señorío en Oxtipa, mismo que con la conquista pasó a ser una de las numerosas posesiones de Cortés [28]. El número de habitantes de origen nahua en la Sierra Gorda aumentó con la colonización, pues los españoles los llevaron para repoblarla y enfrentarlos contra los pueblos de la sierra.

Los otomies habitan desde antiguo el centro de México, son pacíficos, sedentarios, tienen vastos conocimientos agrícolas y artesanales. Su organización política está basada en señoríos que se van extendiendo o empujando. Tal vez llegaron a la Sierra Gorda empujados por la expansión mexicana, al igual que éstos fueron usados como punta de lanza por los españoles en la colonización de la sierra.

Por último, los huastecos tuvieron presencia en la zona desde épocas muy tempranas, pues al parecer las relaciones entre la Sierra Gorda y la costa se iniciaron desde el siglo V y continúan hasta nuestros días [29].

Las relaciones que sostuvieron entre sí los pueblos que habitaron la Sierra Gorda antes de la conquista aún no han sido estudiadas, y a juzgar por la información de las fuentes es posible que este aspecto se mantenga en la obscuridad permanentemente.

Las investigaciones sobre la historia prehispánica en la Sierra Gorda, aún no han descifrado por completo la organización del trabajo en las minas; ni han dado respuesta a la pregunta de si la agricultura de la sierra fue autosuficiente o en qué medida requirió de un complemento del exterior; saber cómo circulaban los productos al interior de la sierra y con el exterior; conocer si existían puertos de intercambio y quiénes los controlaban; cómo se distribuía el espacio al interior de la sierra; qué tipo de relación se entablaba entre los pueblos que la habitaban; cómo se estructuraba el poder al interior de los pueblos y de las familias; ¿la religión de los pueblos de la sierra compartió elementos con la de los mesoamericanos?, ¿cuáles?; ¿cuáles fueron las rutas de intercambio que entraban y salían de la sierra?; ¿quién las controlaba?; etc. Como se puede apreciar, las lagunas e incógnitas que rodean la historia antigua de la Sierra Gorda son aún muchas, y por desgracia el momento de borrarlas todavía se ve lejano.

2.4 HISTORIA COLONIAL

Durante el virreinato, la Sierra Gorda, conocida también como el Cerro Gordo, era una amplia región sin límites claros. Políticamente su territorio quedaba dentro de la jurisdicción de las Alcaldías Mayores de Cadereyta, San Luis de la Paz y Zimapán, aunque alcanzaba a bordear las fronteras de las de Meztitlán, Querétaro, San Luis Potosí y Valles [30].

Al iniciar la época colonial, Hernán Cortés y Nuño de Guzmán emprendieron la conquista de la huasteca. Con su establecimiento definitivo en esa región, extendieron su jurisdicción a la vertiente oriental de la Sierra Gorda. Desde la Alcaldía Mayor de Santiago de los Valles, en la Provincia de Pánuco, se gobernó la región de Jalpan entre 1537 y la segunda mitad del siglo XVII.

Por el lado occidental, al establecerse en 1552 el corregimiento de Xichú y Puxingúa, el "parteaguas" de la sierra sirvió aproximadamente de límite con el territorio de la Alcaldía Mayor de los Valles, pero ya se contó con una subcabecera política dentro de la misma sierra [31].

Gracias a los descubrimientos de yacimientos minerales en Zacatecas en 1546, y San Luis Potosí en 1573, se inauguró un camino conocido como "la ruta de la plata", que iba desde México hasta aquellos destinos pasando por sitios como Querétaro y Guanajuato [32]. Este camino pronto se convirtió en uno de los más importantes en la Nueva España, e incluso del propio Imperio Español, pues por él transitó buena parte de la plata que enriqueció las arcas reales.

Para lograr el libre tránsito por esta ruta los españoles declararon una guerra a muerte a guameres y guachichiles, para ello fundaron poblaciones, fuentes y presidios militares de frontera, cuya misión era cuidar la seguridad de los viajeros que transportaban abastos y plata. La Sierra Gorda vio desfilar por su occidente y norte a cientos de estos viajeros.

Con el descubrimiento de las minas de plata en San Pedro Escanela, poco antes de 1559 [33], la Sierra Gorda comenzó a experimentar un proceso de "pacificación" e integración regional. En 1612, Escanela ya era Alcaldía Mayor y su territorio se había unido con el del corregimiento de Xichú. Cuando en 1640, se fundó la Villa de Cadereyta, y al crearse en 1650 su Alcaldía Mayor, Escanela quedó integrada a ésta [34]. La Sierra Gorda tuvo además otros importantes centros mineros, en los distritos de Charcas (hoy Doctor Mora) y Zimapán.

La historia religiosa de la Sierra Gorda es tema complicado pues en ella han intervenido diferentes dependencias y sectores de la iglesia. En materia eclesiástica, la mayor parte de la Sierra Gorda estuvo inscrita en la Arquidiócesis de México, aunque una franja occidental quedó al cuidado del Obispado de Michoacán al menos durante los primeros años de vida colonial. Los problemas jurisdiccionales eran uno de los conflictos legales más comunes en la administración religiosa de la sierra.

MAPA COLONIAL DE LA SIERRA GORDA Y COSTA DEL SENO MEXICANO



Fig. 12. Este es el famoso mapa atribuido a Don José de Escandón. Con él, el Conde de la Sierra Gorda buscó extender los límites de esa región, y por consecuencia sus dominios. Esta copia data de 1793, pero el original es de 1755.

Fuente: Archivo General de la Nación.

MAPA COLONIAL DEL CAMINO DE SAN JUAN DEL RIO A SAN LUIS POTOSI

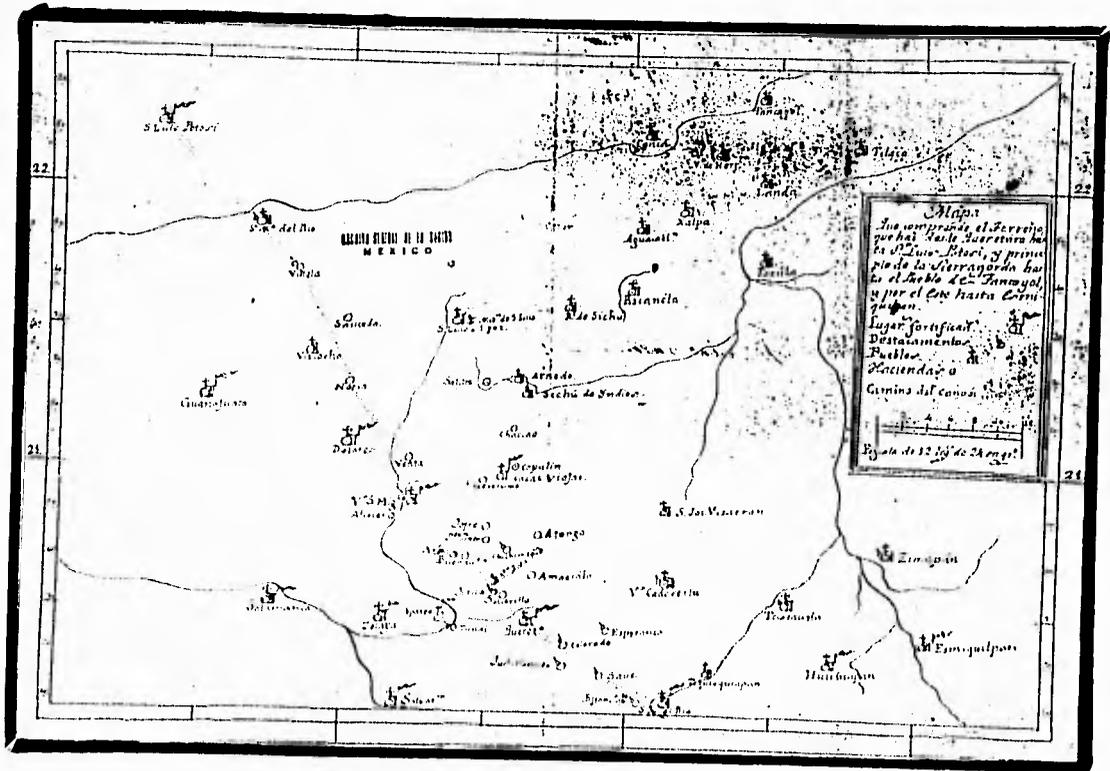


Fig. 13. Este mapa que data de 1819, señala los poblados más importantes entre San Juan del Rio y San Luis Potosi. Al centro, es posible ubicar al pueblo de "Sicha de Indios".

Fuente: Archivo General de la Nación.

MAPA DE LA SIERRA GORDA EN 1740



Fig. 14. Maria Elena Galaviz elaboró este interesante mapa en el que localiza algunos de los sitios más importantes en la historia colonial de la Sierra Gorda. Sin embargo, no señala el pueblo de San Juan Bautista de Xichu de Indios, y en su lugar marca el Real de Minas de Xichu, población más norteña y de menos envergadura que su homónimo.

Fuente: Maria Elena Galaviz, "Descripción...": 134.

Por otro lado, las tres principales órdenes mendicantes participaron en la evangelización de la región desde épocas tempranas. Los franciscanos lo hicieron a través de sus Provincias del Santo Evangelio de México, y de la de San Pedro y San Pablo de Michoacán; sin embargo, para el siglo XVIII los Colegios Apostólicos de Santa Cruz de Querétaro, San Fernando, y de Pachuca tuvieron una labor destacada [35]. Los dominicos a través de su Provincia de Santiago de México [36], y los agustinos penetraron por medio de su Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México [37].

Con las ordenanzas del 4 de diciembre de 1786, las Alcaldías Mayores se transformaron en Partidos y sus Alcaldes Mayores pasaron a ser Subdelegados; además el territorio se organizó por Intendencias. La región de la Sierra Gorda quedó repartida entre las Intendencias de México y Santa Fe de Guanajuato, aunque hubo una importante faja fronteriza con la Intendencia de San Luis Potosí [38].

La Sierra Gorda nunca formó un distrito administrativo por sí misma. Tal vez, el único campo en que la región mantuvo cierta unidad fue en el militar. Es posible que como resultado de las actividades bélicas de los Jerónimo Labra, padre e hijo, y de Don José de Escandón, Conde de la Sierra Gorda, para fines del siglo XVIII (1789), ya se registra la existencia de las Milicias de la Sierra Gorda. Estas contaban con destacamentos en Cadereyta, Huichapan, Río Verde, San Luis de la Paz, Valles y Zimapán [39].

Hoy en día el territorio de la Sierra Gorda sigue dividido políticamente por varios estados, o sea que no conserva más que la unidad que le dan la naturaleza y sus habitantes. A pesar de que durante la mayor parte del tiempo esta región no tuvo un orden político o administrativo propio, existe el antecedente de que a mediados del siglo XIX (1853), después de la Guerra con los Estados Unidos y luego de ser sofocada la rebelión del famoso Eleuterio Quiroz [40], se creó el Territorio de la Sierra Gorda; San Luis de la Paz fue su capital [41]. Sin embargo, después de su efímera existencia, la Sierra Gorda nunca ha recuperado su unidad política.

Más allá de decisiones políticas, la Sierra Gorda ha generado sus propios tiempos y formas culturales. Sin importar a qué estado de la Federación pertenezca, la población de la Sierra Gorda tiene una historia común, y sus tradiciones y elementos culturales conforman la unidad de la cultura serrana. Quizá las diferencias más notables estén dadas por la diversidad de microclimas y de recursos naturales que a su vez aumentan el espectro de actividades imperantes en la región.

Durante buena parte de la época colonial, los indígenas de la Sierra Gorda, en especial los jonaces, fueron considerados irreductibles. Los grupos étnicos más numerosos (pames, jonaces, ximpeces y otomies) participaron en constantes enfrentamientos contra el poder español. Los otomies se adaptaron más o menos rápidamente a la nueva forma de vida, en tanto que los pueblos serranos se resistieron tenazmente a cambiar su forma de vida. Pames y ximpeces poco cedieron ante la constancia de los misioneros, no así los jonaces.

1

Aparentemente, una de las principales causas de la resistencia indígena -al menos inicialmente-, fue el cambio en su forma de vida. Acostumbrados a deambular libremente por las montañas en busca de su alimento, los indígenas resentían fuertemente la reducción en las misiones. A ellos les resultaba difícil acostumbrarse a vivir en un solo sitio -como exigía el orden colonial-, y con mayor razón cuando el alimento escaseaba.

A pesar de la resistencia indígena, la presencia española rindió frutos, pues para el siglo XVIII, la mayor parte de la población indígena estaba relacionada en mayor o menor medida con la agricultura. Muchos de ellos la practicaban constantemente desde antes de la conquista, y otros lo hicieron de forma intermitente. Aún más importante fue que para esas fechas había varias décadas que todos estaban en contacto con evangelizadores y colonos.

El proceso de incorporación de la Sierra Gorda al régimen colonial -al igual que en otras regiones como la península de Baja California [42]- tomó dos rutas principales: las conquistas eclesiástica y militar. Para culminar este proceso, tanto la Corona como los particulares, invirtieron grandes sumas pues veían en la región una fuente de riquezas minerales y naturales.

La conquista no fue sencilla, pues en ella intervinieron cruzados intereses. Es decir, se entabló una cerrada lucha por el espacio vital, lucha que en buena medida retardó su integración al mundo novohispano.

78

75 10 1000 100
10 10 10 10

3

LA CONQUISTA POR LA CRUZ

La historia de la evangelización y poblamiento de la Sierra Gorda es complicada pues en ella participo gran número de personajes con intereses diversos. Además, las jurisdicciones territoriales de pueblos, haciendas y misiones, frecuentemente se entrecruzaban enredando así el problema [43]. Los abundantes conflictos territoriales de la región dejaban al descubierto la lucha a muerte entre encomenderos e indios por el espacio vital; enfrentamientos en los que los misioneros fungieron, como lo hicieron en otras regiones, como mediadores. Esta sórdida lucha hace que algunos aspectos de la historia serrana puedan ser considerados típicos de la historia novohispana.

La evangelización de la Sierra Gorda es uno de los episodios más interesantes en la historia misional, ya que durante gran parte de la vida de la Nueva España se mantuvo como un manchón de "gentilidad" en el centro del virreinato, no obstante su cercanía con ciudades importantes del país como México, Querétaro, San Luis Potosí, Pachuca y otras.

La historia colonial de la Sierra Gorda es un fenómeno harto complicado, singular y común a la vez en la vida de la Nueva España. Por un lado era una región de indios no sometida en el centro del reino, pero a la vez, en ella se experimentaron las nuevas técnicas y métodos para evangelizar las partes más alejadas del virreinato.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

La incorporación de esta región al virreinato se desarrolló a partir de centros poblacionales localizados en sus inmediaciones, entre los que se cuentan Zimapán, Xilitla, San Luis de la Paz, Valles, San Juan del Río, Tequisquiapan, Cadereyta y Querétaro. La importancia de la región se evidencia con la participación que en ella tuvo la iglesia. Durante décadas, las tres órdenes mendicantes que prácticamente evangelizaron todo el país (franciscanos, dominicos, y agustinos), estuvieron presentes en ella tratando de reducir a sus habitantes a la vida sedentaria y a la religión católica.

La coexistencia de estos tres grupos no siempre fue armónica. De hecho en muchos casos significó conflictos legales y querrelas jurisdiccionales. A su vez, su presencia en la Sierra Gorda es tema que se presta para la elaboración de estudios comparativos sobre sus métodos de evangelización y sus respectivos intereses expansionistas, así como de las pugnas y piques entre la trilogía de mendicantes.

Los franciscanos de la Provincia de Michoacán penetraron desde su convento de Tolimán, pues ya en la Relación de Muñoz (1583-84), se habla del convento de San Pedro de Tolimán para evangelizar indios chichimecos. En el siglo XVIII el cronista Espinosa se refiere a aquel convento, al señalar que estaba expuesto a los ataques de los "caribes chichimecas, que en todos tiempos han ocultado sus maldades al abrigo de la Sierra Gorda, y aun hoy día se experimentan insultos" [44]. A comienzos del siglo XVII, fray Lucas de los Ángeles entró desde Micho, evangelizando varios cientos de indios, para luego fundar varias misiones que serían abandonadas al poco tiempo, de las que Leona en 1740, refiere que todavía podían verse sus ruinas [45].

Al parecer hubo más entradas desde Rioverde y Xichú, pues en 1617 fray Juan Bautista de Mollinedo, guardián de Xichú, y su compañero Juan de Cárdenas penetraron hasta Concá, y por el éxito logrado regresaron a fundar la misión de San Juan de Tetla de Cerro Gordo, cabecera de todos los puestos y visitas de la región. Esta fundación fue abandonada y refundada varias veces hasta que en 1748, durante la última campaña contra los jonaces, Don José de Escandón la mandó demoler, junto con varias más de sus contemporáneas. Sin embargo, no se dieron por vencidos y todavía fundaron un puesto más, sujeto a Tolimán, en Peña Millera, ese mismo año.

A mediados del siglo XVI, los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio comenzaron sus entradas a la Sierra Gorda desde los puestos misionales de su custodia de San Salvador de Tampico en la Huasteca, a partir de su convento de Santiago de Valles. Es posible que a partir de 1553 el célebre fray Andrés de Olmos evangelizara la zona de Tancoyol. Para fines de siglo ya habían establecido doctrinas en Tonatico, Jalpan y Jiliapan, y de ahí visitaban las minas de San Pedro Escanela. Algunos de los frailes que participaron en aquellas empresas fueron Joaquín Raudaz, Francisco Valles, Diego Villalón, Diego Ceballos, Francisco de Buendía y Alonso de Formicedo [46].

Desde Tecozautla y Cadereyta se organizaron más entradas, proceso en el que Don Gerónimo de Labra jugó un importante papel, pues junto a fray Francisco de Aguirre y fray Nicolás de Ochoa fundó las misiones de Macohi, Ranas y Deconi; aunque para su desgracia también fueron efímeras. Además se menciona la existencia de otras misiones en San José de Vizarraón, San Juan de Tetla y San Pedro Ilcootitlan [47].

Para mediados del siglo XVIII comenzaría un proceso de renovación en la orden de los hijos de Francisco, pues narian su aparición los colegios de Propaganda de la Fe (Propaganda Fide). El primero de ellos en la Nueva España, que data del siglo XVII, sería el Colegio de Santa Cruz de Querétaro que preparó una nueva generación de misioneros reformados cuya misión fue la de evangelizar con métodos más modernos y eficaces las tierras de indios que aún permanecían insumisos. Poco después se formó el Colegio Apostólico de San Fernando en la ciudad de México, paralelamente, el convento de San Francisco de Pachuca -de franciscanos descalzos- se convirtió en colegio de misioneros. Este cambio sería fundamental para la Nueva España, especialmente para la Sierra Gorda, pues los colegios de México y Pachuca se encargarían de aportar los misioneros para su evangelización "definitiva".

Los misioneros dominicanos fueron acaudillados por el emprendedor provincial de la Provincia de Santiago de México, fray Felipe Galindo. Bajo su batuta los dominicos llegaron a tener 14 centros misionales en la parte centro y meridional de la Sierra Gorda. Entre sus misiones se contaban las de la Nopalera, Vizarrón, Ahuacatlán, Maconí, las Palmas y otras. Su existencia (1686-1858), estuvo plagada de conflictos con los hacendados y mineros, incluso hubo enfrentamientos con los mismos hijos de San Francisco por la posesión y control sobre las misiones. En sus luchas contra los ambiciosos colonos los dominicos sobresalieron, al igual que en el Caribe, por su incansable defensa de los derechos de los indios (28).

MISIONES DOMINICANAS EN LA SIERRA GORDA

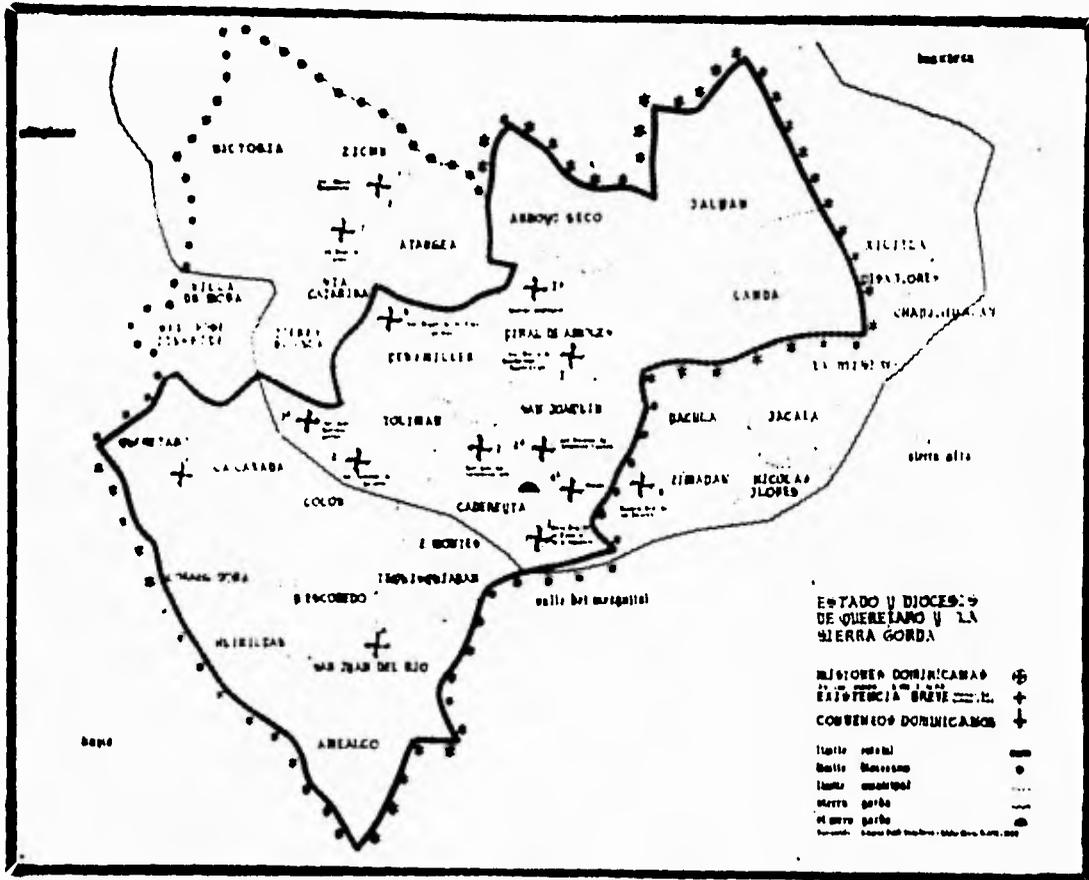


Fig. 19. La Orden de Predicadores llegó a establecer un importante número de fundaciones por toda la Sierra Gorda, aquí se muestra que su distribución realmente abarca las partes sur, centro y occidente de la región.

Fuente: Esteban Arroyo. LAS DIOCESIS DOMINICANAS... 195.

La Orden de Predicadores conto en sus filas con destacados misioneros, como fray Luis de Guzmán, quien llegó a reunir en su persona los poderes de «Teniente de Capitán General» con la finalidad de enmendar en algo los nocivos efectos de los colonos entre la población indígena. A los dominicos les tocó lidiar con los «remedios» del visitador Francisco Zaraza a principios del siglo XVIII. De estos enfrentamientos y de la poco inteligente campaña de Zaraza se desprendió la decadencia de las misiones dominicanas.

Los dominicos colaboraron con los Labra para pacificar y reducir a los indios jonaces, cosa que no se logró sino prácticamente con su extinción después de las sangrientas campañas militares de Zaraza, Ardilas y Escandón. Finalmente, las misiones de los hijos de Santo Domingo de Guzmán fueron pasando al clero secular y en algunos casos fueron objeto de la exclaustración en tiempos de la Reforma.

Por su parte, los agustinos entraron en la Sierra Gorda desde épocas muy tempranas, pues aprovecharon su presencia en la Huasteca y la Sierra Alta para penetrar por la vertiente oriental aparentemente antes de 1540. Es posible que hombres tan destacados como fray Alonso de la Veracruz, evangelizador itinerante, fray Antonio de la Roa y fray Cornelio Eye, evangelizadores de la Sierra Alta, hayan entrado en la Sierra Gorda para predicar el evangelio entre sus habitantes. La presencia de los agustinos no es de extrañar pues muy cerca contaban con su convento de Xilitla, desde el cual podían coordinar la «conquista espiritual» de aquella región.

MISIONES AGUSTINAS EN LA SIERRA GORDA

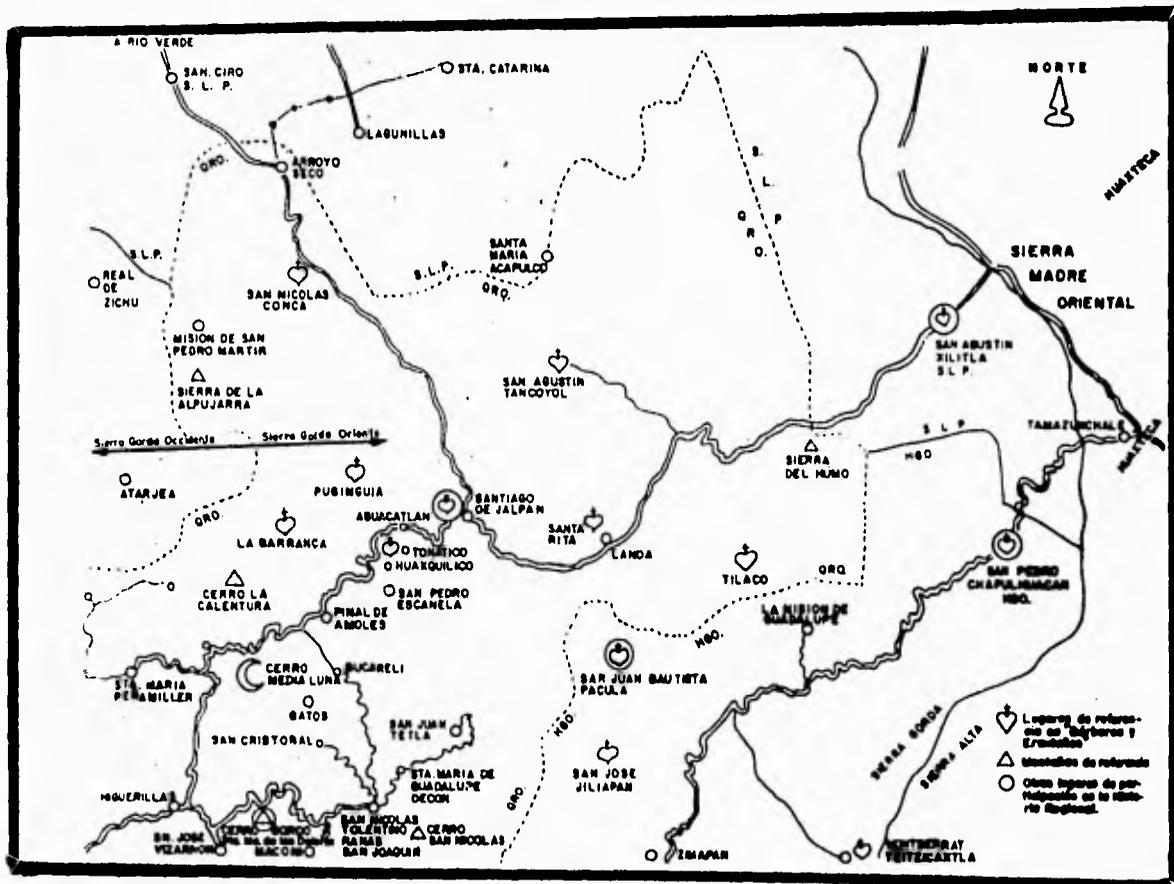


Fig. 16. Los frailes agustinos se establecieron desde fechas muy tempranas en el nororiente de la Sierra Gorda, pues penetraron en ella a partir de sus fundaciones en la Sierra Alta de Hidalgo. Fuente: Jesús León, *Zonas de ermitaños...*: 449.

A pesar de los éxitos iniciales su labor se vio opacada por las constantes rebeliones de indios, como la que en 1577 destruyó las fundaciones de Jalpan y Xilitla, arrasando con franciscanos y agustinos por igual. Sin embargo, las rebeliones no amedrentaban a los misioneros y estos últimos llegaron a tener fundaciones en Jalpan, Landa, Tilaco, Conca, Punguingia, Pacula, Jiliapan, Tzitzicaxtia y Capulhuacan [49]. Estancias que se irían perdiendo por diversas causas, unas a manos de Escandón -que las entregó a los franciscanos-, otras por la secularización, y las últimas por la exclaustración de la Reforma en 1859.

La evangelización de la sierra no fue tarea sencilla, pues a la reticencia inicial de los indios para aceptar una nueva religión se sumaban los conflictos entre las órdenes religiosas que se disputaban el control de los territorios.

El control de las misiones significaba para el clero regular no sólo el éxito religioso, sino además, una importante fuente de ingresos tanto por los sínodos que la corona se comprometía a asignar a cada religioso, como por los beneficios que pudieran obtener del trabajo de los indios y de la explotación de los recursos naturales.

La evangelización requería de más tiempo del que los colonos estaban dispuestos a esperar. A menudo se establecieron haciendas y obrajes en tierras que los indígenas acostumbraban explotar, y que por lo tanto consideraban de su propiedad. La fundación de minas y sus beneficios fueron otra causa por la que los indios se vieron desplazados de sus territorios. Es decir que paralelamente a la evangelización corrió el proceso de despojo y resistencia indígena.

LA CONQUISTA POR LA ESPADA

En el terreno militar, las actividades que se desarrollaron en la Sierra Gorda fueron múltiples y variadas. Sin embargo, todas tuvieron el mismo objetivo: sostener el nuevo orden colonial originado con la conquista de México-Tenochtitlan. El amplio número de enfrentamientos entre indígenas y españoles en la región es representativo del complicado proceso de "pacificación".

Algunos de los más connotados choques en la Sierra Gorda se presentaron por la presión y hostilidad que los hacendados, y colonos en general, manifestaron en contra de las comunidades asentadas en las congregas misionales. En la documentación es fácil encontrar expedientes relativos a la lucha que las misiones entablaron contra hacendados y militares (que a menudo eran los mismos), porque querían despojar a las misiones de sus tierras. En contraste, los alegatos de los colonos aducían que eran las misiones las que se habían apropiado de terrenos que originalmente les pertenecían a ellos.

A juzgar por los expedientes de conflictos de tierras, podría decirse que la ambición manifiesta en muchos de los colonos les llevó a hostigar a los indios, e incluso azuzarlos para provocar su levantamiento y tal vez aprovechar la ocasión para esclavizarlos o exterminarlos. La pacificación de la Sierra Gorda, tuvo en el siglo XVIII su más agitada centuria, y sus más importantes enfrentamientos se registraron en 1703-04, 1713-14, 1735-38, 1740, 1744-48, 1767, y 1794.

CAMINO ENTRE MEXICO Y ZACATECAS: LA RUTA DE LA PLATA

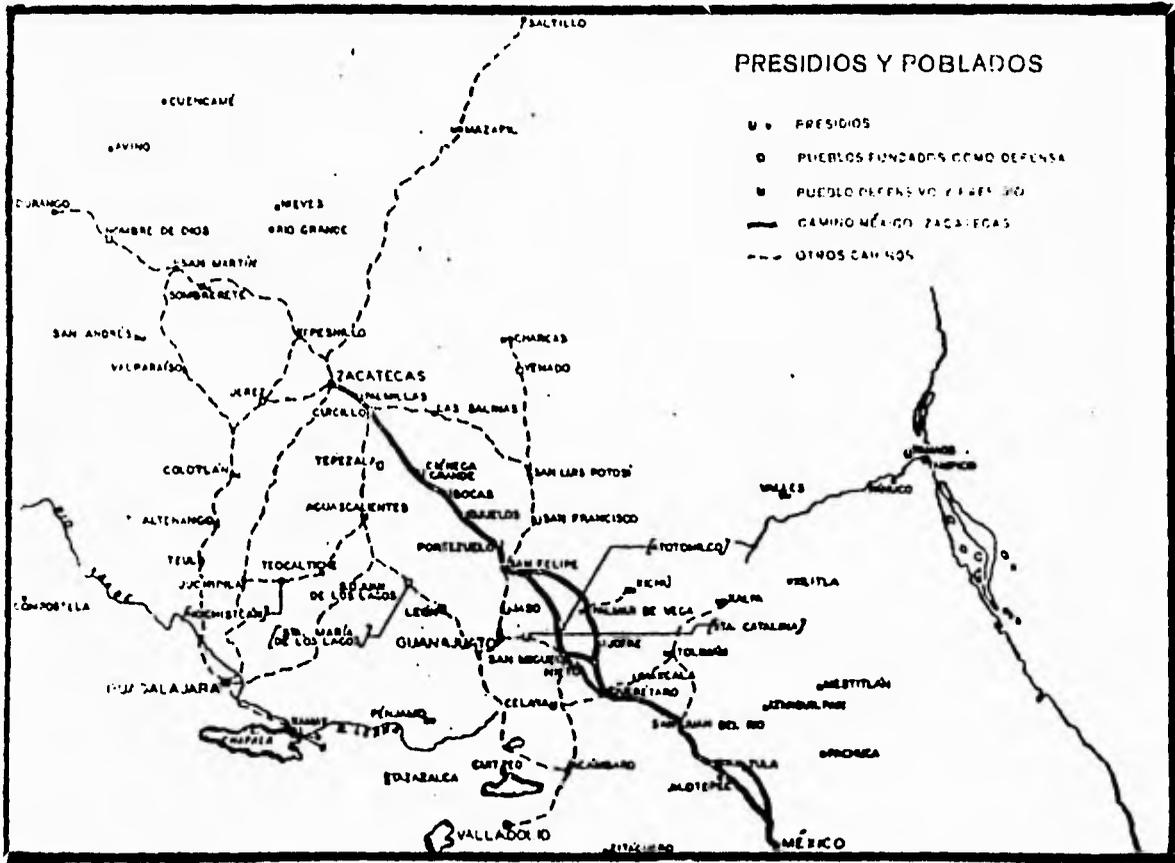


Fig. 17. A lo largo del camino que conducía los metales de los importantes centros mineros a la Ciudad de Mexico, fue necesario establecer fundaciones militares y civiles para ammorar o por lo menos amortiguar los ataques de indios y bandidos. Los poblados por los que dicha ruta pasaba prosperaron gracias al comercio. Pese a no tener minas, Xichu se ubico muy cerca de esta ruta. Fuente: Phillip Powell, *La guerra en el noroeste...* 117.

Hasta antes del establecimiento definitivo de las misiones de los Colegios de San Francisco de Pachuca y San Fernando de México en 1744 -cuando caminaron junto a las milicias de Escandón-, era común que los indios reducidos en congregas misionales huyeran y se refugiaran en la sierra. Los motivos que alegaban eran la rigidez de la disciplina en las misiones o la falta de alimentos.

Para mantener el orden colonial en estos territorios se crearon los cargos de "Capitanes de Frontera", cuya función era sostener la paz en los territorios a ellos encomendados, lo que en esa época significaba mantener a raya a los indios.

En la historia de la Sierra Gorda hubo varios Capitanes de Frontera célebres como Luis de Carbajal y de la Cueva (siglo XVI); en los siglos XVII y XVIII, los Gerónimos Labra (padre e hijo), Francisco Cárdenas, Gabriel Guerrero y Ardila, Francisco de Zaraza, y varios más. Algunos de ellos fueron formalmente "Protectores de Indios" por la Corona, y a menudo se hicieron célebres por la crueldad de sus castigos a los "insultos" de las bandas de indios insumisos. Sus drásticos métodos de pacificación vieron la excepción en el caso de los Labra, padre e hijo, quienes se preocuparon por lograr la paz a través de procedimientos más humanitarios.

Uno de los capitanes más crueles fue precisamente uno de origen indígena Francisco de Cárdenas, quien proponía un sistemático etnocidio como forma de pacificación (50). Pareciera que su condición de indígena exacerbó su crueldad para con los de su pueblo. Su participación generó una serie de protestas como las que el agustino fray Joseph de Arellano, dirigió al Virrey:

Por hallarnos todos los ministros misioneros de esta Sierra Gorda que actualmente estamos entendiendo en la conversión y reduccion de estos miserables bárbaros tan vejados y oprimidos de Francisco de Cárdenas, indio de la misma nación, que a maña y diligencia, cohechos y regalos consiguió el ser capitán auxiliar de esta Sierra Gorda, por los particulares intereses que de ello se le siguen, como es el que le sirvan (con todo apremio) estos miserables bárbaros sin estipendio ni paga. por cuya razón se halla hoy toda la tierra despoblada, destruida y asolada y huyendo los indios a los montes de temor de estas tiranías y de muchas más que a vuestra excelencia no refiero por no molestarle [51].

La cita anterior es una buena muestra de los conflictos que la ambición de los Capitanes de Frontera propiciaban para alcanzar la evangelización, pues como resultado de su acción los indios huían a las montañas. También es interesante notar que los intereses de los militares se antepusieron ante todo, aun ante los que da la identidad étnica.

Los presidios militares se fundaron en sitios estratégicos, además a menudo los destacamentos militares se establecieron cerca de las misiones, lo que no en pocas ocasiones provocó conflictos por la posesión de las tierras de las comunidades indígenas.

También existieron las colonias militares, que se organizaron como recompensa por los servicios prestados al Rey, y al mismo tiempo funcionaron como centros de protección regional [52]. Ejemplos de ellas fueron San José de Vizarrón, la Peña Millera y el Saucillo.

Las colonias militares fueron creación de Don José de Escandón, como resultado de su experiencia en la colonización del Nuevo Santander, donde estableció el sistema de "poblaciones dueles", de las que hablaremos más adelante. Como experiencia militar se puede decir que el periodo de las expediciones de Escandón, marcó la última etapa en la que hubo presencia militar generalizada en la Sierra Gorda mientras formó parte de la Nueva España.

Por otro lado, el avance colonizador fue constante aunque siempre estuvo acompañado de conflictos y problemas. Este proceso hizo visibles el choque de intereses que mantenían entre sí los diferentes grupos. La ambición territorial y el afán por explotar los recursos naturales y humanos fueron el común denominador.

Unas veces fue el visitador Francisco Zaraza, otras el contador Javier Guerrero y Ardila los encargados de pacificar la Sierra Gorda, para poner su territorio en posibilidad de ser explotado fácilmente por los españoles, sus batallas con los jonaces han quedado como testimonio de lo complicado del proceso de incorporación de la Sierra Gorda a la vida colonial. El primero murió en su intento por exterminar a los indios no obstante lo "infalible de su plan".

Guerrero Ardila tomó experiencia de su predecesor y corrió con mejor suerte, especialmente gracias a la colaboración de Gerónimo de Labra el mozo, pero a pesar de su éxito momentáneo las rebeliones no tardaron en presentarse de nuevo.

A juzgar por los hechos, los Capitanes de Fronteras y los Protectores de Indios constantemente se encargaron de arruinar las congregas misionales que los frailes de las tres órdenes habían levantado con tantos esfuerzos, pues gracias a sus abusos contra los indios y a su ambición territorial, que motivaba constantes despojos de tierras, los indios se sublevaron en forma permanente.

Fueron los Gerónimo Labra padre e hijo, a quienes cupo el mérito de haber logrado periodos de "pacificación" de las tribus chichimecas jonaces a través de métodos más humanitarios. Gerónimo de Labra el viejo, ganó fama de eficaz pacificador, pero fue su hijo el que logró concertar un acuerdo de "Paz en Maconí" el 2 de marzo de 1715.

Gerónimo de Labra el joven, prácticamente se crio entre chichimecos pues desde pequeño convivió con ellos, aprendió su lengua y conoció con detalle la geografía de la Sierra Gorda. Utilizó todos sus conocimientos para lograr la mencionada paz, por medio de la cual los jonaces se comprometían a no rebelarse, pero a condición de "...vivir en la sierra su libertad, sin obediencia, sin rey ni leyes..." [53], o sea una paz muy frágil y relativa. La prueba de ello pronto se manifestó en los constantes levantamientos indígenas.

Todo lo anterior hace de la Sierra Gorda un espléndido campo para el estudio del brusco choque entre conquistados y conquistadores y a la vez entre civiles y clero. La historia de la región retrata bien el complicado proceso de conquista y colonización de nuevos territorios. Al respecto, Lino Gómez Canedo nos señala:

...En todos los contornos de la Sierra fueron adquiriendo los colonos intereses económicos muy considerables, ya de carácter agrícola-ganadero, ya de carácter minero. Esto les obligaba a buscar con empeño la mano de obra indígena, y con tal objeto estaban siempre dispuestos a favorecer los proyectos de reducciones y misiones. Los fines puramente espirituales quedaban generalmente en segundo lugar... y cuando los objetivos económicos y los objetivos misionales entraban de alguna manera en conflicto o no armonizaban, el apoyo de los colonos a las misiones solía evaporarse [54].

La larga historia de las rebeliones indígenas en la Sierra Gorda tendrá en las campañas de pacificación del Coronel Escandón su momento culminante. Sin embargo, el clima bélico que la rodeó durante prácticamente todo el tiempo en que formó parte de la Nueva España, no se desvaneció ni aún después de consumada la independencia.

CITAS Y NOTAS

1. *Cfr.* cuadro de ubicación geográfica de Jaime Nieto Ramírez. Desarrollo rural en Querétaro, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988: 18-19.
2. *Vid.* Los municipios de Hidalgo, Pachuca. Gobierno del Estado de Hidalgo - Secretaría de Gobernación, 1988 (Enciclopedia de los Municipios de México); Los municipios de Guanajuato, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato - Secretaría de Gobernación, 1988 (Enciclopedia de los Municipios de México); Los municipios de Querétaro, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro - Secretaría de Gobernación, 1987 (Enciclopedia de los Municipios de México); y Los municipios de San Luis Potosí, San Luis Potosí, Gobierno del Estado de San Luis Potosí - Secretaría de Gobernación, 1988 (Enciclopedia de los Municipios de México).
3. En lo que respecta a la información sobre la geología de la Sierra Gorda he seguido la señalado por Carlos Lazcano Sahagún, Las cavernas de la Sierra Gorda, 2 vol., Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro - Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología - Sociedad Mexicana de Exploraciones Subterráneas, 1986. Vol. I: 19-20.
4. *Cfr.* cuadros de alturas de la Sierra Gorda Queretana, en Nieto, *op. cit.*: 32-34.
5. Esta presa se alimenta de aguas "negras" del DF, y aguas "blancas" del río Moctezuma, propiciando así un depósito de aguas "grises".
6. Lazcano Sahagún, *op. cit.*: 1, 29.

7. Vid. Querétaro anhelos libertarios sobre caprichos geográficos. Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro. 1980: 40.
8. Jaime Nieto Ramirez. Los habitantes de la Sierra Gorda, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro. 1984: 11.
9. Vid. las obras de Esteban Arroyo. Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro, México. Universidad Autónoma de Querétaro, 1987; María Elena Galaviz de Capdevielle, "Descripción y pacificación de la Sierra Gorda". en Estudios de Historia Novohispana, vol. IV, México. Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1971; Lino Gómez Canedo, Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976 (Colección Ortega-Falkowska, 2); Monique Gustin, El parroco en la Sierra Gorda. Misiones franciscanas en el estado de Querétaro. siglo XVIII, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969 (Colección Divulgación. Serie: Testimonios); Héctor Samperio Gutiérrez, "Región centro-norte: la Sierra Gorda". en José Sánchez Cortés, Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro, 2 vol., Querétaro, Juan Pablos Editor - Gobierno del Estado de Querétaro - Universidad Autónoma de Querétaro - Centro de Estudios Históricos del Agranismo en México, 1989. Vol. 1: 295-446; J. Jesús Solís de la Torre. Barbaros y ermitaños. Chichimecos y aguatinos en la Sierra Gorda, siglos: XVI, XVII y XVIII (SLF. Hidalgo y Querétaro), México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1983; entre otros autores enlistados en las fuentes de información.

10. Gómez Canedo, *op. cit.*: 17.
11. Bartolomé Ballesteros. "La ciudad de Renas": Hubert W. Bancroft, Native Races of the States of North America; Mariano Balcena "Memoria presentada al señor don Blas Balcárcel..."; Joaquín Meade. "La huasteca queretana"; Eduardo Noguera Viaje de exploración... y "Vestigios su cultura teotihuacana en Querétaro"; José María Reyes, "Breve reseña histórica de la emigración...", *apud.* por Alberto J. Herrera Muñoz y Jorge A. Quiroz Moreno, "Historiografía de la investigación arqueológica de la Sierra Gorda de Querétaro", en Ana María Crespo y Rosa Brambila (coordinadoras), Querétaro prehispánico, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991 (Colección Científica. Serie Arqueología): 285-306.
12. Ignacio Marquina, Atlas arqueológico de la República Mexicana, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1939. Es de notar que Marquina es el primero en usar una terminología moderna (basamentos, cornisas, taludes, juegos de pelota, etc.) para describir los sitios estudiados.
13. Los trabajos que sobre minería prehispánica en la Sierra Gorda existen son varios pero hay que resaltar el coordinado por Adolphus Langenscheidt, Minería prehispánica en la Sierra Gorda de Querétaro, México, Secretaría del Patrimonio Nacional: Consejo de Recursos Naturales No Renovables, 1970.

14. *Ibid.*: sobre los fechamientos es importante considerar cinco fechas de radiocarbono cuyas fechas oscilan entre el 15 dC. hasta el 550 dC. Asimismo, las características estilísticas de la cerámica recolectada van del III o IV aC al X u XI dC. Por lo que toca a las filiaciones culturales de la misma son la Huasteca, el centro de Veracruz, y el altiplano central especialmente Teotihuacan y Tula.
15. Vid, Margarita Velasco Miralles, "Algunos asentamientos prehispánicos en la Sierra Gorda", en Problemas del desarrollo histórico de Querétaro, 1531-1981, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981; "La Sierra Gorda de Querétaro", en Universidad, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1982-83; y "La arqueología en Querétaro", en Leopoldo García Mora, *et al.* La antropología en el Occidente, el Bajío, la Huasteca y el Oriente de México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988 (La antropología en México: panorama histórico: 13); y los trabajos incluidos en Ana María Crespo y Rosa Brambila (coordinadoras), *op. cit.*
16. Beatriz Braniff, "Oscilación de la frontera septentrional mesoamericana", en Betty Bell (editor), The Archaeology of West Mexico, Amijo, Jalisco, Sociedad de Estudios Avanzados de Occidente de México, 1974.
17. Langensheidt, *op. cit.*
18. Vid. Velasco Miralles, "La Sierra Gorda de Querétaro".
19. *Ibid.*

20. Existen trabajos que tocan esta zona pero no son de corte arqueológico sino antropológico o lingüístico; por ejemplo, los trabajos de Jaques Soustelle, *op. cit.*, y Leopoldo Valiñas "La lingüística en Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí", en García Mora, et. al., *op. cit.*
21. Gerónimo de Labra, "Manifiesto de lo presedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda, distante de la Ciudad de México 35 leguas", en Nieto Ramírez, Los habitantes de la Sierra Gorda: 53.
22. *Ibid.*
23. Dominique Chemin, "Los pames y la Guerra Chichimeca", en Sierra Gorda: pasado y presente, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Colección Cuarta de Forros: 6): 57-70.
24. Fray Juan Guadalupe Soriano, "Prologo historial", en Héctor Samerico Gutiérrez, "Misiones del Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán", en Historiografía hidalguense II. Memoria del II Simposio celebrado en Pachuca, Hidalgo, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1978 (Anuario de la Revista Tectlalpan, 1978): 150.
25. *Ibid.*: 149.
26. Labra, *op. cit.*: 53-55.
27. Nieto Ramírez, Los habitantes...: 16.
28. Peter Gerhard, Geografía histórica de Nueva España, 1517-1621, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982 (Espacio Tiempo: 171-267).

29. Niato Ramírez, Los habitantes...: 21.
30. Gerhard, *op. cit.*: 53-65, 72, 188-192, 270-282, 298-244, 363-367.
31. Hector Samperio Gutiérrez, "Región centro norte...": 329.
32. *Cfr.* Aurelio de los Reyes, Los caminos de la plata, Universidad Iberoamericana, 1990; y Philip W. Powell, La guerra chichimeca (1550-1600), México, Fondo de Cultura Económica - Secretaría de Educación Pública, 1984 (Lecturas Mexicanas: 52).
33. Archivo General de la Nación, General de partes, vol. V: 45v.
34. Samperio, "Región centro-norte...": 329.
35. La labor evangelizadora de los franciscanos en la Sierra Gorda novohispana ha sido doctamente descrita por el padre Lino Gómez Canedo, Sierra Gorda...
36. La evangelización de la Sierra Gorda por parte de los dominicos es el tema abordado por el dominico fray Esteban Arroyo, Las misiones...
37. José de Jesús Solís de la Torre ha narrado el trabajo de los misioneros agustinos en la Sierra Gorda colonial en su texto Chichimecas y agustinos...
38. *Cfr.*: Aurea Commons, Las intendencias de la Nueva España, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Geografía, 1993 (Espacio y Tiempo: 4).
39. Los datos sobre las milicias de la Sierra Gorda se incluyen en los documentos de un informe sobre una visita que el Brigadier Don Pedro Ruiz Davalos les practicó en 1789, *apud.* Lino Gómez Canedo, *op. cit.*

40. Leticia Reina, Las rebeliones campesinas en México (1819-1906), México, Siglo XXI, 1980: 289-322; "La rebelión campesina de Sierra Gorda (1847-1850)", en Sierra Gorda: pasado y presente: 137-166.
41. Edmundo O'Gorman, Historia de las divisiones territoriales de México, México, Porrúa, 1980 (Sepán Cuantos: 45): 115.
42. Ignacio del Río, Conquista y aculturación en la California Jesuitica 1697-1768, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1984 (Serie de Historia Novohispana: 32).
43. Samperio, "Región centro-norte...": 295-415.
44. Apud. Gómez Canedo, *op. cit.*: 19.
45. Labra, *op. cit.*: 46-79.
46. Claudio Coq Verástegui y Héctor Samperio Gutiérrez, Cadereyta, Alcaldía Mayor, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988 (Documentos de Querétaro: 8): 58-59.
47. Gómez Canedo, *op. cit.*: 23-29.
48. Cfr. Arroyo, *op. cit.*
49. Vid., Solís de la Torre, *op. cit.*
50. Archivo General de la Nación, Lienas, vol. 206: 30v-31r.
51. *Ibid.*: 14r-15v.
52. Vid. Samperio, "Región centro norte...".
53. Fray José de Velasco, "Estado de las misiones del Colegio de San Fernando en 1745...". Apud. Monique Guélin, El parroco en la Sierra gorda...
54. Gómez Canedo, *op. cit.*: 6.

CAPITULO 3

RESISTENCIA Y REBELION EN LA SIERRA GORDA

3.1 RESISTENCIA CULTURAL ANTE LA CONQUISTA

A pesar de la continua presencia española en la Sierra Gorda desde el siglo XVI, para el siglo XVIII la relación entre colonos e indígenas distaba mucho de ser estable o tranquila. A lo largo del último siglo de vida colonial los enfrentamientos entre indígenas e hispanos fueron frecuentes, especialmente durante la primera mitad del siglo XVIII.

Las revueltas indígenas de la Sierra Gorda fueron la expresión más violenta del proceso de rechazo y resistencia ante la cultura occidental, pero no el único. Con la llegada de los primeros españoles a la sierra, comenzó una lenta aculturación, situación en la que los indios no tuvieron opción de elegir. De hecho para jonaces y ximpeces prácticamente fue una condena de muerte ya que se extinguieron, mientras que pames y otomies se adaptaron más fácilmente.

Para algunos indígenas el camino armado era la forma más eficaz de enfrentar a la dominante sociedad occidental. Para otros, la ruta fue la aculturación, una lenta y constante adaptación que seguramente en muchas ocasiones resultó dolorosa y complicada...

La resistencia de los indígenas de la Sierra Gorda ante la penetración cultural de Occidente adoptó múltiples formas. Las rebeliones fueron una de ellas, pero quizá sea en el campo de la religión en el que mejor se expresaron los complicados procesos y mecanismos ideológicos de la resistencia étnica y cultural.

Los fenómenos religiosos implican profundamente la identidad del grupo al que pertenecen. Es por eso que las creencias religiosas de los pueblos de la Sierra Gorda representan una buena opción para analizar a través de ellas su proceso de resistencia cultural ante la conquista.

La efectividad de los mecanismos evangelizadores en la Sierra Gorda es seriamente cuestionada cuando notamos que en pleno siglo XVIII, los indios seguían practicando ritos comunes en su antigua religión. Según se desprende del testimonio de fray Juan Guadalupe Soriano, quien en 1767 escribía: "Todavía los más son inclinados a la idolatría, tienen todavía muchísimos abusos, y todavía creen cuasi todos en hechiceros y embusteros" [1]. Lo que demuestra que a pesar de los continuos esfuerzos por evangelizarlos, sus antiguas creencias religiosas permeaban de manera notable la mentalidad de los pueblos indígenas de la Sierra Gorda.

El testimonio de Soriano denuncia de hecho la persistencia de la religión antigua, pues al parecer los indios seguían adorando a sus dioses:

Estos Pames antiguamente adoraban unos a *Moctezuma*, a cuyo dominio estuvieron sujetos muchos años, venerándole por deidad. Adoraban todos al sol por dios, otros tenían sus dioses particulares como unos muñecos de piedra o de palo y aún en los presentes tiempos, pues el año de 1764 les quite dos idolillos, uno a los de la ranchería de Cerro Prieto, que tenía la figura de un pescado, y otro a la ranchería de Zipatlé que tenía la figura de un hombre incado y estas piedras la llaman *cuddo cajoo*. Otro coqui en el mismo año, por el mes de julio, que tenía varias piedras azules ensartadas en forma de rosario, y en lugar de cruz un hueso de mano de mono. A cuyas piedras es mucho el temor del indio, pensando tener estas dominio para quitarles la vida, y así, para aplacarles el enojo, les llevan una porción de tamales, para que coman las piedras. Esto es muy común todos los días [2].

Esta cita nos indica no sólo la persistencia de los cultos anteriores a la llegada de los españoles sino también:

1. Que la religión pame mantuvo un culto solar o tal vez estelar.
2. Que la religión pame representaba a sus dioses de forma antropomorfa o zoomorfa.
3. Que la presencia de *Moctezuma* entre los pames llegó a ser muy importante. Pero ¿a qué *Moctezuma* se refieren ¿al gobernante mexicano, o al dios de los animales?, ¿acaso para los pames *Moctezuma* fue un hombre-dios?

4. Que entre los pames del siglo XVIII la religión católica había penetrado de tal forma que la incorporaron y mezclaron con sus ritos ancestrales, pues al menos en este caso no rechazaron el uso del rosario católico sino que lo interpretaron a su modo substituyendo sus partes.

Y sobre sus ritos agrícolas Soriano agregó:

Usan también de sus bailes que en Castilla llaman mitotes, y las casas en donde bailan las llaman *Cahiz manchí* que en nuestro idioma quiere decir casa doncella. Este baile lo usan cuando siembran, cuando está la milpa en elote y cuando cocen el maíz, que llaman *monsegui*, que quiere decir milpa doncella, y se hace este mitote a son de tamborcillo redondo y muchos pitos, y con mucha pausa comienzan a tocar unos sones tristes y melancólicos; en medio se sienta el hechicero o *cajoo* con un tamborcillo a las manos, y haciendo mil visajes, clava la vista en los circunstantes, y con mucho espacio se va parando y después de danzar muchas horas se sienta en un banquillo, y con una espina se pica la pantorrilla, y con aquella sangre que le sale rocía la milpa a modo de bendición. Y antes de esta ceremonia, ninguno se arriesga a coger un elote de las milpas: decían que estaban doncellas. Después de esta ceremonia le pagaban al embustero *cajoo* o hechicero, y comenzaban a comer elotes todos: después mucha embriaguez, a que son todos muy inclinados. Sus vasos se componen de agua, yerba y panocha o biloncillo: llaman los Pames *quiza*, los de Cacán *Charape* (1).

Seguramente las ceremonias religiosas de corte agrícola descritas por Soriano se practicaron desde la época prehispánica, pues por su estructura muy poco tienen en común con las ceremonias católicas. Los ritos agrícolas que practicaban y las ofrendas en bailes, música y sangre que se describen fueron de uso extendido entre los pueblos agricultores mesoamericanos, es decir, que los pames eran un pueblo que cultivaba la tierra desde antiguo. Algunas de las prácticas comunes en la religión pame, como las ofrendas en alimentos para los dioses y la embriaguez ritual, eran de uso corriente entre otros pueblos mesoamericanos.

Soriano todavía menciona la existencia de otros bailes rituales, los cuales incluso tienen nombres, aunque por desgracia no describe cómo eran ni en qué fecha o por qué razón se bailaban:

Los bailes que usan para las fiestas a sus ídolos, a unos llaman *Daput Cocoa* que quiere decir baile del zapo [sic], a otro *daput mijta*, baile del zopilote y otros infernales bailes que ellos usan [4].

Al igual que hoy en día, y a pesar de la desaprobación de los religiosos, los pames practicaban su medicina tradicional que al parecer compartía algunas de las características de la practicada por los pueblos mesoamericanos [5]. En el texto siguiente, el religioso describe una curación o "limpiar" por medio de soplido. De paso nos indica la existencia de cierto tipo de individuos considerados superiores porque poseen poderes sobrenaturales, como el de curar enfermedades. Estos son los *muñer* *cajoo* a los que él llama hechiceros:

Es grande la creencia que los más indios [sic] tienen a estos hechiceros, los que tienen sus superiores que llaman *madar cajoo* que quiere decir hechicero grande. Y esta canalla se emplea en curar a los enfermos, y el modo es soplarles todo el cuerpo, y aquel soplo lo guardan en una ollita, la tapan muy bien y la llevan a enterrar junto a esas piedras o ídolos que tengo referido [6].

De lo anterior también se desprende que entre estos *cajoo* o sacerdotes, existieron jerarquías pues como aquí se menciona hubo *cajoo* y sus superiores *madar cajoo*. En el mismo texto, pero más adelante agrega que estos sacerdotes tienen poder sobre los miembros de su comunidad, y que viven en mejores condiciones materiales que el resto de la población indígena pues aprovechan su condición de superioridad religiosa para ello.

Esta maldita gente que llaman *cajoo*s o hechiceros los veneran y tienen al modo que los católicos tienen sacerdotes: estos son a quienes se les proponen sus dudas, y en fin con sus embustes la pasan bien. Los mejor tratados, comidos y venerados son estos malditos, y les meten tal miedo a los que curan y a todos que sus embustes no llegan a oídos del Ministro. que les dicen que luego han de morir, y que se los comen las piedras, y ellos con sus brujerías los asustarán. Y así tan difícil el descubrir esta canalla, pues es mucho el sigilo que todos guardan para no descubrirlos [7].

Al parecer estos *cajoo* gozaron de privilegios debido a su acumulación de prestigio mágico personal, no obstante esto no les era válido en la sociedad dominante, por ello bien se cuidaban de mantenerse en la clandestinidad; lo que no les restaba ascendencia sobre los miembros de la comunidad. Probablemente la resistencia al orden colonial se personificaba en estos sacerdotes y entre más tiempo pasaba y más avanzaba la aculturación la resistencia se hacía más subterránea aunque no dejaba de existir.

Finalmente, este valioso documento nos describe más creencias y costumbres que los pames tenían desde antes de la conquista, y que en el siglo XVIII seguían vivas, manifestando así que la mentalidad indígena se resistía a someterse del todo ante la cultura occidental. Tal es el caso de lo que se hacía con los recién nacidos y con los muertos:

Cuando pare alguna mujer, como en la cristiandad se usa el sacar a misa a los infantes, entre estos bárbaros se usa que ya que la parida pueda salir señalarle el día de su fiesta, y para el día asignado se juntan los parientes, le trae el padrino un cuchillo pequeño, se los ponen a las manos y después la sacan afuera de la casa, dando muchas vueltas, y si la ahijada es mujer le ponen una cajaquita (¿cajete?) un cántaro o otros trastes, y acaban con embriagarse todos. Si se muere alguno en una casa, abren puerta para que salga el cuerpo; y si lo sacan por la puerta hecha, cierran esta y abren otra (B).

El conjunto de líneas escritas por fray Juan de Soriano en 1767, nos recuerdan la descripción de ceremonias similares que en el siglo XVI hicieron cronistas como fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán para retratar las costumbres de los pueblos conquistados por Cortés y sus huéspedes [9].

A juzgar por las citas anteriores, las formas de la resistencia cultural ante el dominio colonial que los pueblos de la Sierra Gorda, especialmente los pames, adoptaron estaban presentes en todos los campos de la vida... en lo cotidiano. A veces de una forma consciente y premeditada, otras por la simple fuerza de la costumbre o tradición.

En ocasiones la resistencia cultural fue el rechazo abierto a lo colonial (como las rebeliones); en otras la negación a aceptar la imposición de la nueva forma de vida y su religión (el culto a escondidas a los dioses prehispánicos); a veces se trató de la aceptación fingida y el mantenimiento de una realidad cultural y religiosa escondida, subyacente, subterránea (los *cajoo* ocultos); y en otras ocasiones se presentó como la aceptación o incorporación de nuevos elementos culturales pero transformados a los códigos indígenas (como el uso de un rosario hecho de piedras y huesos).

Estas son sólo unas cuantas de las muchas facetas en que la resistencia indígena se manifestó. Una de ellas fué el nacimiento de un cristianismo en el que se combinan estructuras y creencias católicas y paganas (en este caso de las religiones de los pueblos de la Sierra Gorda), dando origen así a una compleja estructura religiosa que puede denominarse cristianismo popular o indígena, como es el caso del Cristo Viejo de Atotonilco, del que hablaremos más adelante.

2.2 LA RESISTENCIA ARMADA DE 1703-04

Quizá la rebelión de mayor fama en el siglo XVIII en la Sierra Gorda sea la revuelta de los jonaces en 1703-04. Sus causas están relacionadas con el establecimiento de las misiones dominicas en la Sierra Gorda a fines del siglo XVII.

El 14 de mayo de 1686, el Rey Carlos II, encomendó a fray Felipe Galindo que "tomase a su cuenta la reducción y conquista espiritual de los indios gentiles de Cerro Gordo y Minas de Zimapán" [10]. Desde entonces no fueron pocos los trabajos que el padre Galindo pasó para poder llevar adelante su tarea de establecer misiones en la Sierra Gorda.

Para llevar a cabo su encomienda, Galindo fundó un colegio para misioneros en San Juan del Río, su objetivo era enseñar a éstos el arte de la lengua chichimeca, sin embargo, a pesar de tener las autorizaciones necesarias tuvo que sortear la oposición de los franciscanos, quienes alegaban tener derechos para evangelizar la serranía.

Finalmente en 1689, el influyente padre Galindo logró fundar las misiones de Nuestra Señora del Rosario (Nopalera), San José del Llano (después Vizarrón), San Buenaventura Maconi, Santa María Zimapán, Santo Domingo Soriano, San Miguel de Palmillas, Nuestra Señora de Guadalupe Ahuacatlan y Santa Rosa de las Minas de Xichú [11].

Desde su fundación, varias de estas misiones tuvieron problemas, pues los hacendados protestaron porque según ellos las misiones se apropiaban de sus tierras. Además, las cuatro primeras fundaciones sufrieron constantes ataques indígenas y pronto fueron abandonadas.

Para resolver el conflicto con los hacendados, el Virrey Conde de Galve, ordenó abrir una investigación y nombró como juez al Licenciado Francisco Zaraza y Arce, "consejero de Su Majestad, Alcalde del Crimen de la Real Audiencia de México" [12].

Los hacendados alegaban que las fundaciones dominicas les habían quitado tierras, y los misioneros decían que no era cierto pues tan sólo se habían apegado al mandato real, en el cual se estipulaba que cada misión "... sea de una legua del ejido por todos los vientos [puntos cardinales] para los ganados de los naturales, medida desde los últimos ranchos y útil de calidad, y lo que no les puedan dar por algún viento, lo suplan por otro ..." [13].

El licenciado Zaraza arribó a la Sierra Gorda en 1690, y visitó las misiones de la Nopalera y San José del Llano, de las que quedó gratamente impresionado. Después de hacer medidas y tomar decisiones para lograr ciertos arreglos con las tierras, mandó un informe al Virrey (21 de diciembre de 1690). En él daba noticia del estado de las misiones y de los indios, también recomendaba ayudar materialmente a unos y otros e impedir la participación de militares y protectores, así como de los hacendados, entre otras cosas [14].

El visitador continuó su inspección en las otras misiones dominicas y el 12 de mayo de 1691 envió su informe final, en los mismos términos que el anterior [15]. Como resultado de la investigación el padre Galindo fue nombrado Vicario General de las Misiones de Sierra Gorda.

Este primer contacto de Zaraza con la Sierra Gorda dejaría un buen sabor de boca tanto a los misioneros como al Virrey, pues el visitador se desempeñó diligentemente demostrando gran sentido humanitario para con los indios y de justicia para con los colonos, si bien a éstos no les simpatizaba mucho, pues en muchos casos sus demandas no prosperaron.

Desgraciadamente no se puede decir lo mismo de la segunda estancia del licenciado Zaraza en la Sierra Gorda (1703-04). En 1696 fray Felipe Galindo fue nombrado Obispo de Guadalajara por lo que tuvo que abandonar las misiones de la sierra. A partir de esa fecha los Capitanes de Frontera y sus soldados actuaron con mayor libertad en la región y frecuentemente molestaron a los indios de las congregas dominicas provocando con esto la desertión de muchos de ellos, y la sublevación de otros.

Con motivo de los continuos ataques que los indios jonaces lanzaban sobre la población española, el Virrey Duque de Albuquerque, envió en 1703 a la Sierra Gorda al licenciado Zaraza con la idea de que, aprovechando su experiencia, pronto resolviera los problemas. Para entonces los jonaces de esa región estaban organizados en seis cuadrillas [16], compuestas por un jefe y su familia.

Las cuadrillas de indios jonaces estaban comandadas por:

1. Alonso de Jovar Tariz, "El Cabrero".
2. Andrés de la Cruz Panguz, "El Obispo" [17]. Con 70 u 80 flecheros.
3. Sebastián de Lomo Verde. Con 15 flecheros.
4. Alonso Cerrato y Diego Baquera. Era la más numerosa, pero no se precisa cuántos eran.
5. Sebastián Tarriz. Con 20 flecheros.
6. Gerónimo de Chirimía. Con 12 flecheros [18].

Entre estos indígenas tenían repartido el territorio, y cada uno respetaba los dominios del otro, pues no se metía a explotarlo, a menos que se tratase de un periodo de guerra. Los españoles no respetaron los límites y constantemente penetraron en los dominios de alguno de estos cabecillas. Como respuesta los indios atacaron algunas haciendas y asaltaron viajeros y poblados [19].

A su llegada, Zaraza comenzó a averiguar las causas del problema. Para ello, el 31 de julio de 1703, reunió en el Real de Minas de Zimapán a los capitanes Don José Cuellar, Alcalde Mayor; Licenciado Don Alfonso de la Cruz Durando, abogado de los reales Consejos; Diputados Don José Oconi, Juan de Neira, Jorge del Barrio, Lorenzo de Labra y el Protector de Indios, de origen indígena, Francisco de Cárdenas. A todos preguntó por lo que había sucedido y pidió opinión sobre la mejor forma de resolver el levantamiento [20].

Las propuestas de pacificación que los convocados a la reunión fueron de distinto tono, y hasta contradictorias pues hubo quien propuso la expulsión y exterminio de los indios, mientras que otros proponían incluso el perdón.

Entre las propuestas se pidió la fundación de un presidio en el centro de la sierra; otros se ofrecieron para atacar a los indios; algunos pidieron el destierro de los indios; y unos más sugirieron que fueran conducidos como esclavos a los obrajes cercanos. Las propuestas variaron dependiendo de los intereses de quien las hizo.

De esta entrevista Zaraza dispuso que la misión de Santa María de los Dolores fuera cambiada de sitio. También dispuso que el Capitán Francisco Cárdenas, "por los medios más suaves y seguridad convenientes para los dichos parajes, por una, dos y tres veces, requiriera a los capitanes de cuadrilla de indios joraces que encontrase, y les diera un plazo de cuatro días, para que con sus familias concurrieran al paraje y Real de Maconí dándose la paz" [21].

Al parecer, esta decisión sólo fue para ganar tiempo pues Zaraza al mismo tiempo preparaba a sus fuerzas para el enfrentamiento, se apoyaba en españoles habitantes de la región, y en indios de las misiones de Pacula y Jalpan. Además, envió instrucciones militares y avisos a las misiones y presidios vecinos. Otra de sus disposiciones fue la de nombrar Cabo y Caudillo a Lorenzo Labra [22].

Zaraza buscó reunirse con los cabecillas rebeldes para conocer el motivo de su rebeldía, pero sus primeros intentos fueron fallidos. Finalmente la anhelada reunión se efectuó en Maconí. Ahí se entrevistó con Andrés de la Cruz Panguz, quien prometió someterse, aunque el visitador no le creyó y preparó a sus nombres.

El resultado de las investigaciones llevó a Zaraza a considerar que los motivos del levantamiento había sido principalmente el olvido en que se encontraban las misiones, especialmente la de San José y la del Rosario. Atribuía tal situación a que el Vicario Provincial fray Antonio de la Torre había abandonado su puesto por reportarse enfermo.

Mientras, en un informe que el Provincial fray José González envió a Zaraza atribuía las causas de la rebelión a:

1. Los atropellos que los militares acostumbran cometer en contra de los indios, pues les quitan sus pertenencias y bienes, permaneciendo impunes ante ello.
2. Que el mulato Antonio Valdelamar, sirviente del Alguacil Mayor de Huichapan, Don Eugenio Sánchez de Espinoza, ejercía mala influencia sobre el cabecilla Andrés de la Cruz Panguz, pues lo "incitaba" a la rebelión -desgraciadamente no se informa cómo. Por esta razón, Zaraza le mandó arrestar [23].

El 3 de noviembre de 1703 los jonaces destruyeron la misión de San José del Llano. Sabedor de esta noticia el Provincial fray José González pidió a Zaraza que trasladara a los indios de la misión de la Nopalera a la de Santo Domingo de Soriano, que sí contaba con misioneros y estaba más apartada de la zona de conflicto. También solicitó que los indios de la misión de Santa Rosa de Xichú se trasladaran a la de San Miguel de la Cruz del Milagro. Por último, el 19 de diciembre de ese año González solicitó al Virrey que reemplazara la misión de San José del Llano con gente de Cadereyta [24].

El plan final de Zaraza consistía en fundar seis casas fuertes en la Sierra Gorda, las cuales eran una especie de fuertes militares que buscaban detener los ataques de los indios. Las fundaciones serían:

1. La exmisión de San José repoblada con vecinos de Cadereyta, como propuso el padre González.
2. Se proponía formar una casa-fuerte en el paraje de San José, por lo que se pedía autorización al Alcalde Mayor de Huichapan, Don Andrés de la Mora, para que veinte familias de indios otomíes de dicho pueblo y de Tecozautla pasaran a poblar aquel paraje.
3. Se sugería que se aprovechara una casa bien fabricada, con patio grande y paredes altas, donada para tal fin entre las misiones de La Nopalera y San José.
4. La cuarta estaría asentada junto a la misión de La Nopalera, contigua a la hacienda de los Trejo.
5. Se aprovecharía una construcción que se encontraba a un cuarto de legua del Real de Zimapán, la cual sería adaptada de tal forma que serviría como fortaleza para Zimapán y al mismo tiempo taparía una de las entradas acostumbradas por los indios.
6. La misión de Jiliapa, que había sido atacada hacia varios años y que se encontraba abandonada sería la sexta casa-fuerte que proponía el visitador Zaraza. Para repoblarla pedía que los indios que habían sido expulsados de ahí por el ataque anterior regresaran a ella [25].

El visitador aprovechó el resentimiento que existía entre los dos grupos de indios en Jiliapa para enfrentarlos, autorizando a los congregados en la misión a hacerles la guerra a sus enemigos cercanos.

Al comenzar el año de 1704, el visitador Zaraza murió, al parecer alcanzado por la flecha de un indio jonás [26] o tal vez por algún accidente. Lo cierto es que murió sin conseguir su propósito y dejando tras de sí una estela de muerte y violencia, pues al dar su apoyo a los capitanes de la Sierra Gorda desató un feroz enfrentamiento entre militares y monjes.

Por otro lado, el apellido de los Labra estuvo presente en estos episodios de la historia serrana. Gerónimo de Labra el mozo, recibió el nombramiento de Capitán de Caballería, Cabo y Caudillo de las Fronteras de la Sierra Gorda [27], porque durante su participación en el sometimiento de esta rebelión logró capturar a seis de los principales de la cuadrilla de Sebastián de Lomo Verde. Los indios sometidos por Labra fueron 76, entre los que se encontraba una mujer con un niño de pecho -a los que depositó con una familia de Huichapan-; tres muchachos que después fueron buenos trabajadores; y gente de todas las edades. Con estos actos comenzaba la carrera militar de uno de los principales "pacificadores" de la Sierra Gorda.

3.3 LA PAZ DE FRAY LUIS DE GUZMÁN

Al morir el visitador Francisco Zaraza y Arzua, el dominico fray Luis de Guzmán, Vicario Provincial de las Misiones de la Sierra Gorda se hizo cargo de la pacificación de este territorio. El 18 de mayo de 1704 el Virrey Don Francisco Fernández de la Cueva Enríquez, Duque de Albuquerque le nombró Teniente Capitán General de Sierra Gorda. Éste fue un caso inusitado en la historia de la conquista, pues nunca un clérigo había ocupado un cargo militar y menos de esa jerarquía ni en tal territorio ni en ninguna otra parte de la Nueva España.

Uno de sus primeros encargos como pacificador fue elaborar un informe al que tituló "Representación que hace fray Luis de Guzmán, O.P. al Virrey sobre las Misiones de su Orden en Sierra Gorda y de los chichimecas de la misma" con fecha del 17 de junio de 1704 [28]. En este documento Guzmán se dedicó a dar respuesta al anterior informe de Zaraza en donde él consideraba se había calumniado a los dominicos. Este escrito contiene un esbozo histórico de la labor de los misioneros de Santo Domingo en la Sierra Gorda.

El Duque de Albuquerque no estaba del todo familiarizado con la problemática de la Sierra Gorda pues tenía aproximadamente un año de haber llegado a la Nueva España cuando tuvo que nombrar al sucesor de Zaraza, de ahí que requiriese de los informes. Existía prisa por lograr la pacificación de la Sierra Gorda. Sin embargo, Guzmán no salió de la ciudad de México sino hasta el 16 de abril de 1705, acompañado de dos criados y con \$1500 para cumplir su misión [29].

Desde antes de salir de México, fray Luis de Guzmán pidió que fuese liberado el mulato Antonio Valdelamar, esclavo del Alguacil mayor de Huichapan, que había sido encarcelado por Zaraza pues se le culpaba de incitar a los indios en su rebelión. Las razones por las que Guzmán pidió su libertad fueron que Valdelamar era un experto conocedor de la lengua jonás y además tenía ascendiente sobre algunos de los cabecillas rebeldes, por lo que podía resultarle de gran utilidad en su empresa.

Al llegar a la Sierra Gorda, Guzmán puso en marcha un plan que le redituó excelentes resultados pues al cabo de unos cuantos meses tenía prácticamente pacificado y en calma la región. A su arribo se encontró con las misiones prácticamente en ruinas y a los indios dispersos por los montes. Una de las causas del abandono era que se había desatado una epidemia de viruela y cuando esto sucedía los indios se iban para evitar el contagio, pues quedarse en las congregas bajo esas circunstancias significaría la muerte de todos.

En una carta fechada el 16 de julio de 1705, Guzmán relató al Virrey con detalle sus actividades para apaciguar a los indios [30]. Cuenta que a los cinco días de haber arribado entró en contacto con Andrés Pérez Panqui [tal vez Panquiz?], gobernador de la sierra, el cual le dio informes de lo sucedido. También se presentó Jerónimo Chirimía, uno de los líderes indios que nunca había estado congregado ni estaba bautizado. El dominico amonestó a Chirimía para que dejara sus andanzas, y éste aparentemente aceptó todo. Perata Guzmán que como conocía a los indios sabía que le estaba engañando y que su arrepentimiento no era sincero, causó por las que le mandó apresar.

Como las autoridades indígenas no ejecutaban sus órdenes (tal vez por temor a las represalias), Guzmán nombró Alcalde al indio Francisco Serrano, y Comisionado de Campo o Alcalde de la Hermandad [31] al también indio Nicolás Mina, a los cuales, previa entrega del "bastón o vara de mando", ordenó capturar a los cabecillas indios insurrectos. Sus medidas pronto rindieron frutos pues los propios indígenas se encargaron de capturar a los rebeldes, y en especial a los dirigentes.

En la misma carta, Guzmán informaba cómo en cuestión de tres meses, con la ayuda de los indios, había podido pacificar buena parte de la serranía. Refería que la eficacia de los gobernantes indígenas había sido premiada por él con ropa y reconocimientos públicos. Pedía que los indios que estaban en los obrajes de Querétaro por orden de Zaraza fueran trasladados a lugares más lejanos y que se mandase con ellos a sus mujeres, aunque las que no lo desearan podían quedarse. La finalidad de esta medida era dejar espacio para que las autoridades indígenas tuvieran la posibilidad de enviar castigados por un tiempo a los indios que lo ameritaran. En la carta denunciaba también la perniciosa labor de los militares y hacendados que se enriquecían con la explotación de la mano de obra indígena [32].

Es decir, que el proceso de pacificación de la Sierra Gorda fue un abastecedor de mano de obra para los obrajes coloniales de los alrededores de la sierra. Esto hace de la empresa algo financierable a corto plazo, pues los militares recuperaban su inversión en cuestión de poco tiempo merced al tráfico de esclavos y no era necesario esperar a que la tierra que recibían en premio comenzara a producir.

Por eso, la participación directa de los dueños de los obrajes en las campañas de pacificación no resultaría extraña. De la misma manera esto nos revela un motivo más de la conveniencia económica de la guerra en esa región para la economía de las zonas aledañas a la Sierra Gorda. Esto mismo nos ayuda a explicar, junto con las epidemias y el mestizaje, el proceso de exterminio de los indígenas jonaces y el notable descenso demográfico de los otros pueblos. Es decir que había un mecanismo económico en el que la región fue abastecedora de mano de obra para los obrajes de las zonas circundantes.

Por desgracia fray Luis de Guzmán reportaba nuevos brotes epidémicos tan violentos "que algunos morían a los tres días y otros a las veinticuatro horas". Las enfermedades hacían estragos entre los congregados, ante lo cual Guzmán se las tuvo que arreglar de mil formas pues hasta sus colaboradores cercanos pagaron el precio:

El día 7 de agosto [de 1705] murió el gobernador de los indios chichimecos, Fangul, con la misma brevedad, cuya falta procuré reparar nombrando otro el día 17 de agosto... [33].

Ante esta terrible situación la respuesta inmediata de los indígenas era huir a las montañas en donde se separaban y abandonaban el régimen de congregaciones. Gracias a esto podían sobrevivir pues disminuían el riesgo de contagio al evitar entrar en contacto con los focos de infección. Por el contrario, y como ya se ha apuntado, si permanecían en las congregaciones prácticamente se condenaban a la muerte y exterminio, ya que carecían de defensas naturales ante las nuevas enfermedades.

Asimismo, todavía se presentaron algunos problemas de indios insurrectos, los cuales argumentaban como causa de su rebeldía los malos tratos a los que los sometían los hacendados, mineros y militares. A ellos Guzmán solía reducirlos a través de "entradas" militares en la sierra, pues reunía a un grupo de indios "de arco y flecha", para ir y capturar a los sublevados. A todos dio cabida en su misión de Soriano que se convirtió en su centro misional más importante. Sus medidas fueron exitosas pues según él mismo a principios de 1706 dijo:

Los indios que mi solicitud ha sacado, y por tanto, quedan menos en la Sierra, son 230. Los que quedan en ella de estima, gente de arco y flecha, son 24, contados y nombrados por estos mismos, y no hay mas... Los demás indios que llaman otomites [sic] y los que pertenecen a Zimapán, no son de este gremio de la Sierra, ni de tanta resolución, es decir, tan peligrosos [34].

En este número de 230 seguramente se incluían a los indios recluidos en cárceles y obrajes, y por supuesto a los de la misión de Soriano. Pero seguramente la cifra también excluyó a los muertos por las epidemias. Queda claro que se trata de indios jonaces a los cuales diferencia bien de otomies y tal vez pames.

Tal vez el éxito del método de Guzmán se fincó en la ausencia de militares españoles, y en que se apoyó en los propios indios para capturar a los rebeldes.

Ahora el problema era dar sustento y ocupación a los indios, cosa que se resolvió con tierras para cultivar y sobre todo con fondos de la Real Hacienda. Pero surgió un nuevo problema, el alcoholismo, razón por la que la venta de bebidas embriagantes fue prohibida en Soriano.

Hay que hacer mención de los terribles estragos que el alcoholismo podía ocasionar entre la población indígena, pues tan pronto hacia su aparición se extendía y terminaba por involucrar y acabar con la mayor parte de la población masculina, o sea la que trabajaba en el campo. Además, el alcoholismo podía desencadenar una serie de disturbios y desequilibrios sociales que frecuentemente terminaban en actos violentos. No resultaba extraño entonces, encontrar al alcohol ligado con pleitos, asesinatos y violencia en general [35]. Por otro lado, y aunque basándose en observaciones etnográficas contemporáneas, Jaques Galinier ha resaltado la importancia ritual del alcohol entre los otomíes:

El alcohol es, por esencia, el licor de los dioses, como lo atestiguan los mitos de la caña de azúcar. Gracias a él, los hombres son "subidos", investidos del poder de *šimhol*, "el Diablor", el Señor del Mundo, principio de vida, principio de muerte. El introduce el campo, la danza, el trance, en el cuerpo del hombre, que se convierte entonces en un ser sacralizado. En el transcurso de las reuniones cotidianas para beber, pude apreciar [Galinier] la gravedad de esta proporción: gravedad aclarada por esas patéticas confesiones en las cuales resurge a cada momento esta frase... estoy ebrio, en el mundo de lo sagrado [36].

Las acciones de fray Luis de Guzmán inauguraron un método de conquista y pacificación inédito en la Sierra Gorda. Gracias a su participación por primera vez había razones para ser optimista en lo referente a la integración de esta indómita serranía al resto de la Nueva España.

La obra de Guzmán era excepcional no sólo por sus resultados sino porque era la primera y única vez en que la responsabilidad militar y espiritual de la Sierra Gorda recaía en una sola persona -de hecho era una situación atípica en toda la Nueva España-. Puede afirmarse que los éxitos en la reducción de los jonaces fueron resultado de que todas las decisiones para lograrla fueron congruentes entre sí, pues sólo prevaleció una sola línea de interés, ya que se impuso la libertad que el gobierno virreinal le otorgó a esa cabeza.

Por otro lado los resultados del método del dominico, avalaban las severas críticas que en repetidas ocasiones, él y otros más, habían hecho a la participación de los Protectores de Indios y Capitanes de Frontera en estas empresas, pues sin que ellos intervinieran se lograron más avances en unos cuantos meses de los que se habían tenido en todos los años que los militares tuvieron bajo su responsabilidad este asunto.

El optimismo era mucho, a tal grado que el Virrey escribió en tono triunfalista sobre los avances alcanzados en la conquista y pacificación de los indios jonaces de la Sierra Gorda. En respuesta, el 30 de noviembre de 1708, el Rey Felipe V, escribía al Duque de Albuquerque:

Nos ha parecido daros las gracias que por el celo y aplicación con que os aplicasteis en esta Dependencia, y encargarnos le deis las gracias, en mi nombre, a Fray Luis de Guzmán, diciéndole la gratitud que ha merecido esta empresa y la confianza con que quedo de que atenderá a la buena enseñanza de estos indios y a que se restablezcan en la población que expresáis y que en ella continúen en vida civil y política por lo que conduce al servicio de Dios y mio [27].

Este optimismo se justificó por varios años más. Realmente se pensaba que los jonaces de la Sierra Gorda estaban en camino a la pacificación total. Sin embargo, al parecer esto solamente funcionó mientras duró la presencia de fray Luis de Guzmán.

La estancia de este clérigo en la Sierra Gorda se prolongó hasta su muerte, lo que pudo acontecer en 1712, en la misión de Soriano, pues ésta fue reportada como su última residencia. Su presencia en la Sierra Gorda en fechas posteriores a 1706 está documentada en la actas de la Orden de Predicadores de Santo Domingo de Guzmán 1709, donde figura como vicario de Santo Domingo y prefecto de las misiones. Pero en 1713 su nombre ya no aparece en las listas de convento, casa o misión alguna. Lo que indica que debió morir entre 1709 y 1713.

A pesar de todos sus esfuerzos, la pacificación de la Sierra Gorda aún no estaba concluida pues después de su muerte comenzó una serie de rebeliones. Pareciera que era él quien sostenía la calma en aquellos montes, pues tan pronto faltó no hubo quien mantuviera a raya a los selonos, ni pacíficos a los jonaces.

3.4 LA EXPEDICIÓN DE 1713

A la muerte de Guzmán nuevamente comenzaron las incursiones de los jonaces, sólo que ahora se atrajeron a algunos ximbeces que convivían con ellos en la misión de Soriano. Juntos, ambos grupos empezaron a robar ganado en haciendas y rancherías [38].

Ante estos problemas, en 1713, el nuevo Virrey de la Nueva España, el Duque de Linares, decidió nombrar:

...Subteniente de Capitán General de la Sierra Gorda al Señor Don Gabriel Guerrero de Ardila, contador más antiguo del Real Tribunal y Audiencia de Cuentas, a costa de la Real Hacienda y con los pertrechos necesarios para el sueldo de militares que de las jurisdicciones circunvecinas se necesitaran y con amplias facultades para facilitar la nueva conquista de los rebeldes apóstatas jonaces o su pacificación [39].

A pesar de que los ataques de los indios eran frecuentes la expedición tardó tiempo en prepararse, cosa que no era nada sencilla en un país en el que no existía un ejército de planta y cuya única fuerza militar eran los grupos armados que se formaban cada vez que se requerían. La formación de aquellas fuerzas expedicionarias era lenta y tortuosa, y frecuentemente su tardanza permitía que los disturbios provocaran mayores daños.

Por otro lado, cuando se trataba de un ataque extranjero, significaba desventaja pues al no contar con tropa bien entrenada e experta se estaba en desigualdad de fuerzas. Por si esto fuera poco, hubo ocasiones en que las levas provocaron serias protestas y hasta alborotos pues ingresar a un cuerpo militar con destino a tierra caliente y malsana (como Veracruz), casi era sinónimo de muerte. Además las tropas españolas estaban mal pagadas y peor entrenadas. En suma, para los habitantes de la Nueva España ingresar al servicio militar podía significar desgracias.

Sin embargo, ingresar a las milicias tenía sus ventajas, pues podía otorgar prestigio y privilegios para algunos. Además cuando se trataba de formar un cuerpo militar de frontera (como los de la Sierra Gorda) no era difícil encontrar voluntarios, puesto que el pago consistía en la dotación de tierras y otras mercedes. Por lo mismo, frecuentemente los mismos hacendados o vecinos de la región eran quienes integraban esos grupos pues podían ser un medio para aumentar sus bienes e influencia en la zona.

El plan de Ardilas era formar compañías militares que entrarán a pacificar la región, pero sin hacer alarde de fuerza ni uso excesivo de violencia. Pretendía no ser muy severo con los indios para evitar así que los levantamientos se extendieran. Sin embargo, su plan fracasó, pues la respuesta de los jonaces ante la fuerza militar fue la misma de siempre: refugiarse en las montañas y desde ahí lanzar ataques a poblaciones, misiones, haciendas, rancherías, caminos, etc.

Al principio Ardilas mandó emisarios para hablar y negociar con los rebeldes. La finalidad era comunicarles que no iban en plan de guerra sino que tan sólo querían reducirlos a vivir en la religión cristiana. La respuesta de los indios siempre fue la misma: refugiarse en la sierra y desde ahí resistir los ataques de los colonos. Por esta razón:

... se determinó en junta romper la guerra y llevarla a fuego y sangre, y habiendo informado las vigias y centinelas, que los indios para más seguridad del triunfo que pretendían se habían subido al Cerro Gordo, haciéndolo su fuerte con la certidumbre de que su elevada eminencia y el encarrujo de sus plegados arrecifes les serviría de muralla o ataque firme a su resguardo y defensa, se resolvió acordonar la magnitud del elevado cerro [40].

Como siempre habían hecho, los indios se refugiaban en su medio natural, acostumbrados a vivir en los cerros conocían bien el terreno, y siempre confiaron en ello para enfrentar a los hispanos. Sin embargo, esta actitud provocaba en Ardilas y sus capitanes la convicción de que la única solución posible para apaciguar a los rebeldes era a través de la fuerza de las armas.

Cuando la fuerza expedicionaria del Contador Ardilas recibió las respuestas negativas de los indígenas sublevados, se formuló un plan para sacarlos de su fortaleza y evitar el riesgo de que escaparan entre los montes:

Repartidas las escuadras, señalados los puestos, dadas las órdenes de embestir y cercar el cerro para cogerlos enmeda, llegaron las escuadras que subieron por la parte del poniente a la cima y cumbre de dicho cerro, con más de quinientos hombres de armas, donde manteniéndose toda la noche, dieron cuenta las centinelas y vigías haber avistado a los enemigos rancheados en la falda de dicho Cerro Gordo y entremetidos en los arruques de las fragosas peñas, con cuya noticia y considerando la imposibilidad de la bajada que para el oriente ofrece aspereza, determinaron acercarse a tiro y darles albazo para desterrarlos del fuerte y poder lograr un paraje más cómodo su captura o vencimiento [41].

Estas eran las posiciones y los planes. El grupo de Ardilas seguramente era más numeroso que los indios y además contaba con armas de fuego, y aunque los segundos tenían el conocimiento del terreno, sólo tenían arcos, flechas y su convicción de resistencia. Aunque las fuentes no lo mencionan es posible que Ardilas contara también con tropas de indios auxiliares.

El ejército de la Corona estaba integrado por gente de todas partes, pero uno de los contingentes más importante eran los vecinos de la misma sierra, porque conocían el terreno y a los indios. Entre estos se encontraban Capitanes de Frontera y Protectores de Indios, como es el caso de Genonimo de Labra el joven, quien se integró a dicho grupo el 11 de febrero de 1715, proveniente de Zimapán.

Fiel a su tradición familiar, Gerónimo Labra el mozo participó en el cerco del Cerro Gordo. Como buen estratega decidió esperar el momento adecuado para tener más éxito, pues apenas contaba con una fuerza de seis hombres, cosa que no deja de llamar la atención:

Hallándome yo [Gerónimo Labra el joven] en esta banda del río (escudo no menos favorable para los enemigos que la aspereza de las serranías), en providencias necesarias que como Capitán y casi subalterno de dicho señor contador [Árdilas]... y considerando por el camino el mejor arbitrio para apraterar [sic] a los enemigos, presumiendo que estos estarían campados en las laderas de la descendencia de dicho Cerro Gordo y abroquelados de los riscos que para oriente lo hermocean, me advirtió la práctica experiencia aguardarlos en el plan, discurriendo que combatidos del escuadrón que las cimas de dicho cerro les invadiese, solicitarían su refugio en el plano para ampararse del río, determiné emboscarme en el paraje donde pudiera lograr el encuentro para detenerlos [42].

Su experiencia y dotes de estrategia mostraron su eficacia pues: ...a los primeros crepúsculos del alba dieron con carga cerrada desde lo alto sobre los enemigos y alzando estos el alarido y poniéndose en fuga fueron descendiendo al plan. y acercándose dos indias a la parte de mi emboscada les salí al encuentro y las aprese h[aci]éndolas y socorriéndolas con agua y del poco bastimento que llevaba... [43].

El plan dio resultado, pero todavía faltaba convencer al resto de los rebeldes de que lo mejor era rendirse pues estaban rodeados.

Labra y su gente se jugaban la vida pues ellos sólo eran seis y si los indios no aceptaban su propuesta el riesgo era grande:

...y prosiguiendo la cara descubierta y pecho limpio el encuentro que deseaba, luego que fui visto de los indios enemigos se detuvieron unos apañándose en los pichachos de las peñas y otros agazapándose en las breñosas confusiones de los ramajos; y acercándome a ellos para poder hablarles, los llamé con voces amigables, prometiéndoles redimirles las vidas si se rendían de paz y se reducían a sujeción, dándomeles a conocer por mi nombre y apellido; y sosegados en su algazara fueron acercándose dos de dichos indios, quedando la demás chusma enmarañada en la greña de las peñas como retaguardia, y deteniéndose un poco los dos que bajaban como temiendo traición o engaño, me fui solo estrechando más hacia ellos para poderlos oír y que me escuchasen, y luego que me conocieron pactaron conmigo que para llegar a hablarme dejase las armas, y sin atender a la escolta que con arma en mano resguardaba a sus dos compañeras, deseoso de capitular con ellos los tratados de paz y librarlos del estrago que les amenazaba, abandoné las armas a su vista arrojándolas al suelo y quedando limpiamente desnuda de defensa me fui para ellos con los brazos abiertos, con demostraciones de reunirlos como amigos, con cuyas acciones se movieron a dejar sus armas y haciendo señal a su ejército recogieron las que tenían aprontadas para su defensa y se vinieron para mí y yo me fui para ellos [44].

Resultó que los dos indios que se acercaron a Labra eran Miguel Pimbée y Alonso Martín Uriandée, capitanes de esas fuerzas. A ellos explicó que lo que querían era convertirlos a la vida cristiana, y que mejor era que lo hicieran pacíficamente ya que estaban rodeados y si preferían la lucha de todas formas saldrían derrotados.

Finalmente Jerónimo Labra había hecho honor a la memoria de su padre pues había logrado apaciguar a varias decenas de indios sin necesidad de hacer un disparo o desenvainar la espada. Pero su mérito no quedó ahí pues los rebeldes se fueron asegurando:

... guardar fidelidad y prometiendo solicitar con sus mensajes hiciesen lo mismo las cuadrillas del Obispo, Lomo Verde y el Desnarigado, indios capitanes famosos, y otras que habitan en la otra banda del río, procurando convencerlos y atraerlos a que diesen la obediencia como ellos y se redujesen a tranquilidad, y que de cuando en cuando estos obstinados en su rebeldía no se rindiesen, los tendrían por enemigos y contrarios y incorporándose con los soldados del Rey en las ocasiones oportunas ayudarían a su reducción y conquista, y que para que creyesen lo que había pasado les diese una seña, y no hallándome más que con una banda con que ceñía el colete, parti un pedazo y se lo di y ellos me retornaron con tres flechas y me advirtieron que el día citado, cumplidos los ocho días, habrían de concurrir conmigo en el paraje nombrado Aguas Calientes, donde se tratarían los conceptos que ya tendrían conferidos entre sí y que se les habían de entregar las dos indias [45].

El éxito de Labra había sido rotundo, pues sin usar la violencia se había asegurado la rendición de varias cuadrillas de rebeldes y la promesa de la rendición de otros más. Por si esto fuera poco, todavía logró su incorporación como valiosos aliados.

Ahora lo complicado sería lograr que el resto del ejército y su jefe, Ardilas, aceptaran su pacto y no atacaran echando así todo a perder. No fue fácil convencer a los militares. De hecho, los subalternos del Capitán General habían optado por continuar la guerra y reducir a los rebeldes a sangre y fuego. El Contador Ardilas optó por esperar el plazo acordado por Labra y los jefes indígenas [46].

El plazo acordado se cumplió, y tanto jefes rebeldes como españoles se reunieron en el punto acordado (Aguas Calientes). Labra se presentó acompañado del cura de Zimapán y de algunos destacados vecinos de esa población, llevando como presentes ropa, carne, maíz, tabaco, sal y chile que recolectaron de entre los habitantes y vecinos del real de Zimapán. Iban acompañados además de las dos indias rehenes "ya vestidas y gratificadas para entregarlas a sus capitanes". Por su parte los jefes indios iban "haciendo demostraciones de paz y obediencia con todas sus cuadrillas". Al entregarles a las indias dieron nuevas muestras de sumisión y agradecimiento y pidieron un nuevo plazo para cumplir con su oferta de llevar sumisos a otros rebeldes, pues debido a las grandes distancias que tenían que recorrer no había sido posible que se reunieran como habían acordado. Ante esto Labra accedió a dar un nuevo plazo, no sin antes advertir que si no guardaban fidelidad ante el Rey de España serían castigados.

Al comunicarse con Ardilas, Labra le informó que la nueva cita sería en un sitio localizado a la mitad de las distancias que los grupos tendrían que recorrer. Maconí. El Capitán General, confió en Labra y lo dejó en libertad para arreglar los detalles de la reunión:

Llegado el plazo que se cumplió el día dos de marzo de mil setecientos y quince años, pasé con mis soldados al dicho real de Maconí en donde también llegó el dicho Señor General con solo seis criados de sus familiares y sin estrépito alguno militar y habiendo concurrido los dichos dos capitanes Miguel Pimnee y Alonso Uriandee con sus cuadrillas y con las de Manuel de Uriandé que llevaban de agregación, con rendimientos de vasallaje le dieron obediencia al Rey Nuestro Señor y en su real nombre a dicho Señor General, quien con inexplicable regocijo y generosa magnanimidad hechas las salvas en reconocimiento del real dominio, regaló a los indios con dadivas y les prometió no serían molestados de los vecinos antes si atendidos y socorridos, que no era el ánimo mas que reducirlos a la ley cristiana: de que instruidos los indios todos por los intérpretes, dieron las gracias a dicho Señor General quien por hallarse con orden del Excelentísimo Señor Virrey para pasar a la ciudad de México al despacho de flota, probeyó el mismo día dos de marzo un despacho en que dejando a mi cargo y cuidado las capitulaciones, pactos y conciertos, que para la reducción a doctrina y congregación de todos los indios arbitrarse convenientes, dándole de todo cuenta para mejor determinación (47).

Este acuerdo final fue conocido después como la "Paz de Maconí". Le valió la celebridad a Labra, quien se echó sobre los hombros la responsabilidad de fundar una misión y vigilar por ella.

El primero en celebrar misa en la nueva congregación de Maconí, fue el agustino fray Felipe de Jesús Medrano, encargado de la misión de Jalpán, quien realizó un gran número de bautizos. La fundación definitiva y oficial de una misión en Maconí no se haría sino hasta 1716 y sería conocida como Santa Teresa de Jesús Valero de Maconí, nombre en honor del Virrey en funciones en aquel entonces, el Marqués de Valero. Que por decisión de los propios indios estaría atendida por franciscanos.

El 12 de octubre de ese mismo año Jerónimo de Labra sería nombrado Capitán Protector General de los Indios Chichimecos de toda la Sierra Gorda, Cabo y Caudillo de sus fronteras vecinas y circunvecinas [48], cargo que recibió por sus méritos en campaña y en sustitución del Contador Ardilas que pasó a ocupar otras funciones.

Según el censo levantado ese mismo año por Labra y el franciscano fray Pedro de la Fuente (encargado de la misión), en Maconí había 281 indígenas repartidos en seis cuadrillas:

1. Encabezada por Marcos de Segura, el "Desnarigador", con 54 personas.
2. Comandada por Manuel el Viandé, de 34 miembros.
3. Acaudillada por Lózano Andablo, compuesta por 51 indígenas.
4. Encabezada por Alonso Martín, con 69 personas.
5. Cuyo caudillo era Francisco Iover, formada por 45 miembros.
6. La última era comandada por Cristóbal Martín, de 40 personas [49].

Después de los censos se eligieron Alcalde y Gobernador, quienes junto con fray Pedro de la Fuente se encargaron de la misión. Labra estaba al pendiente desde lejos, en Zimapán. Al principio todo marchó bien y para 1718 incluso recibió la visita del Arzobispo fray José de Landeogo [50].

Todo marchó en orden en la misión de Maconí hasta que en 1721 Labra entró en crisis financiera y de salud, motivo por el cual la misión se vio afectada, aunque continuó adelante. En 1726, murió fray Pedro de la Fuente, dejando sin servicios religiosos a la misión, razón por la que, por intermediación de Labra, el agustino fray Melchor del Barrio, acudía a decir misa los domingos [51].

Con Labra enfermo y anciano estos remiendos no fueron suficientes para evitar que los indios de Maconí comenzaran a dispersarse y regresar a las montañas. Así lo expresa con pesadumbre el mismo Gerónimo de Labra en junio de 1740.

Ante estas circunstancias, la Sierra Gorda era una importante región para poner en marcha la maquinaria colonial en busca de la reorganización de la colonia. Quizás por ello, en la segunda mitad del siglo XVIII, el número de disturbios indígenas en la sierra disminuyó notablemente. La nueva campaña de conquista, evangelización y colonización promovidas por la Corona cambiaría el panorama demográfico y cultural de la Sierra Gorda. Tareas que fueron encomendadas a los franciscanos reformados de los Colegios de Propaganda Fide de Pachuca y México -resaltando la figura de fray Junipero Serra- y a militares como Don Joseph de Escandón.

CITAS Y NOTAS

1. Soriano, *op. cit.*: 149.
2. *Ibid.*: 149-150.
3. *Ibid.*: 150.
4. *Ibid.*: 151.
5. Cfr. Alfredo López Austin, Textos de medicina nahuatl, 2 ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1975; Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2 ed., 2 vol., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984 (Etnología/Historia. Serie Antropológica: 39); y Jaques Galinier, La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Instituto Nacional Indigenista, 1990.
6. Soriano, *op. cit.*: 150-151. Los ídolos a los que la cita se refiere son los descritos en la cita 2.
7. *Ibid.*: 151.
8. *Ibid.*
9. Cfr. fray Bernardino de Sahagún, Historia general de las cosas de la Nueva España... 6 ed., México, Porrúa, 1985 (Sepan Cuentos...: 300): libros VI y X, por ejemplo; y fray Diego Durán, Historia de las indias de Nueva España e islas de la tierra firme, 2 ed., México, Porrúa, 1964 (Biblioteca Porrúa: 14): cap. VII, por ejemplo.

10. Archivo General de la Nación, Reales Cédulas, vol. 33, exp. 380, f. 415r.
11. Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 204, s/f.
12. Arroyo, Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro: 77.
13. Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 204, s/f.
14. Archivo General de la Nación, Reales Cédulas, vol. 33, exp. 300, s/f.
15. *Ibid.*, exp. 404; Tierras, vol. 204, s/f.
16. El término "cuadrilla" debió hacer referencia a un pequeño grupo parecido al de las primitivas bandas, en las que existía un líder para la cacería y otras actividades. Debieron tener una organización interna de tipo clánico, o sea que entre otras cosas los miembros de la "cuadrilla" tal vez fueron parientes entre sí. En el caso que nos ocupa, es posible que la "cuadrilla" también tuviera alguna implicación militar.
17. Es de notar el sobrenombre de "El Obispo", ¿se trataría de algún líder religioso?. ¿expresa un caso de sincretismo religioso?, o tal vez ¿es un ejemplo de catolicismo indígena?... Por desgracia la información conocida al respecto es muy poca para dar una respuesta satisfactoria.
18. María Elena Galevitz de Capdevielle, "La rebelión de los jonaces en 1703", en De la historia. homenaje a Jorge Gurría Lacort, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985: 179-180.
19. *Ibid.*: 180.

20. *Ibid.*: 182-184.
21. *Ibid.*: 184.
22. Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 204, f.35v-37r.
23. *Ibid.*: 16r-18r.
24. Galaviz, "La rebelión...": 187.
25. Cfr. Templos y casas fuertes en la Sierra Gorda, México, Vargas Rea, 1946 (Biblioteca Aportación Histórica, Archivo Histórico de Querétaro: 5).
26. Arroyo. *op. cit.*: 221.
27. María Elena Galaviz de Capdevielle. "Los Labras pioneros de la Sierra Gorda", en Problemas del desarrollo histórico de Querétaro. 1531-1981, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981: 122.
28. Archivo General de la Nación, Tierras, vol 204, s/f.
29. Arroyo. *op. cit.*: 243.
30. Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 204, s/f.
31. La Santa Hermandad era una policía rural creada en España para acabar con el bandidaje en el campo.
32. Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 204, s/f.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*: 239r.
35. Taylor. *op. cit.*: 49-115.
36. Galinier. La mitad del mundo...: 34.
37. Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 204: 260r.
38. Labra. *op. cit.*: 63.
39. *Ibid.*: 63.

40. *Ibid.*: 63-65.

41. *Ibid.*: 65.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*: 65-67.

45. *Ibid.*: 69.

46. *Ibid.*

47. *Ibid.*: 71-73.

48. *Ibid.*: 75.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*: 75-77.

51. *Ibid.*: 77.

CAPÍTULO 4

LA NUEVA EVANGELIZACIÓN ¿CAMBIOS DE FONDO?

4.1 EL PAPEL DE DON JOSÉ DE ESCANDÓN

En 1715, a los 15 años, José de Escandón llegó a la ciudad de Mérida en Yucatán, proveniente de Soto la Marina en Santander. Durante seis años se desempeñó como cadete de la Compañía de Caballeros Montados Encomenderos, donde colaboró en las acciones para expulsar a los ingleses de la Laguna de Términos [1]. Seguramente fue entonces la primera vez que se relacionó con el proceso de colonización, pacificación y comercio en la Nueva España.

Al término de este periodo se mudó a la ciudad de Querétaro, en donde fue nombrado Teniente de una Compañía del Regimiento de Milicias [2]. Su misión como miliciano era la de mantener la paz en el territorio bajo su custodia, y eventualmente rechazar y castigar a los indios que se atrevieran a atacar establecimientos de españoles o a los viajeros y comerciantes que transitaran bajo su jurisdicción.

Durante el tiempo en que se desempeñó como teniente miliciano incursionó varias veces por la Sierra Gorda en persecución de los indios que en ella se refugiaban. Seguramente fue entonces cuando conoció los pasos, hondonadas, ríos, barrancas, rancherías, haciendas y poblaciones españolas e indígenas de la sierra. Además debió haber aprendido la mejor forma de someter a los indios.

Después de siete años de desempeñarse en aquel cargo (1728), fue ascendido a sargento mayor del regimiento de Milicianos por el Virrey de Casafuerte [3]. Contó con mayor autoridad para actuar a lo largo y ancho de la sierra, y desde entonces evitó las incursiones de indios chichimecos a los cuales frecuentemente otorgaba dádivas y regalos, especialmente a los jefes, aplicando así una técnica utilizada por los españoles desde la época de la "Guerra Chichimeca" [4].

Escandón tuvo un brillante desempeño como miliciano pues participó en varias acciones militares entre las que se cuentan escaramuzas en Celaya, Euanahuato, Irapuato y San Miguel el Grande. Entre 1735 y 1738 sofocó varias rebeliones. Su victoria más sonada fue la batalla de "San Cristóbal de la Media Luna" en 1740 [5], donde prácticamente acabó con los jonaces, y a los sobrevivientes los condujo con collares de madera como esclavos a los obrajes de Querétaro. De esta batalla la tradición refiere que cuando los nativos se vieron perdidos se arrojaron a un despeñadero en un acto de suicidio colectivo. La batalla de la "Media Luna" dejó muy clara la idea de Escandón sobre la pacificación de la Sierra Gorda: si los indios no se sometían, había que exterminarlos.

Don José de Escandón comenzó a obtener cierta fama gracias a la captura de algunos bienes de manos de los rebeldes, pero fue más conocido por la dureza de los castigos que imponía. A pesar de las críticas que recibió, el meteórico ascenso de su carrera militar no se interrumpió, pues ya en 1741 era teniente de Capitán General de la Sierra Gorda y sus fronteras, es decir que para entonces representaba al Virrey en aquella región.

En 1741 llegó a la Nueva España el rumor de que los ingleses se preparaban para atacar alguno de sus puertos. Por ello se organizó una leva que motivó muchos descontentos e incorformidades entre los pobladores del Virreinato. El Virrey ordenó que todos los milicianos de la colonia se reunieran en el puerto de Veracruz para rechazar el asalto. Finalmente el ataque se produjo en el puerto de Cartagena de Indias. Para entonces, Escandón había reunido 510 soldados de caballería armados y con provisiones, además estaban un sargento mayor, varios capitanes y otros oficiales, eso sin contar a los 196 criados de servicio y los lanceros [6]. Junto con sus fuerzas se dirigía a la ciudad de Mexico, pero al saber que el asalto no se daría regresó a Querétaro, aunque parte de su tropa se quedó en Orizaba para prevenir un nuevo ataque u otra contingencia.

Ese mismo año de 1741 se suscitó una fuerte pugna entre los misioneros franciscanos del Colegio Apostólico de Pachuca y los de San Fernando, pues éstos acusaban a aquellos de ser muy blandos y provocar que los indios de sus misiones huyeran hacia las de los pachuqueños. Los de Pachuca a su vez acusaban a los fernandinos de explotar a los indios y provocar con esto su huida. Escandón apoyaba a los fernandinos mientras que el "protector de indios" Gerónimo Labra, hacía lo propio con los pachuqueños. El enfrentamiento fue aprovechado por los indios para continuar sus fugas.

A raíz del papel que jugó Labra en este conflicto, el Virrey Ojeda le desahució de los "protectorados de indios", por lo que en 1742 fueron suprimidos. De nueva cuenta Escandón fue el encargado de pacificar la Sierra Gorda, entrando en ella en 1743 [7].

Escandón gozó del favor de varios virreyes, entre los que se contaba Don Pedro Cedrián y Agustín, conde de Fuencalana y su sucesor Don Juan Francisco de Güemes y Horcasitas, primer conde de Revillagigedo. El primero de ellos le encomendó cuatro entradas a la Sierra Gorda para informarle sobre el estado de sus poblaciones y misiones entre 1742 y 1743.

Durante sus entradas en la sierra Escandón estuvo acompañado de capitanes, cabos, soldados y de representantes de los misioneros [8]. En esa ocasión no sólo enlistó las poblaciones y misiones, sino que hasta levantó padrones de la población incluyendo indios chichimecos (jonaces, pames y ximpeces) y otomies. A su regreso a Querétaro informó al Virrey de la necesidad de suprimir algunas misiones debido a la ausencia de indígenas. En cambio proponía fundar otras en lugares que consideraba más adecuados para ello.

Los objetivos de aquellas visitas no sólo eran el de informar sobre el estado de las misiones de la sierra y suprimir los "protectorados de indios". En realidad lo que estaba detrás era algo más trascendente, pues se trataba de reformar por completo la vida de la Sierra Gorda. Como resultado de la inspección, Escandón pidió que las misiones de los agustinos pasaran a manos de los franciscanos de los Colegios de Propaganda Fide, alegando que después de décadas de presencia agustina los indios seguían sin estar bien adoctrinados y reducidos, lo que motivó no pocas protestas de parte de los hijos de San Agustín [9].

Para completar su obra, en 1744 acompañó al Comisario General de Misiones de los franciscanos, fray Pedro Pérez de Mezouia a refundar las misiones que les arrebataron a los agustinos. Así, el Colegio Apostólico de San Fernando de México tomó posesión de Santiago de Jalpan el 20 de abril; de San Miguel Conca el 25 del mismo mes; de la Purísima Concepción de Landa el 27 siguiente; y las de San Francisco de Tilaco y Nuestra Señora de la Luz de Tencoyol el 1 y 3 de mayo respectivamente [10]. Puso al Colegio Apostólico de Pachuca en poder de las misiones de San José Buenciana Jilapan, San Juan Bautista Pacula, y Nuestra Señora de Guadalupe de Cerro Prieto [11]. Además confirmó para los dominicos las de San Miguelito y Ahuacatlán [12].

Al terminar de poner orden en la Sierra Gorda, Escandón se propuso conquistar y colonizar la costa del Mar del Norte o Seno Mexicano [13]. Para tal misión solicitó autorización al Virrey y prometió que la empresa no costaría a la Real Hacienda. El permiso le fue concedido por el primer Virrey conde de Revillagigedo.

En esta ocasión las cosas no le serían tan fáciles pues el Rey estaría más al cuidado de sus acciones [14]. Además, tendría que hacer frente a críticas y opiniones adversas, sin importar la justificación de su empresa que era la pacificación y congregación de indios de la región, y la fundación de pueblos que protegieran la costa, que a partir de entonces se le conocería como Nueva Colonia de Santander.

Básicamente, su método de colonización consistió en equipar bien (con semillas, animales, utensilios y dinero) a los aventureros que se atravesaran a acompañarle. Luego los dejaba en libertad de escoger la tierra que desearan por ellos mismos [15].

Los pueblos que fundó estaban formados por españoles e indios, pues eran pueblos y misiones a la vez, razón por la que se les denominó fundaciones mixtas. En ellas los frailes atendían al poblado español y a su misión al mismo tiempo. Este mecanismo ya lo había puesto en marcha desde sus campañas en la Sierra Gorda, si bien entonces no era exactamente igual. En la sierra se ocupó de crear poblados de soldados españoles con sus familias en lugares estratégicos -cercanos a las misiones, pero no junto a ellas como en el Nuevo Santander.

Su preferencia por los españoles era clara pues a ellos daba las mejores tierras y todas las facilidades posibles para poblar, mientras que de los indios que lo acompañaban apenas se ocupaba. A pesar que sus planes de colonización contemplaban el trazo de plazas, calles y templos, la realidad fue que no se fundaron con todo aquello. Al parecer las poblaciones contaban sólo con jacales y las acequias y tomas de agua eran de muy mala factura [16].

Los planes de Escandón eran grandes pues pretendió hacer del Nuevo Santander una alternativa para que el comercio proveniente de Europa no sólo se concentrara en Veracruz [17]. Con esto buscaba dar nueva vida a la Nueva Colonia de Santander, pues se enriquecería con el comercio que llegara al puerto. Para su desgracia, sus proyectos fracasaron. Pese a esto, ello no significó la ruina de Escandón, ya que sus haciendas y ganado le redituaron considerables dividendos, haciéndole un hombre rico hasta el momento de su muerte.

Los pueblos que fundó estaban formados por españoles e indios, pues eran pueblos y misiones a la vez, razón por la que se les denominó fundaciones mixtas. En ellas los frailes atendían al poblado español y a su misión al mismo tiempo. Este mecanismo ya lo había puesto en marcha desde sus campañas en la Sierra Gorda, si bien entonces no era exactamente igual. En la sierra se ocupó de crear poblados de soldados españoles con sus familias en lugares estratégicos cercanos a las misiones, pero no junto a ellas como en el Nuevo Santander.

Su preferencia por los españoles era clara pues a ellos daba las mejores tierras y todas las facilidades posibles para poblar, mientras que de los indios que lo acompañaban apenas se ocupaba. A pesar que sus planes de colonización contemplaban el trazo de plazas, calles y templos, la realidad fue que no se fundaron con todo aquello. Al parecer las poblaciones contaban sólo con jacales y las acequias y tomas de agua eran de muy mala factura [16].

Los planes de Escandón eran grandes pues pretendió hacer del Nuevo Santander una alternativa para que el comercio proveniente de Europa no sólo se concentrara en Veracruz [17]. Con esto buscaba dar nueva vida a la Nueva Colonia de Santander, pues se enriquecería con el comercio que llegara al puerto. Para su desgracia, sus proyectos fracasaron. Pese a esto, ello no significó la ruina de Escandón, ya que sus haciendas y ganado le redituaron considerables dividendos, haciéndole un hombre rico hasta el momento de su muerte.

Cuando en 1748 Escandón envió su relación de méritos y servicios al Rey Fernando VI, hacía notar que gracias a su labor la Corona se había ahorrado el gasto de muchos sinodos de misioneros. Decía también que gracias a él se habían establecido nuevas misiones, restablecido otras, y reubicado otras más. Aducía en su favor que gran cantidad de indios se habían pacificado y congregado. Por si fuera poco, agregaba que había fundado cuatro poblaciones y restablecido varias más. Por último, y para rematar, presumía que todo esto no le había costado nada a la Real Hacienda, cosa falsa pues sabemos que en realidad la Corona gastó más de 800 000 pesos en ello, una importante cantidad para aquel entonces [18].

Sin importar que no todo lo que Escandón aducía en su relación de méritos y servicios fuera verdad o no, lo cierto es que gracias a sus "méritos" durante las diferentes campañas de "pacificación y colonización" -tanto en la Sierra Gorda como en el Nuevo Santander-, el Rey lo premió concediéndole el título de Conde de la Sierra Gorda para sí y sus descendientes, libre de lanzas y de Media Anata, expresándole además su agrado y complacencia por los trabajos y fatigas sufridas durante sus expediciones el 10 de enero de 1750 [19].

Como corolario, y a pesar de ya no contar con la misma simpatía virreinal de antes, Don José de Escandón Conde de la Sierra Gorda siguió al frente de la colonia del Nuevo Santander (mismo nombre que su lugar de origen), hasta el momento de su muerte en 1770, cuando contaba 70 años.

4.2 EL COLEGIO DE SAN FERNANDO DE MÉXICO

Mucho se ha escrito sobre la evangelización fernandina y la obra de fray Junipero Serra en la Sierra Gorda. De hecho, muchos lo consideran el personaje más relevante en la historia de aquellas montañas. Sin embargo, la brillante labor de Serra no hubiera sido posible sin la participación del Colegio de San Fernando.

El primer colegio de Propaganda Fide en la Nueva España, fue el Colegio de Santa Cruz de Querétaro [20], y al mismo tiempo era la primer sede misional para la Sierra Gorda que tuvieron los misioneros de Propaganda Fide. Los primeros misioneros que enviaron a la sierra fueron fray Juan Bautista Lázaro y fray Miguel de Foncubierta. Sin embargo, después de años de difícil labor misional por falta de predicadores, fue evidente la necesidad de un nuevo impulso evangelizador.

En octubre de 1733 se autorizó la erección del Colegio Apostólico de San Fernando de México, y su primer objetivo fue la evangelización de la Sierra Gorda. El Arzobispo Vizarrón intervino ante el Rey para que favoreciese la fundación de misiones fernandinas en la región [21].

La Real Cédula que permitía a los fernandinos misionar en Sierra Gorda, junto con los franciscanos descalzos de Pachuca, fue dada por el Rey Felipe V el 28 de julio de 1739. No obstante, ya desde entonces hubo objeciones por parte de los pachuqueños pues alegaban que a ellos correspondía aquella misión.

Nuevas objeciones, ahora porque se alegaba que en la sierra ya operaban misiones de agustinos y dominicos, motivaron que en lugar de 24 fueran 12 los misioneros asignados. Además, se exigía que a los diez años de fundadas, las misiones pasaran a manos del Arzobispo para que pusiese curas en ellas, y por si fuera poco se pidió al Virrey que vigilara e informase acerca de la historia y avances de las fundaciones de agustinos y dominicos.

Las negociaciones para el establecimiento de las misiones fueron hechas en España por fray Pedro Pérez de Mezquia, exguardián del Colegio de Querétaro, que bien conocía la problemática de la Sierra Gorda desde 1732. Para aquella engorrosa tarea se vio apoyado por fray José de la Fuente, Procurador General de las Provincias de Indias. Finalmente y después de muchas vicisitudes en 1742 llegaron los primeros 12 misioneros a la Nueva España [22].

A pesar de todos los contratiempos la primera misión de San Fernando en Sierra Gorda se encargó a fray José Ortes de Velasco, pues en su calidad de Prefecto de Misiones era el indicado para hacerlo. En 1740, Ortes de Velasco inició visitas a la sierra y por fin, el 12 de julio fundó, la primera misión en San José de Vizarrón [23].

Para la fundación, los franciscanos se apoyaron en el Capitán Protector Don Cayetano de la Barrera. Al principio todo transcurrió en calma, el 26 de octubre Barrera recibió la noticia de un levantamiento indígena que pronto fue sofocado. En 1743, Ortes de Velasco reportaba la completa tranquilidad y buen camino de la misión, pero la visita que en 1745 hizo Pérez de Mezquia reportó deficiencias en la doctrina, enseñanza y disciplina de los indios [24].

Durante el primer semestre de 1742, las fugas de los indios en Vizarrón eran francamente alarmantes, pues de una sola vez se escaparon 53 personas (12 familias), que se fueron a refugiar en la misión de Tolimán. Como no quisieron regresar, Ortes de Velasco fue a Querétaro para solicitar la ayuda del Gobernador de Sierra Gorda, Don José de Escandón. Este encargó a Francisco Romero, cabo de la Compañía de Cadereyta, que trajera de vuelta a los fugitivos. Sin embargo, se topó con la oposición de los frailes de Tolimán y del protector de esa misión, Gerónimo de Labra. Finalmente llegaron a un acuerdo, concluido el 15 de enero de 1743 en Zimapán [25]; como consecuencia, Escandón comenzó entonces una visita por las misiones que para entonces el Virrey ya había puesto a su cuidado.

Desgraciadamente para la misión de Vizarrón, los remedios de Ortes de Velasco no habían dado resultados pues los indios jonaces continuaban escapando a la sierra y rechazaban las reducciones de indios. Para 1745 ya se encontraba en marcha el plan reformador que Escandón había ideado desde su visita a la sierra en 1743, y el triste resultado fue una entrada militar en Vizarrón que prácticamente exterminó a los jonaces, dejando en su lugar un pueblo de españoles.

Como ha quedado señalado, en 1742 llegaron de España 12 nuevos misioneros. Entre ellos se encontraban fray Domingo de Arroyabe, más tarde misionero en Tancoyol; fray Esteban de Basave, misionero en Landa; fray Francisco Magaña, encargado de Tilaco. También se presentaron fray José de la Sierpe, asignado a Tilaco; y fray Mariano José Ferrán, asignado a la misión de Landa, reclutados ambos en la Nueva España [26].

LA MISIEN DE SANTIAGO DE JALPAN



Fig. 18. El celebre tray Junpero Serra tuvo su base de operaciones en la misien de Jalpan. Gracias a su eficiente coordinacion del trabajo fue posible que las manos indigenas fabricaran este templo.

Fuente: Foto de Jose Manuel Rivero Torres.

Desde que les fueron asignadas sus nuevas misiones en 1744, los fernandinos trabajaron con entusiasmo, el 15 de julio de ese mismo año Matías Zaldivar escribía que los progresos eran notables pues se habían congregado nuevos grupos de indios (pames, no jonaces como los de Vizarrón). Entonces la catequización era intensa y se habían edificado buenos templos en Conzá, Landa y Tancoyol, aunque en Jalpan era necesario hacer una nueva construcción [27].

En 1745, fray Pedro Pérez de Mezquia fue comisionado para hacer una visita a las misiones, de ésta se desprendió el buen camino que empezaban a tomar las nuevas fundaciones.

En dicha visita, repetidamente se afirmó que los agustinos se habían concretado a hacer una visita anual a las distintas rancherías hacia la fiesta de Todos los Santos. Los testigos declararon que en su visita anual los frailes agustinos llegaban a la hora de comer y se iban al día siguiente después de decir misa. Durante su estancia, de medio día se dedicaban a impartir los sacramentos y al terminar se retiraban para no regresar sino hasta el año siguiente [28].

Al poco tiempo "los misioneros se habían encontrado con que los agustinos bautizaron sin instrucción previa, siendo en realidad peñanos y adoradores del sol muchos de los bautizados" [29]. Como se deduce de estos testimonios los indios de la Sierra Gorda habían estado en contacto con la religión católica desde hacia varias décadas, sin embargo, aun conservaban parte de sus antiguas creencias. La actividad de los nuevos misioneros seguramente trajo consigo confusiones y descontrol entre los indios, inaugurando un proceso de nueva aculturación.

Otro problema que tuvieron que enfrentar los misioneros fueron las disputas de tierras que sostuvieron con los colonos. Como ya se ha mencionado, Escandón fundó poblaciones de militares y sus familias, en lugares cercanos a las misiones con la idea de que los soldados pudiesen sofocar rápidamente cualquier intento de rebelión de los indios congregados. Además, se buscaba que por el contacto con los colonos, los indígenas fueran aprendiendo a "vivir como cristianos"; por su parte, el misionero se comprometía a cuidar de las necesidades espirituales de esos poblados. Aun más, dotar de tierras a los soldados eximia a la Corona de su sostenimiento.

Los conflictos se presentaban al momento de repartir la tierra, pues como en la Sierra Gorda no son abundantes las zonas de cultivo, a menudo se dispuso de los terrenos asignados a las congregaciones de indios para dárselo a los pueblos de soldados-colonos. Frecuentemente las disputas se arreglaban con la intervención de Escandón y no pasaban a mayores [30].

Como resultado, los colonos vieron afectados sus intereses pues se les prohibió ocupar a los indígenas en trabajos forzados, y no sólo eso, sino que se les obligó a pagarles jornal corriente en presencia de sus misioneros, y a cuidar que su ganado no invadiese las tierras de los indios dañando sus cultivos. Las fricciones entre colonos y misioneros motivaron que los primeros urdieran una serie de intrigas contra los segundos. Las denuncias indígenas contra sus misioneros por falta de comida, o por someterlos a trabajos forzados se hicieron frecuentes, aunque según los testimonios de los frailes se trataba de intrigas promovidas por los colonos para apoderarse de sus tierras.

LA MISIÓN DE SAN FRANCISCO DE TILACO



Fig. 19. A pesar de haber sido construidas en pleno siglo XVIII, las cinco edificaciones barrocas de los fernandinos en la Sierra Gorda, su estructura es muy semejante a la de los conjuntos conventuales del siglo XVI (atrios amplios, capillas posas y hasta capillas abiertas). Por otro lado, aunque sus fachadas son totalmente barrocas el sincretismo cultural está plenamente manifiesto pues la mano de obra indígena nos sorprende en cada detalle y en cada rincón.

Fuente: foto de José Manuel Rivero Torres.

Quizá el mayor problema que los misioneros tuvieron que enfrentar hayan sido las epidemias, pues por lo menos dos de ellas asolaron la región diezmando la población indígena. Las enfermedades foráneas fueron uno de los más graves azotes para los indios en la época colonial. En todo el país hubo grandes descensos demográficos, en especial por los brotes epidémicos en ciudades o congregas de indios.

Sin que existan datos exactos, pues los padrones eran levantados con diferentes criterios, es posible afirmar que en la Sierra Gorda hubo gran mortandad por epidemias en por lo menos tres ocasiones: 1746-47, cuando incluso perecieron tres misioneros; 1749, cuando la viruela mató aproximadamente a 1400 indios; y 1762, cuando nuevamente la viruela causó estragos entre los indígenas, pues se calcula que hubo alrededor de 5300 decesos que dejaron prácticamente despobladas las misiones [31].

Al ver estas cifras cabe preguntarse ¿cómo se puede hablar del éxito de las misiones fernandinas al ver estas cifras de mortandad?... Para responder parece necesario tomar en cuenta que para los misioneros del Colegio de San Fernando el éxito misional no radicaba en el número de indígenas congregados, "sino en la organización de la catequesis y grado de instrucción alcanzado por dichos indios, en la práctica de su cristianismo y frecuencia de los sacramentos, en sus modos civiles de vida y en el nivel de bienestar económico a que habían llegado. A ello dan gran importancia en sus informes: [32]. O sea, no importa morir, si se es cristiano.

4.3 LA LABOR DE FRAY JUNÍPERO SERRA

El periodo de mayor brillo en la historia eclesiástica de la Sierra Gorda y en particular de las misiones del Colegio de San Fernando en esas montañas son los años de 1750-58, durante la época en la cual fray Junípero Serra fue su presidente.

Miguel José Serra Ferrer nació en la villa de Petra de la isla de Mallorca, España el 24 de noviembre de 1713. Tan pronto tuvo edad sus padres lo llevaron a la ciudad de Palma, capital de Mallorca, para que continuara sus estudios religiosos con un sacerdote beneficiado de la catedral. Comenzó sus estudios de filosofía en el convento de San Francisco de esa ciudad [33].

Junípero se caracterizó por ser un muchacho delgado, bajo de estatura y enfermizo, no obstante a los 16 años, el 14 de septiembre de 1730, fue admitido como novicio en el convento de Jesús a las afueras de la ciudad. Después de un año de preparación, el 15 de septiembre de 1731, profesó tomando el nombre del inseparable compañero del santo de Asís: Junípero. Tan pronto profesó, lo enviaron al convento de San Francisco en la ciudad de Palma para que continuara sus estudios de filosofía obteniendo el grado de Doctor en Teología en la Universidad Lulliana, donde leyó la cátedra de filosofía por tres años con gran éxito [34].

En 1749 fray Junípero y su amigo, compañero y biógrafo fray Francisco Palou solicitaron autorización a sus superiores para pasar a América a evangelizar infieles.

FRAY JUNIPERO SERRA



Fig. 20. Mucho se ha enaltecido la labor de Serra como pacificador y evangelizador, tanto que en ocasiones verdad y leyenda se confunden. Sin embargo, la labor de Serra en la Sierra Gorda aun espera una evaluación más objetiva.

Fuente: Pinacoteca del INAH.

FALLA DE ORIGEN

Al principio, su solicitud se dificultó pues el grupo de 33 misioneros solicitado por fray Pedro Pérez de Mezquia para el Colegio de San Fernando estaba completo. Sin embargo, 5 de esos religiosos, que no conocían el mar, se arrepintieron del viaje al contemplar por primera vez el océano. Por esta razón la solicitud de Serra y Falou fue aceptada de inmediato y ambos llegaron a Cádiz el 7 de mayo de 1749 después de un peligroso viaje [35].

Con su arribo sólo faltaban tres religiosos más para completar los 30 autorizados a Pérez de Mezquia, mismos que por intermediación de Serra y Falou fueron sus compañeros fray Rafael Verger, fray Juan Crespi y fray Guillermo Vicens. El primer grupo de misioneros, salió el 28 de agosto de 1749 y a mediados de octubre llegaron a San Juan de Puerto Rico. Los últimos quince días de aquel viaje fueron muy difíciles, ya que el agua para beber se les agotó a tal extremo que cuando alguien se quejaba de su escasa ración Serra contestaba: "Yo he hallado algún medio para no tener sed, y es el comer poco y hablar menos para no gastar la saliva" [36].

Durante su estancia de 15 días en Puerto Rico, Serra y los demás misioneros franciscanos y dominicos que le acompañaban, se ocuparon de confesar a toda la población del puerto de San Juan. Concluidos sus trabajos en la isla, salieron para Veracruz el 2 de noviembre siguiente. De nueva cuenta tuvieron un viaje accidentado pues una tormenta casi les hizo naufragar, aunque finalmente llegaron al puerto en los primeros días de diciembre.

Al desembarcar en Veracruz los misioneros emprendieron su camino a la ciudad de México en carruajes que para su traslado tenía dispuesto el rey. Sin embargo, fray Junipero y otro misionero andaluz decidieron hacer el viaje hasta México caminando, durante el trayecto, según refiere Falou, tuvieron momentos de fatiga y peligro pero siempre salieron bien librados. Durante ese trayecto a Serra se le formó una liaga en un pie, la cual nunca sano y lo aquejó por el resto de su vida.

Finalmente ambos misioneros arribaron a la Villa de Guadalupe el último día de 1749, y llegaron al Colegio de San Fernando de México, el 1 de enero de 1750. Durante su estancia en el mencionado colegio Serra se distinguió por su gran celo y humildad, y a los seis meses fue elegido como presidente de las misiones de la Sierra Gorda. A principios de junio de 1750 el y Falou emprendieron el camino a pie rumbo a Santiago de Jalpan, adonde llegaron el 16 de ese mes.

Desde la llegada de los nuevos misioneros las fundaciones comenzaron a vivir un periodo de mejoras y auge. Estos llevaban la consigna de aplicar las instrucciones que el padre Mezquia dispuso basándose en la práctica y experiencia de fray Antonio Margil de Jesús y los colegios apostólicos de Querétaro y Zacatecas.

Las instrucciones para los misioneros se dividían en dos rubros: el espiritual y el temporal. En lo referente al régimen espiritual se estipulaba:

Que primeramente procurasen los padres misioneros que cada día al salir el sol se congregasen en la iglesia al son de campana todos los indios e indias grandes, así gentiles como neófitos, sin faltar alguno; que uno de los padres rezase con ellos las oraciones y texto de la doctrina cristiana, y les explicasen en castellanos los misterios más principales, practicando lo mismo por la mañana (luego que los grandes saliesen) y por la tarde antes de ponerse el sol, con los niños y las niñas que tuviesen de cinco años para arriba de edad, sin permitir que ninguno faltase a este santo ejercicio; que los catecúmenos y los que se hubiesen de casar, o cumplir con el precepto anual de la confesión, asistiesen a él también a mañana y tarde, para que fuesen instruidos antes de recibir los referidos santos sacramentos, y que lo mismo se ejecutase con los que olvidaran la doctrina, sin embargo del diario ejercicio... Que los días de fiesta celasen con grande vigilancia que ninguno faltase a la misa del pueblo, ni a la plática que en ella se debía hacer, explicando el Evangelio o los misterios de nuestra santa fe, y que procurasen acomodarse con prudencia y discreción a la rudeza y necesidad de los indios, y que acabada la misa, uno de los misioneros los llamase a todos por el padrón, según sus nombres, y que llegasen uno a uno a besarle la mano, con lo que se reconociera si faltaba alguno [37].

Finalmente las indicaciones marcaban:

Que a los más capaces y hábiles exhortasen a la frecuencia de los santos sacramentos (a más del cumplimiento de la iglesia), principalmente en las grandes festividades, y a oír misa aun en los días que no son de precepto, dejándolos siempre en su libertad; que en sus enfermedades procurasen visitarlos a menudo, y con mayor cuidado, que recibiesen los santos sacramentos de que fuesen capaces, y de asistirles para auxiliarlos en su muerte, y que el pueblo asistiese al entierro. Asimismo que pusiesen esmero en componerlos en sus enemistades y litigios, enseñándoles a vivir unidos en la paz y caridad cristiana, sin permitir escándalos o malos ejemplos en la misión [38].

El gobierno temporal se consideraba indispensable para conseguir esto [39]. Mezquía pedía que se procurase el bien temporal de aquellos indios pames, pues faltando éste no podrían hacer pie en el pueblo o misión ni asistir a la misa y cotidiano rezo, porque les sería preciso ir dispersos vaqueando en solicitud de comida y vestuario [40]. Para lograrlo se precisaba que:

...los padres misioneros que solicitasen por medio del síndico, a cuenta del sínodo anual que les daba Su Majestad, para su manutención (agregando a él limosna de las misas que se les encomendasen), herramientas y demás útiles necesarios para poner en corriente alguna siembra, como también algunas vacas, bueyes y demás ganado, para que del fruto de ello se mantuviesen de comunidad, como se practicó al principio de la iglesia [41].

Para los Colegios de Propaganda Fide era fundamental satisfacer las necesidades básicas de la población, pues a partir de la estabilidad material el trabajo espiritual sería mucho más fácil de realizar. Y eso mismo fue lo que Serra y su equipo se dedicaron a hacer en la Sierra Gorda. Se planteaba la necesidad de vivir como hombres "civilizados" antes que cristianos. La fe era la perfección de la humanización, de ahí que la educación en las misiones resultara fundamental [42].

Las actividades económicas de las misiones iban encaminadas a satisfacer las demandas del autoconsumo. Una vez autosuficientes, los excedentes se dirigían a la comercialización, cuyas ganancias serían reinvertidas en la producción de nuevos excedentes, los que a su vez producían nuevas ganancias que se reinvertían y así sucesivamente [43].

Para la realización de estos objetivos era básica la educación de los indígenas reducidos, pues para lograr el crecimiento económico era indispensable que conocieran bien los procesos agrícolas y que mejoraran sus técnicas de producción.

Gracias a estas medidas en poco tiempo los indígenas de las misiones fernandinas pudieron ir a la Huasteca o Zimapan para vender sus productos. Además de no haber sido por la división del trabajo por edades y sexos que se emprendió, por supuesto sin interferir con las labores agrícolas, no habría sido posible la construcción de los templos barrocos en cuestión de unos cuantos años.

Una de las primeras acciones de fray Junipero Serra en la Sierra Gorda fue aprender la lengua de los nativos. Para ello se valió de la ayuda de un indio mexicano que se había criado entre estos pames [44]. Luego se encargó de traducir a esa lengua las principales oraciones, y de predicar y sermonear en pame.

Según el testimonio de Falou durante la estancia de Serra en la Sierra Gorda el número de bautizos y confesiones aumentó de tal manera que al momento de retirarse no quedó un solo natural sin bautizar en la región.

Muchos autores han hablado del trabajo de Serra en la sierra, por eso aquí sólo se describirá sintéticamente su labor [45]. Los misioneros cuidaron que tanto las tierras como el ganado, propiedad de las comunidades misionales, fueran explotados por y para el servicio de la misma. A cada familia, incluso a las viudas y viudos, les dieron su propia vivienda, así todos y cada uno de los miembros de la comunidad, hasta a los impedidos para trabajar, se les asignaba lo necesario para su subsistencia.

Los frailes cuidaron bien de fomentar las actividades agrícolas entre los pames, de esta forma aumentaron el número de bueyes, vacas, burros, y ganado menor, junto con el de yuntas y semillas. Con esto propiciaron el aumento en la producción de maíz, frijol, calabaza y otros productos lo que facilitó la reducción misional de los habitantes.

Frecuentemente los recursos de que dispusieron los indios durante aquel periodo fueron superiores a sus necesidades, razón por la que aprovecharon sus excedentes para intercambiarlos por otros objetos o bien para venderlos. Era común que las mujeres y los niños se ocuparan de producir artesanías que eran vendidas en otras poblaciones, en ocasiones sus productos (agrícolas o artesanales), se intercambiaban por algodón que servía para el trabajo de las mujeres.

Para la realización de todo este proceso era indispensable el misionero pues para evitar confusiones, equivocaciones y sobre todo, abusos por parte de los colonos era necesario que estuviera presente al momento de realizar las transacciones.

La verdad es que debido al cuidado con que los misioneros procuraron el bienestar de sus feligreses, en cosa de unos pocos años las misiones se encontraban en bonanza. Para lograr esto también contó la frecuente ayuda que los fieles en las ciudades (Querétaro y México fundamentalmente) aportaban para el éxito misionero.

Al mismo tiempo que Serra aseguraba la estabilidad de las congregaciones procuraba cumplir con gran celo su más importante misión: evangelizar. Para ello desde el primer día cumplió con lo ordenado en sus instrucciones y aún más, pues los días de fiesta, de cuaresma, semana santa, pascua y navidad llevaba a cabo impactantes actos litúrgicos y festivos que le redituaron abundantes beneficios.

Así, por ejemplo, Palou escribe que en cuaresma:

... hechó el resto de su devoción para imprimirla en los corazones de los neófitos. Empezaba desde el día de Ceniza con esta santa ceremonia de la iglesia, a la que asistía todo el pueblo y les explicaba la significación de ella, acabando su sermón con la exhortación de que no olvidasen que eran mortales. Todos los domingos de cuaresma no se contentaba con la plática doctrinal de la misa mayor, sino que a la tarde después de rezada la corona de María Santísima y cantado el Alabado, les predicaba un sermón moral. Los viernes hacía lo propio por la tarde, después de haber andado en procesión el vía-crucis desde la iglesia hasta la capilla del Calvario, que mandó hacer en una alta loma fuera del pueblo y a vista de la citada iglesia: en cuyo santo ejercicio cargaba el venerable fray Junipero una cruz tan grande y pesada, que yo [Palou], siendo más robusto y mozo, no podía con ella, y en regresándose a la iglesia concluía la función con una tierna plática de la Pasión del Señor, a cuya devoción persuadía [46].

De esta forma, los métodos misionales de Serra no tenían en realidad mucho de nuevo, de hecho eran los mismos que otros muchos evangelizadores habían utilizado antes, incluso algunos en ciertas partes de la Sierra Gorda o en sus inmediaciones. Quizás el mérito de fray Junipero haya consistido en la devoción y entrega con las que desempeñaba su trabajo y en la atención que puso al desarrollo y saneamiento de la economía de las misiones.

Seguramente lo más conocido de la obra de fray Junipero Serra en la Sierra Gorda sean los cinco magníficos templos con fachadas de estilo barroco que han atraído la atención de propios y extraños, y que han merecido numerosas publicaciones [47].

Un aspecto poco trabajado de la estancia de Serra en esta región es su faceta de inquisidor [48], durante la cual actuó en procesos por hechicería e idolatría, entre otros. Para ilustrar esto no hace falta más que recordar el caso de la diosa *Cochum*, a la que los pames veneraban como una de sus principales deidades.

Una vez que fray Junipero había ganado la confianza de los nativos, éstos le confiaron el secreto de la diosa *Cochum* o madre del sol. Pero eso no fue todo, sino que hasta le llevaron a entregar al ídolo mismo, el que según una descripción era una cara perfecta de mujer fabricada de *tecale*, que tenían en lo más alto de una encumbrada sierra, en una casa como adoratorio o capilla, a la que se subía por una escalera de piedra labrada, por cuyos lados y en el plan de arriba, había algunos sepulcros de indios principales de aquella nación pame que antes de morir habían pedido los enterrasen en aquel sitio [49].

El hallazgo de esta diosa dejó al descubierto la existencia de sacerdotes y rituales pames que seguían practicándose después de décadas de presencia cristiana en aquellos lugares, y que aparentemente fueron desterradas con la acción misionera de Serra y los demás fernandinos.

Sobre la diosa *Cochum* todavía nos proporcionan más información, ya que nos dicen:

Cuidaba de él un indio viejo [el subrayado es mío] que hacía el oficio de ministro del demonio, y a él ocurrían para que pidiese a la madre del sol remedio para las necesidades en que se hallaban, ya de agua para sus siembras o de salud en sus enfermedades, como también para salir bien en sus viajes, guerras que se les ofrecían y conseguir mujer para casarse, que para obtenerla se presentaban delante del dicho viejo con un pliego de papel blanco, por no saber leer ni escribir, el cual servía como de representación, y luego que lo recibía el fingido sacerdote se tenían ya por casados. De estos papeles se hallaron *chiquihuites* o canastos llenos, juntos con muchísimos idolillos que se dieron al fuego, menos el citado ídolo principal. A éste lo tenía el mencionado viejo (que cuidaba de él) con mucha veneración y aseo, y tan tapado y oculto que a muy pocos enseñaba o dejaba ver, y sólo lo hacía a los bárbaros que venían como en romería de largas distancias a tributarle sus votos y obsequios y pedirle remedio para sus necesidades [50].

Queda clara la existencia no sólo de una religión indígena de corte astral, sino la existencia misma de un cuerpo sacerdotal con ritos bien establecidos. Además también se señala la presencia de "santuarios" con la fuerza suficiente para motivar peregrinaciones en una zona en la que los evangelizadores llevaban décadas de trabajo.

Uno de los puntos que llama más la atención para los fines de este trabajo, es la presencia de un sacerdote del que no se conoce su nombre sino que tan sólo se le llama "indio viejo". Dicha denominación, ¿realmente haría referencia a una persona de edad mayor?, ¿o es la forma de referirse al individuo que desempeña las funciones descritas? La respuesta a estas preguntas quedará para discutirse más adelante.

La fructífera labor de fray Junipero Serra en la Sierra Gorda se vería interrumpida de pronto por la orden que sus superiores le dieron en 1758. De acuerdo con las nuevas disposiciones nuestro personaje se veía precisado a abandonar su campo misional queretano para ser destinado a la difícil tarea de evangelizar a los indómitos apaches de las inmediaciones del río San Sabá, en la provincia de Texas.

Al momento de la partida de Serra, las misiones de la Sierra Gorda quedaban en muy buenas condiciones; con prácticamente todos sus templos terminados y bien adornados; con los indios reducidos, bautizados y catequizados; con unas comunidades misionales prácticamente autosuficientes y bien organizadas... Todo parecía indicar que la evangelización regional era un éxito y estaba en la ruta correcta. Al parecer, la salida de fray Junipero Serra de la Sierra Gorda significaba el fin del periodo más brillante en la historia religiosa y de la vida misional de esa región. Además, este periodo significaba posiblemente el de mayor importancia en los cambios culturales y religiosos... pero ¿fue realmente la evangelización definitiva de la Sierra Gorda?

Después de su estancia en la Sierra Gorda fray Junípero Serra emprendería una serie de viajes misionales que le llevarían por diferentes partes de lo que hoy en día es territorio mexicano y norteamericano. Entre los muchos sitios por los que predicó se encuentran Zimapán (en las margenes surorientales de la misma Sierra Gorda), la Huasteca, Veracruz, Antequera (hoy Oaxaca) y California, donde es considerado casi como el fundador del estado.

Finalmente la muerte alcanzó a fray Junípero Serra en tierras californianas en 1784, dejando tras de sí un enorme caudal de fama como evangelizador y pacificador de indios "bárbaros". La participación de Serra en múltiples campañas evangelizadoras en diferentes regiones no sólo le dio celebridad a él sino que ha sido motivo de orgullo para el Colegio Apostólico de San Fernando de México, del que formó parte hasta su muerte.

La labor misional de los enviados del Colegio Apostólico de San Fernando en la Sierra Gorda ha sido magnificada y enaltecida por diversos autores. De hecho su trabajo misional resultó una forma humanitaria de reducir a los indios de esas montañas, y comparado con los métodos de Escandón y demás Capitanes de Frontera y Protectores de Indios, realmente era mucho más humanitario. Sin embargo, los resultados de ambos métodos de pacificación a la larga fueron similares, pues mientras los militares exterminaron a los jonaces con violencia, los religiosos alteraron de tal manera la forma de vida de damas y timpacas que no fueron capaces de sobrevivir el paso del tiempo, las epidemias, el ataque de los colonos y el mestizaje. Actualmente, los damas son escasos mientras que timpacas y jonaces instantes.

4.4 EL COLEGIO APOSTÓLICO DE SAN FRANCISCO DE PACHUCA

La labor evangelizadora del Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca o Colegio de Misiones de la Provincia de San Diego de México de franciscanos descalzos es poco conocida [51]. Quizás una de las razones de esto sea que entre los miembros de esta institución no hubo alguno que pudiese ser considerado como su cronista. Aunque el único que pudiera fungir como tal fue Baltazar de Medina, quien hace las veces de tal para los primeros cien años de vida conventual del entonces Real de Minas de Nuestra Señora de la Asunción de Pachuca [52].

Los franciscanos descalzos se distinguen de sus compañeros de orden por su mayor austeridad, debido en buena parte a que son herederos de la reforma erasmiana de San Pedro de Alcántara, pues "insistían más en formar primero al hombre y después al cristiano, enfatizando los valores del espíritu en la libertad y el amor sobre los valores materiales" [53]. Ideas pregonadas en la Nueva España por los frailes reformados por el Cardenal Cisneros en la península Ibérica.

Desde el 6 de julio de 1733 el convento de San Francisco de Pachuca se transformó en Colegio de Propaganda Fide [54], siendo el único colegio de descalzos en contraste con todos los demás colegios que pertenecieron a los observantes.

Desde 1733 los franciscanos descalzos de Pachuca iniciaron una serie de giras para hacer misiones populares en poblaciones de Puebla, Oaxaca, Michoacán, Jalisco y San Luis Potosí, además de las que anualmente hacían por la Sierra Gorda y áreas vecinas, especialmente en Coahuila y Tamaulipas. Al mismo tiempo que desarrollaban estas misiones populares seguían atendiendo las necesidades espirituales de sus feligreses en Pachuca.

Como ya se ha apuntado, el Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca compitió con su contemporáneo, el Colegio de San Fernando, en la conquista espiritual definitiva de la Sierra Gorda. A pesar de que los pachuqueños recorrieron la Sierra Gorda desde antes que los fernandinos, éstos establecieron antes su misión de San José de Vizarrón, pues al parecer contaban con más recursos.

La división que se estableció para la labor de ambos colegios en la Sierra Gorda fue la línea trazada por el río Moctezuma. Su historia guarda fuertes similitudes, pues está plagada de pasajes que denotan competencia y cooperación.

Una Real Cédula con fecha de 23 de abril de 1741 (55), autorizó la primera fundación pachuqueña en la región (20 de julio de 1741). Fray Juan Antonio de Velasco, fray Cayetano Barrera y fray José de la Villa Alta fueron los encargados de establecerla y para ello contaron con la cooperación de Gerónimo de Labra el joven, quien seleccionó el terreno para su fundación. A esta misión se le llamó de las Adjuntas, porque se encontraba puesta en la intersección de los ríos Tolimán (Zimapan) y Moctezuma (56).

MISIONES DEL COLEGIO APOSTOLICO DE PACHUCA

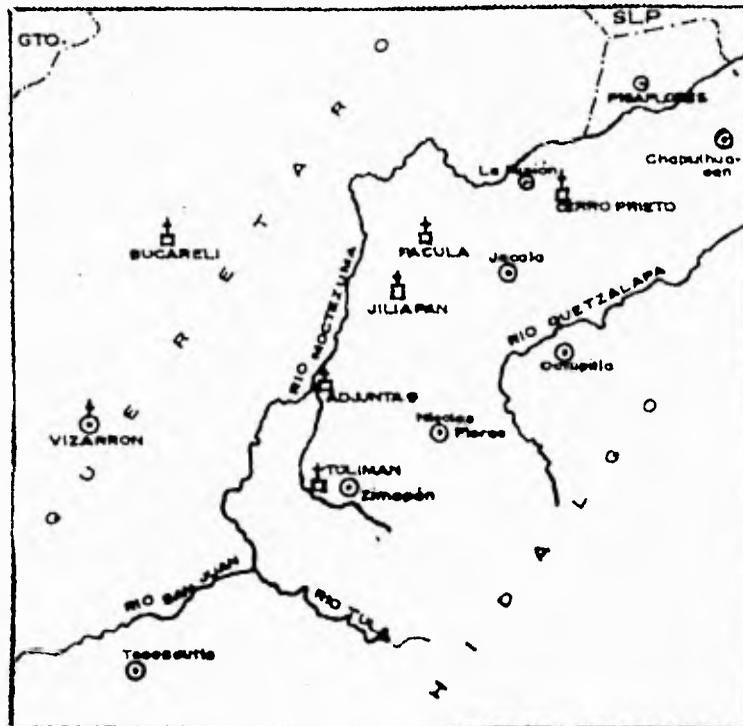


Fig. 21. Al Colegio Apostolico de Pachuca le fue encargado atender las necesidades religiosas de los indigenas de la parte oriental de la Sierra Gorda, por ello su base de avance al interior de la serrania fue Zimapan.

Fuente: Rector Sampedro, "Misiones del Colegio...": 117.

Esta misión tuvo mala suerte, pues el lugar en que se construyó resultó ser muy insalubre. Al poco tiempo fray Dayatano de la Barrera enfermó de malaria y pronto murió, misma suerte que corrieron tres de los jonaces congregados. Por esta razón, a los tres meses de fundada, la misión se trasladó definitivamente a las cercanías del Real de Minas de Zimapán, recibiendo el nombre de San Pedro Tolimán [57].

Al mismo tiempo que esto sucedía en Tolimán en la misión fernandina de Vizarrón había constantes problemas para evitar la huida de los indios. Incluso hubo un grupo de 52 indígenas que huyeron y se refugiaron en la misión pachuqueña de Tolimán. Muchos problemas ocasionó este acontecimiento [oid infra] y finalmente fueron castigados por Escandón que mandó fueran enviados con colleras a los obrajes de Querétaro. A partir de este acontecimiento, los indios de Tolimán temieron sufrir el mismo destino, y que, según algunos, fue la razón por la que finalmente abandonaron la misión en 1747 [58].

Desde su fin como reducción de indios, Tolimán se transformó en hospicio o misión de enlace entre el Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca y las otras tres misiones de este colegio en la Sierra Gorda [59].

Como ya se ha mencionado, en 1744 José de Escandón hizo una expedición a la sierra de la que se desprendió la salida de los agustinos y la entrada de misioneros fernandinos y dieguinos, como se conoció a los descalzos de Pachuca. Estas misiones fueron San José Buenclara Jilapan, San Juan Bautista Pacula y Nuestra Señora de Guadalupe de Cerro Prieto.

Una rica descripción de algunos de los pasajes más importantes en la historia de estas misiones fue escrita por fray Guadalupe Soriano en 1757. En ella relata algunos de los trabajos y aprietos en que se vieron algunos de los misioneros como el caso de fray José Pérez Calderón en Pacula y el flechamiento que estuvo a punto de quitar la vida a fray José de Heres y fray José López en Cerro Prieto [60].

Aunque posterior, otro caso fué el de fray Francisco Ortiz quien defendió a los indígenas reducidos en su misión de Pacula, incluso contra las ordenes del mismo Virrey que trataba de quitarles sus tierras misionales [61]. La historia de las misiones del Colegio Apostólico de Pachuca en la Sierra Gorda prácticamente terminó con su secularización en 1777.

Todavía hay un episodio más en la historia de las misiones pachuqueñas de Sierra Gorda: la misión de la Purísima Concepción de Bucareli. Esta fundación nunca contó con el respaldo de la Provincia de San Diego ni del Colegio de Pachuca pues fue abierta por cuenta propia del que fuera ministro en la misión de Nuestra Señora de Guadalupe de Cerro Prieto, fray Juan Guadalupe Soriano.

Este fraile debe haber sido un personaje carismático, un poco desordenado y extraño, de los que prestan escasa atención a reglamentos y rutinas, pero también compasivo, paciente, duro y sufrido [62]. Con la secularización de las misiones, Soriano decidió fundar por su propia cuenta una misión en la que se congregasen los pocos indios jonaces sobrevivientes a las campañas de "pacificación", así como los pémez y xicobeces cuyas misiones habían sido entregadas al clero secular.

A pesar de todos los problemas y oposiciones que encontró dentro de su orden, finalmente ganó el apoyo del Virrey Bucareli, por lo que en agosto de 1772 pudo fundar su misión a la que llamó de la Purísima Concepción de Bucareli en honor al Virrey. Al parecer Soriano permaneció solo en su misión durante años, ya que desde septiembre de 1780 fray Juan Cárdenas, quien residía en Bucareli, falleció mientras se encontraba en el pueblo del Doctor [63].

Para 1791 Soriano estaba cansado y viejo, pues el subdelegado de Cadereyta, Miguel María Jiménez, pidió al colegio de franciscanos descalzos en Pachuca que enviaran un sustituto. Como esta no respondió al llamado, Jiménez recurrió al intendente de México, Bernardo Bonavía para que iniciase una investigación de la que resultó que Soriano no contaba con el respaldo de las autoridades eclesásticas.

Fresionada por el gobierno virreinal, la provincia de San Diego buscó sustituto a Soriano, y lo encontró en fray Baltazar Arismendi, religioso del convento de Guanajuato, quien se ofreció para cumplir con tal misión. El padre Gómez Canedo dice que no sabe si este religioso llegó o no a Bucareli, pero lo cierto es que para enero de 1793 fray Joaquín María Caravantes ya se encontraba en aquella misión. Esta no fue la solución pues apenas en abril de ese mismo año Caravantes ya se encontraba en Querétaro para solicitar permiso de ausentarse de Bucareli por enfermedad [64].

Para el 23 de abril de 1793 el Arzobispo Núñez de Haro opinaba que lo procedente era convertir la misión en vicaría permanente, ya que estaba muy lejos para que los curas del Doctor y Amoles la atendieran, pero tampoco estaba en condiciones de ser erigida como parroquia.

Esta decisión fue aceptada por el Virrey, quien lo comunicó al padre Provincial de San Diego para que no se ocupase de nombrar sustituto. El nombramiento del vicario tardó tanto que hubo necesidad de mandar varios substitutes del padre Soriano, a quien se le recrudecieron sus achaques, y finalmente fué relevado de su cargo el 9 de marzo de 1796. Al parecer, el primer vicario de Bucareli, Don José Ignacio Jordán, no llegó sino hasta 1798, para entonces los indios pedían que la exmisión se erigiera en pueblo [65].

Esta misión representó el último intento para reducir a la población indígena de la Sierra Gorda al orden colonial por medios pacíficos y de forma humanitaria.

"Dentro del sistema colonial español, las misiones fueron decisivas para la penetración y ocupación de los territorios, así como para la integración socio-cultural de los pueblos conquistados" [66]. Es decir, que al mismo tiempo que fueron baluartes para la evangelización, también fueron instituciones de frontera por medio de las que la colonia extendió sus dominios. Las misiones no sólo fueron la frontera del mundo cristiano sino que representaban la avanzada del sistema político colonial y de la civilización occidental. En pocas palabras fueron una de las herramientas más importantes en el proceso de aculturación.

4.5 LA SECULARIZACIÓN

Durante el siglo XVIII, era práctica generalizada que la Corona acordara con la Iglesia el sostenimiento de misiones y misioneros en tierras de frontera o de gentiles durante un promedio de diez años a partir de su fundación, o bien, cuando estuviese lo suficientemente adelantada como para ser entregada al clero secular y al control de los obispos.

Mientras las misiones estuvieran en manos del clero regular gozaban de múltiples privilegios como la exención de diezmos y obvenciones. Además eran dotadas de tierras para su sustento y los misioneros recibían un sínodo por su labor evangelizadora. Al ser secularizadas, fuese a los diez años o en otro lapso, las misiones perdían los privilegios de que gozaban y sus poblaciones dejaban de ser congregas para convertirse en pueblos sobre los que los ministros eclesiásticos no tenían autoridad legal.

En la vida misional los frailes desempeñaban un importante papel, pues eran los "tutores" de la comunidad, y por ello eran los que tomaban decisiones, negociaban, hacían arreglos y establecían acuerdos a nombre de las misiones. Los misioneros tenían pues, un poder casi absoluto dentro de sus fundaciones, lo que en muchas ocasiones los llevó a jugar el papel de defensores de los indios, pero en otras motivó críticas por considerarlos como explotadores de la comunidad.

En la mayoría de los casos la secularización de las misiones no llegó a los diez años, sino mucho después. El retraso en el cambio del clero regular a secular frecuentemente propició que los diferentes grupos evidenciaran sus intereses al respecto.

Esta situación dejó en claro que a los funcionarios les interesaba que los indios formaran pueblos para que así comenzaran a pagar impuestos. Además, al suprimir la misión la Corona se ahorraba el sínodo que cobraban los frailes, al igual que otros gastos que la Real Hacienda financiaba a las misiones.

Para los hacendados y colonos la secularización era la oportunidad de comprar o apoderarse fácilmente de las tierras misionales, pues éstas ya no contarían con la defensa del misionero. A menudo las tierras de las misiones eran las mejores de la región y contaban con agua, ambos elementos eran lo más codiciado en zonas donde escaseaban como en buena parte de la Sierra Gorda. Para los colonos y hacendados la secularización era el acceso a lo que habían buscado desde el principio.

Por su parte, los indios eran convencidos de la bondad de la secularización con facilidad, pues veían en ella un medio para librarse de la rígida disciplina impuesta por los misioneros. Sin embargo, pocas veces veían que la desaparición de las misiones podía significar el inicio de un proceso de desintegración de sus comunidades.

Para los misioneros, la secularización podía tener varios significados. Para unos representaba el triunfo de su misión y la culminación de sus esfuerzos, era la integración de una comunidad más al mundo cristiano: el triunfo de la fe y la ganancia de almas. Para otros era doloroso dejar la comunidad que tanto les necesitaba, y para la que su salida era casi sinónimo de desintegración. Y para los mementos, significó el fin de una cómoda forma de vida.

En contraste para el clero secular significaba la oportunidad de extender su influencia y aumentar sus ingresos, era la mejor forma de crecer aunque a menudo acarreaba problemas de adaptación y rechazo por parte de los indios, motivados sobre todo por el cobro de impuestos eclesiásticos y diezmos.

En la Sierra Gorda hubo varios intentos de secularización. El primero fue expresado por uno de los propios misioneros, fray Ortes de Velasco, quizá llevado por un exceso de entusiasmo desde la temprana fecha de 1748. Otros más, ahora promovidos por autoridades civiles como el de 1761, fueron detenidos por los propios misioneros o sus superiores [67].

En las misiones de San Fernando, los franciscanos estaban a favor de la secularización desde 1766, si bien no les corría prisa. Con la llegada del nuevo Arzobispo, Antonio de Lorenzana, en 1767, el cambio de clero en la Sierra Gorda se apresuró pues encargó al Colegio de San Fernando hacerse cargo de las misiones que en California dejó vacantes la Compañía de Jesús después de la expulsión de sus miembros ese mismo año. Como esta tarea requería de gran número de misioneros el proceso se aceleró [68].

DON FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA Y BUITRÓN, ARZOBISPO DE MEXICO



Fig. 22. El Arzobispo Lorenzana tuvo una participación importante en la historia eclesiástica de la Sierra Gorda, pues fue quien determinó la secularización de las misiones. Además, fue él quien fungió como intermediario ante el Virrey en la denuncia que contra los indios de Xichu presentó el Cura Joseph Diana.

Fuente: Pinafoteca del INAH.

FALLA DE ORIGEN

El 10 de julio de 1769 el Colegio de San Fernando de México pidió oficialmente al Virrey Marqués de Croix que sus misiones de Sierra Gorda fueran secularizadas. Finalmente el decreto del 10 de agosto de 1770 oficializaba la salida de los fernandinos y la entrada de los seculares [69].

Las misiones del Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca vivieron varios intentos de secularización. El más importante de ellos se presentó en 1758, cuando el jefe de la Provincia de San Diego, fray Bartolomé de Toledo, renunció a las misiones de ese colegio en la Sierra Gorda. Sin embargo, el Arzobispo Rubio Salinas solicitó el parecer del párroco de Zimapán y éste se manifestó en contra de esa resolución, seguramente porque la consideró prematura, como resultado la secularización no se efectuó [70].

Los franciscanos descalzos continuaron en sus misiones aun después de secularizadas las del Colegio de San Fernando, no obstante, su vida activa sólo se prolongó por siete años más, puesto que el cambio de administración finalmente se efectuó en 1777 [71].

El reparto de tierras y bienes entre los indios congregados en las misiones se llevó a cabo bajo la supervisión de los frailes, y al parecer, el reparto dejó satisfechos tanto a misioneros como a indígenas. Pero, éste fue un acontecimiento clave en la historia de la Sierra Gorda, pues aceleró el doloroso proceso de desaparición de sus etnias nativas.

CITAS Y NOTAS

1. María del Carmen Velázquez. "Política hispana en la primera mitad del siglo XVIII" en Historia de México, 12 vol., México, Salvat, 1978. Vol. 7: 1496.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. Powell. *op. cit.*
5. Nieto Ramírez. Los habitantes...: 32-33.
6. Velázquez, *op. cit.*: 1498.
7. Gustin. *op. cit.*: 76-78.
8. *Ibid.*: 80.
9. Solís de la Torre, *op. cit.*: 217-259.
10. Fidel de Jesús Chauvet. La iglesia de San Fernando de México y su extinto Colegio Apostólico. México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, 1980: 79.
11. Samperio Gutiérrez. "Misiones del Colegio...": 122.
12. Arroyo. *op. cit.*: 285-311.
13. Archivo General de la Nación, Reales Cédulas: vol. 68, exp. 31, f. 3r.
14. *Ibid.*: vol. 69, exp. 85, f. 2r.
15. *Ibid.*: vol. 76, exp. 23, f. 1r.
16. Velázquez. *op. cit.*: 1498.

17. *Ibid.*: 1499.
18. Archivo General de la Nación. Reales Cédulas: vol. 83, exp. 89, f. 2r.
19. *Ibid.*: vol. 70, exp. 31, f. 4r.
20. Los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide resultaron importantes para la nueva política evangelizadora de la Corona durante el siglo XVIII, ya que eran un instrumento de penetración cultural, y al mismo tiempo eran una manera más humanitaria de colonización. Después del Colegio de Santa Cruz de Querétaro (1603), se fundaron el de Guadalupe de Zacatecas (1707), el de San Fernando de México (1733), el de San Francisco de Pachuca (1733), el de San José de Gracia de Orizaba (1799), el de Nuestra Señora de Zapopan de Guadalajara (1812), y finalmente el de Purísima Concepción de Cholula (1860).
21. Gómez Canedo, *op. cit.*: 47-48.
22. *Ibid.*: 50.
23. Chauvet, *op. cit.*: 79.
24. Gómez Canedo, *op. cit.*: 56-57.
25. *Ibid.*: 63-65. Sin embargo, en 1748 el Virrey, primer Conde de Revillagigedo emitió un decreto para impedir que los indios abandonaran las misiones franciscanas y lograr que fueran devueltos a ellas. En 1755, un nuevo decreto, esta vez del Virrey Marqués de las Amarillas, fue emitido con la misma finalidad, lo que indica que el problema de la huida de los indios seguía presentándose.

26. Chauvet, *op. cit.*: 80.
27. *Apud.*, Gómez Canedo. *op. cit.*: 75.
28. *Ibid.*: 77.
29. *Ibid.*: 78.
30. El conflicto de tierras más sonado en la Sierra Gorda durante la época de las misiones fue el de "El Saucillo", aunque también se registraron problemas entre la misión y la hacienda de Conzá, entre otros. *Vid.* Héctor Samperio Gutiérrez "Región centro-norte: la Sierra Gorda...": 326-366.
31. No hay estudios específicos sobre el impacto de las epidemias entre la población de la Sierra Gorda, no obstante los datos aquí reproducidos fueron tomados de Gómez Canedo, *op. cit.*: 87; y de Nieto Ramírez, Los habitantes...: 33.
32. Gómez Canedo, *op. cit.*: 88.
33. Francisco Palou, Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre Fray Junípero Serra y misiones de las misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos de Monterrey, 4 ed., México, Porrúa, 1990 (Sepan Cuantos...: 143): 17.
34. *Ibid.*: 14-15.
35. *Ibid.*: 18-20.
36. *Ibid.*: 21.
37. *Ibid.*: 28.
38. *Ibid.*: 29.

39. *Vid. Rio. op. cit.*
40. Palou, *op. cit.*: 29.
41. *Ibid.*
42. Hector Samperio Gutiérrez. "Las misiones fernandinas de la Sierra Gorda y su metodología intensiva: 1740-1770", en Sierra Gorda: pasado y presente...: 87-88.
43. *Ibid.*: 89.
44. Palou, *op. cit.*: 30.
45. El trabajo más importante es el de su biógrafo Palou, *op. cit.*: y entre los estudios modernos figuran los de Gustin, *op. cit.*; Gómez Canedo, *op. cit.*; Eduardo Loarca Castillo, Fray Junipero Serra y sus misiones barrocas del siglo XVIII. Sierra Gorda de Querétaro, 3 ed., Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1983; y varios más, aunque quizá el estudio más completo que sobre Serra se ha publicado es el de Maynard Geiger, The life and times of Junipero Serra OFM or the man who never turned back: 1713-1784, 2 vol., Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1959.
46. Palou, *op. cit.*: 31.
47. *Vid.* notas 42 y 43.
48. Archivo General de la Nación, Inquisición, vol. 847, exp. 284, f. 284.
49. Palou, *op. cit.*: 34.
50. *Ibid.*: 35.

51. Al respecto existe el trabajo general sobre la historia eclesiástica de la Sierra Gorda del padre Lino Gómez Canedo, *op. cit.*. Sin embargo, sobre la existencia del Colegio de Pachuca y sus misiones están los trabajos de Héctor Samperio Gutiérrez "Misiones franciscanas del Colegio de Pachuca en la Sierra Gorda: los inicios", en Problemas del desarrollo...: 139-146; y "Misiones del Colegio Apostólico...".
52. Samperio, "Misiones franciscanas...": 141.
53. Samperio, "Las misiones fernandinas...": 95-96.
54. Samperio, "Misiones franciscanas...": 142.
55. Archivo del Colegio Apostólico de Pachuca, "Real Cédula del 23 de abril de 1741 autorizando la primera misión del Colegio Apostólico de Pachuca en la Sierra Gorda", en Héctor Samperio Gutiérrez, "Misiones del Colegio...": 132-135.
56. Samperio, "Misiones franciscanas...": 143.
57. *Ibid.*: 144. Una descripción más completa de la efímera vida de esta misión, se encuentra en Labra, *op. cit.*; y en Soriano, *op. cit.*
58. Samperio, "Misiones del Colegio...": 122.
59. *Ibid.*
60. Soriano, *op. cit.*
61. Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 1001, exp. 3, s/f.
62. Gómez Canedo, *op. cit.*: 111.
63. *Ibid.*: 113.

64. *Ibid.*: 114.

65. *Ibid.*

66. Samperio, "Las misiones fernandinas...": 86.

67. Gómez Canedo, *op. cit.*: 107.

68. *Ibid.*: 108.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*

71. Soriano, *op. cit.*: 152.

CAPITULO 5

LOS DISTURBIOS EN SAN JUAN BAUTISTA DE XICHU

5.1 SAN JUAN BAUTISTA DE XICHU DE INDIOS

El pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios, hoy Victoria [1] está enclavado en el corazón mismo de la Sierra Gorda. Su fundación inicial data del siglo XVI. Según Fulgencio Vargas, Xichú probablemente provenga del pame *Mu-xi-ch*, que significa "hermana de mi abuela" [2]. A mediados de la década de 1540 Nicolás de San Luis de Montañez, Fernando de Tapia, Juan Sánchez de Alanís (magistrado de Xilotepec) y el franciscano fray Juan de San Miguel fundaron el primer asentamiento de dicho pueblo apoyándose en un grupo de "chichimecas" aliados. La existencia del primer Xichú fue efímera ya que una sublevación indígena acabó con él al poco tiempo de su fundación; por estas circunstancias los colonizadores decidieron establecer un presidio para sofocar las constantes rebeliones y dar protección a los españoles dueños de las estancias [3]. La población nace pues, como un pueblo de frontera cuyo propósito era contener los constantes ataques de las tribus indígenas.

Hacia 1550, el entonces virrey de la Nueva España Don Luis de Velasco el viejo, ordenó la reconstrucción del pueblo, y se le incluyó en una lista de pueblos de la Corona de ese año. Sin embargo, tal parece que la orden para organizar ahí un corregimiento fue dada hasta 1552 [4].

MAPA DE LA ALCALDIA MAYOR DE SAN LUIS DE LA PAZ

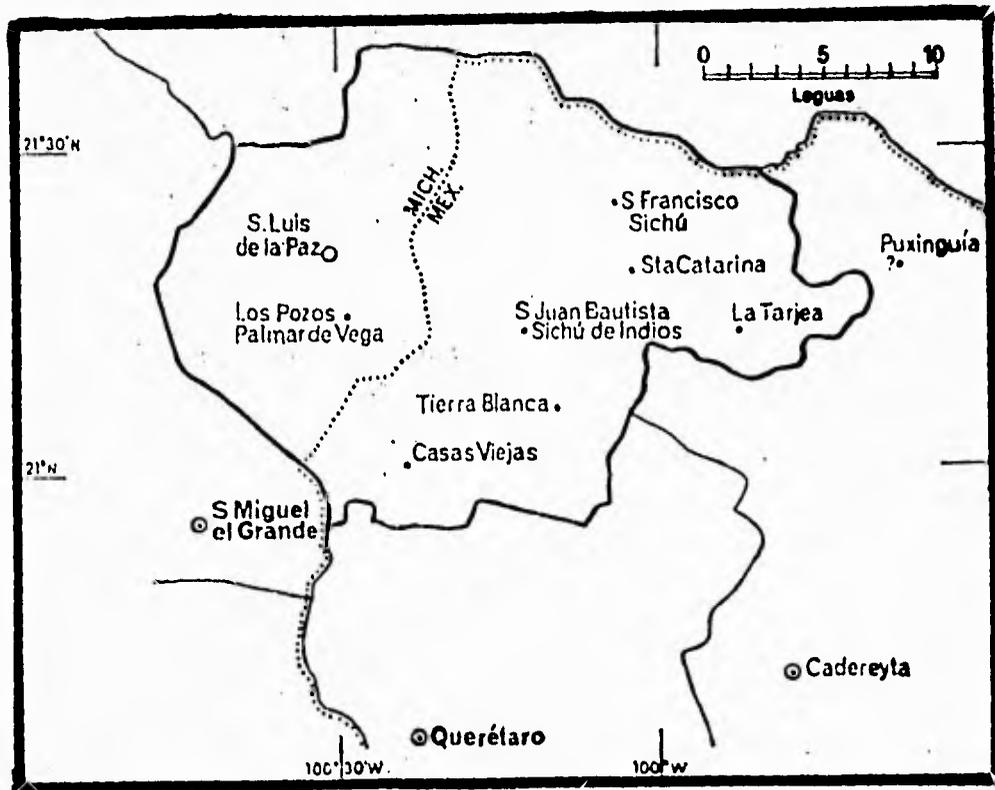


Fig. 23. Esta carta es lo más cercano a la realidad que tenemos para acceder al espacio inmediato de los olmecas y panes de Xicla.

Fuente: Peter Gerhard, *Escopeta histórica...*: 239

La evangelización del pueblo comenzó con Juan Sánchez de Aianis, Justicia de Xilotepec, fue el primer corregidor, fungió como Justicia Mayor de los chichimecas hasta 1560, para luego convertirse en misionero por diez años más. Después llegaron los franciscanos de la provincia del Santo Evangelio, y en 1586 el adoctrinamiento pasó a manos de los franciscanos de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. No obstante ese mismo año el pueblo pasó de la Diócesis de Michoacán a la arquidiócesis de México. En 1590 la Compañía de Jesús establece una misión de otomíes en el cercano San Luis de la Paz, y poco después se asignó un clérigo secular al campo minero de San Francisco Xichú de los Amues -el actual Xichú-, *amen* de algunas misiones dominicas como la de San Miguelito (San Miguel de las Palmas) y Santa Rosa [5].

En una lista que data de 1567, los pueblos de Xichú y Fuxingúa aparecen como corregimiento sufragáneo de Michoacán. Aunque la zona fue anexada nominalmente al gobierno del Nuevo Reino de León en 1579, no hay indicios de que fuera visitada por el gobernador Carvajal [6].

Fue en 1580 cuando la Real Cédula de Felipe II Rey de España, autorizó la fundación oficial del pueblo de Xichú de Indios, y otorgó en encomienda el territorio a Don Alejo de Guzmán por los servicios que había prestado a la Corona [7].

En la década de 1590 -con la apertura de las minas- el cargo de Corregidor pasó a ser el de Alcalde Mayor de minas de Xichú. La población de la región aumentó debido a la explotación minera y a la ganadería. En 1599 el Alcalde Mayor de Xichú se hizo cargo también del Real de Escanela [8].

Durante los primeros años del siglo XVII Palmar de la Vega y San Luis de la Paz fueron incorporados a la Alcaldía Mayor de Xichú, en tanto que las Minas de Escanela pasaron a formar otra Alcaldía Mayor, cuya jurisdicción incluía el pueblo de Puxingúa.

A principios del siglo XVII, el comandante de la guarnición de San Luis de la Paz funcionó como magistrado local. Al finalizar aquella centuria la jurisdicción era llamada de San Luis de la Paz, y no de Xichú, lo que indica que el Alcalde Mayor había mudado de residencia [9]. Tal vez una de las razones que motivaron este cambio haya sido el que San Luis de la Paz formaba parte del famoso "camino de la plata" entre México, Guanajuato, San Luis Potosí y Zacatecas.

Finalmente, en 1767, como parte de las Reformas Borbónicas en la Nueva España, la división política de la colonia cambió de tal forma que el territorio pasó de Alcaldías Mayores a Intendencias. Por lo que la Alcaldía Mayor de San Luis de la Paz pasó a ser una subdelegación de la Intendencia de Guanajuato.

Es probable que los habitantes de esta parte de la Sierra Gorda, en el momento de la llegada de los españoles fueran de origen jonás y pame-otomí. Sin embargo, con la dominación colonial, la población de la región tal vez experimentó una transformación, ya que los colonizadores acostumbraban llevar consigo pobladores otomíes, náhuas e incluso tarascos. Además, con el descubrimiento de las minas la presencia española y negra aumentó. Lo anterior, sumado a las guerras, epidemias y mestizaje provocaron un fuerte descenso demográfico entre los pueblos autóctonos de la Sierra Gorda.

En 1571 había 585 tributarios en Xichú y sus dependencias. No se han localizado datos demográficos para el siglo XVII, cosa que cambia para la centuria siguiente. La relación de 1743 registraba ya 2343 familias indias en la jurisdicción -incluyendo unos pocos chichimecas en el este de Xichú-; es importante resaltar que esta población indígena estaba concentrada en los pueblos de San Juan Bautista de Xichú con sus dependencias Santo Tomás de Tierra Blanca -fundación otomí del siglo XVI?- y La Sienequilla o Nuestra Señora de Guadalupe, barrio chichimeca y Santa Catarina Mártir, otra cabecera [10].

Los caminos que comunicaban la región de Xichú, en el siglo XVIII, eran descritos como muy peligrosos, especialmente durante la época de lluvias según el testimonio de un Capitán de Frontera que vivió varios años en la zona [11]. La Sierra Gorda estaba materialmente apartada del resto de la Nueva España, no obstante su cercanía con ciudades importantes como Querétaro, San Luis Potosí, Guanajuato e incluso la propia capital del virreinato; sus habitantes eran considerados salvajes y propensos a generar conflictos. Era vista como una tierra bárbara y plagada de indios insumisos.

Para 1769 San Juan Bautista de Xichú de Indios, contaba con 23 familias de españoles que sumaban un total de 137 individuos, mientras que de indios había 456 familias, que hacían un total de 2134 personas. En el resto de la jurisdicción parroquial las cosas no cambiaban mucho, tan solo en los poblados más cercanos a la cabecera la población era de 521 familias españolas con 1998 individuos, en tanto que había 1080 familias de indios con un total de 4505 miembros [12].

PAISAJE DE LOS ALREDEDORES DE VICTORIA CANTES XICHO



Figs. 25-26. Al igual que hoy, los alrededores del antiguo Xicho eran cerros aridos. El medio no es propicio para desarrollar una agricultura intensiva y el agua es escaza. Por ello, la vida misma se puede tornar dificil por la falta de alimentos, especialmente en época de secas. Quizas por ello podia haber importantes ritos de fertilidad entre los indigenas de la región.
Fuente: fotos de Gerardo Lara Cisneros.



FALDA DE ORIGEN

LIBRO DEL ARCHIVO PARROQUIAL DE XICHU (HOY VICTORIA)

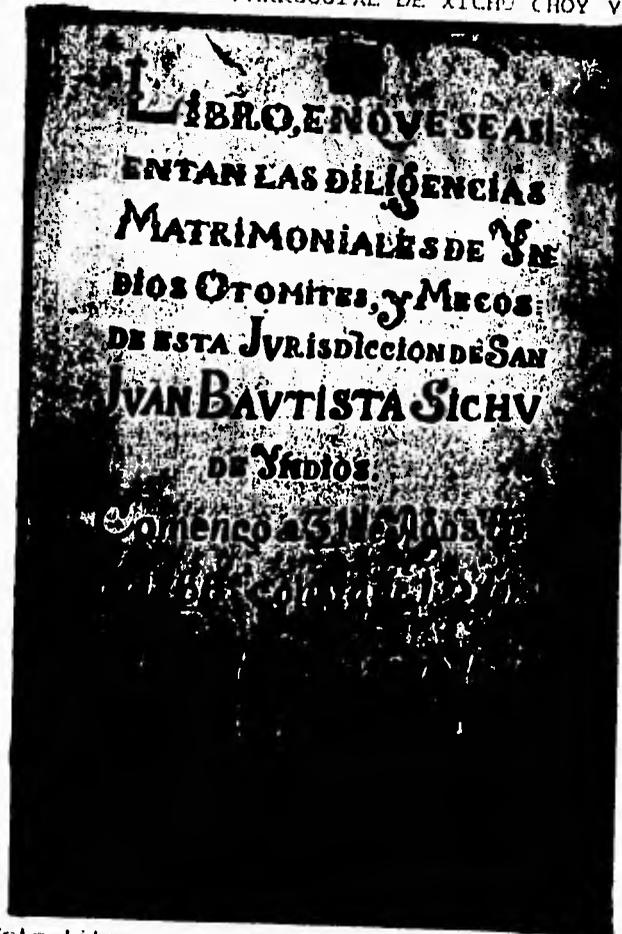


Fig. 27. Este libro, manuscrito por el Cura del pueblo de San Juan Bautista de Xichu, Bachiller Joseph Diana entre 1766 y 1770, asienta la identidad étnica de los habitantes del pueblo, al llamarlos "Otomites y Mecos", a sea otomites y tal vez pames. Fuente: Archivo Parroquial de San Juan Bautista de Xichu (hoy Victoria). Foto de María Elena Albuera Ponce.

En 1767-68, periodo en que se desarrollaron los acontecimientos aquí estudiados, la parroquia de San Juan Bautista de Xichú era de grandes dimensiones e incluía un buen número de poblados y rancherías (más de 25). Sus límites eran al oriente con la misión de San Miguel de las Palmas, que tiene religiosos dominicos, por el norte con el Río Verde y misión de religiosos franciscos, por el poniente con el curato de los pozos de el Obispado de Valladolid, y por el sur con el curato de San Pedro Tolinán [13]. Las grandes dimensiones de la parroquia y lo dificultoso de los caminos hacían prácticamente imposible que un solitario cura pudiera atender a toda la feligresía, pues había poblados que distaban alrededor de ocho leguas de la cabecera [14].

A pesar de su orografía accidentada y de la aparente falta de recursos, no se puede considerar que la vida en Xichú en la segunda mitad del siglo XVIII fuera más difícil que en otras partes del mismo virreinato. De otra manera no se explica que en 1769, el cura pudiera reunir 7428 pesos [15] de ingresos parroquiales una cantidad nada despreciable en aquel entonces, y aunque ese año hubiese sido excepcional no cabe duda que el cobro de obvenciones y demás ingresos le debieron facilitar mucho la vida a los curas del poblado.

Las actividades religiosas eran parte importante en la vida de la parroquia de Xichú, y en el mismo periodo existieron al menos siete cofradías distintas; además el arreglo y mantenimiento de la iglesia era una actividad de relevancia. El templo parroquial estaba bien equipado y el cura que ahí oficiaba podía decir que no carecía de implementos para practicar el culto. Era pues, el más importante punto de concentración económica del pueblo y sus alrededores.

5.2 UNA REVUELTA DE INDIOS

El 21 de julio de 1768, el juez eclesiástico del pueblo de San Juan Bautista de Xichú, y cura beneficiado *in capite* Br. Joseph Diana, firmó un informe dirigido al Alcalde Mayor del pueblo de San Luis de la Paz -Juan Antonio de la Barreda-. Denunciaba una serie de excesos, alborotos y "cavilidades" emprendidas por los indios de Xichú. Al mismo tiempo le solicitaba "pase a este pueblo de Xichú" para investigar aquellos sucesos.

En el documento el cura de Xichú invitaba al Alcalde Barreda a interrogar a los habitantes de ese pueblo sobre su persona y proceder. En un abierto autoelogio aseguraba no faltar a su parroquia y le pedía indagar "si saben y les consta que en dos años haze soy cura de este partido, é recidido en el materialmente y por mi propia perssona en el lugar sin hazer del mas auciencia, que la que para curarme, me permitió su señoria ilustrisima [el arzobispo Antonio de Lorenzana]..."; también le solicitaba averiguar si "no les e faltado los dias de precepto, a darles misa, ni replicarles la Doctrina Christiana"; agregaba que "me he portado con la maior circunspeccion, no causando escandalo"; incluso dice que "les e traído misiones, no sólo en la cavecera sino en los pueblos de vicita y ayuda de parroquia"; además dice ser muy honrado pues sus feligreses pueden "vosiferando todos que nunca como en mi tiempo, y aun antes de la publicación del nuevo arancel, se an visto tan moderados los derechos" [16].

Joseph Diana llegó a afirmar que durante su curato "pasando de liberal a prodigo mas a mi costa... repare las bóvedas, blanquee la iglesia, redifique las casas [curales], hisse en el templo lucidas liencerias y otras, a las que le adornan, viendose la sacristia probeida de copas, sobrepellires, cortinas decentes en las puertas y demas" [17].

Después de su "modesto" recuento de virtudes, Joseph Diana paso a la ofensiva y denunció "la mala conducta de los naturales vessinos assi de este pueblo y cavecera como del pueblo de Tierra Blanca". Explicaba como "ningún sacerdote, de los que de inmemorial tiempo desta parte hemos vivido en Sichu de Indios nos hemos visto libres e sin pleitos, y cabilosidades llegando a tal grado la audacia y encono [de los indios], que pucieron las manos a el Reverendo Padre Frai Joan Chirinos": luego relata cómo en el pasado "los indios del pueblo de Tierra Blanca apedrearon al Alcalde Mayor Don Francisco Martínez Fortun sobre lo que se siguieron muchas desasones e inquietudes" [18] y agrega:

Si ha llegado a noticia quasi de toda la Jurisdiccion y aun tambien de las doctrinas comarcanas que el premio que me an dado los Yndios de esta Jurisdiccion por mis ya sitados buenos procederes es calugniarme, traime Juez Comisario y darne otras pesadumbres de este genero propasandose las yndias de esta cavezera, y muchos yndios a meterme las manos en el rostro asta señalarme con las uñas, aunque poco por no permitir[me] colocar en la yglecia una vellissima ymagen de Dolores, quitando de la pública adoracion otra por muchos titulos expurgable [19].

FACHADA DE LA PARROQUIA DE SAN JUAN BAUTISTA, VICTORIA, GTO.

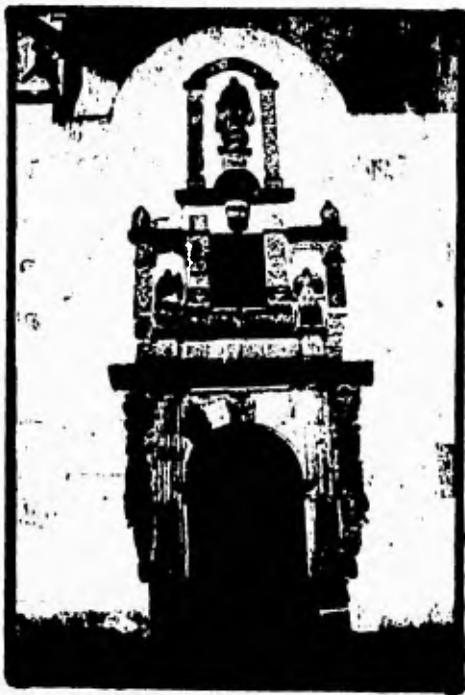


Fig. 28. A juzgar por los elementos arquitectónicos y artísticos de la bella fachada del templo, la construcción data del siglo XVIII. Su fachada, aunque sin ser tan exuberante como las construidas bajo la dirección de los fernandinos al otro lado de la sierra, nos recuerda aquellos monumentos. Claramente puede identificarse en las decoraciones y el labrado la mano de obra indígena. Es un bello edificio que merece un estudio detallado.

Fuente: Foto de Gerardo Lara Cisneros.

FALLA DE ORIGEN

Las quejas eran muchas y de distinta índole. Una de ellas estaba relacionada con el arancel parroquial ordenado en 1767 por el arzobispado. Menciona que tan pronto como recibió la orden de cobrarlo, lo dió a conocer a sus feligreses pero que la respuesta fue desfavorable "porque los yndios de esta cabesera los impugnan y no veneran como deben queriendo que le esté a la costumbre en unas cosas y a el Arancel en otras que muí en provecho de ellos, y perjuicio de los curas". No aceptaron que se les cobrara por decir misa o el sermón, ya fuera en lunes, en día de fiesta, o en el mejor de los casos aceptaban pagar según "la costumbre", o bien a condición de que se les hiciese una rebaja en el impuesto [20].

El documento señalaba como cabecillas a Phelipe González "quien siempre anda fugitivo"; Francisco Andrés, alias el Cristo Viejo "quien fue penitenciado por el Santo Tribunal de la Ynquisición de Yndios" y solo se ocupa de "perbertir y mal aconsejar a el Governador y demas naturales"; Bernardo de Santiago quien causó "apesadumbres a mi antesor"; Bernardo de la Cruz que "aconseja y perturba la Jurisdiccion"; Joseph Ignacio Santos quien "abrió las puertas de la carcel Real y hecho de ella los reos"; Eugenio Garcia "quien comenzo a quemar las casas curales a mi antesor"; Agustín del Prado "quien en público Cabildo ante el Theniente General Don Miguel de la Fuente y Riva tubo audacia de decirme que todos los curas y yo entre ellos no haviamos pensado mas de en arañar"; Antonio Barrera, alias del Chamorro. Escribano de República "fabricador de escriptos"; Pedro Maria; Vicente Santos "y otros muchos taberneros", para que se les investigue [21].

Joseph Diana se preocupó por remarcar sus "múltiples virtudes" ya que mencionaba en más de una ocasión su "condescendencia" para con los denunciados. Decía que a pesar de las faltas de los indios, él se había contenido en sus castigos no obstante que se había visto muy afectado por los actos de aquellos. Culpaba incluso a los niños, a los que dijo que acostumbraba dar permiso para permanecer y dormir en su casa, cosa que dejó de hacer porque los acusó de terminar robándole.

Esta denuncia apresuró la investigación, aunque no era la primera noticia que sobre los disturbios de Xichú llegaba a oídos del Alcalde Mayor de San Luis de la Paz. Incluso, los hechos ya eran del conocimiento, aunque sólo fuera a través de alguna vaga referencia, del influyente Visitador General de la Nueva España Don Joseph de Galvez, ya que en una epístola fechada el 5 de marzo de 1768 y dirigida por éste al Alcalde Barrera escribió:

Sobre las nuevas juntas cerca de ese pueblo [de San Luis de la Paz], y los cinco o seis sugetos, que á influxo de Juan Ignacio de Aguilar, faltan de él, hará vuestra merced las más vivas diligencias para su aprehensión, *juntamente con la de Phelipe Gonzalez, y verificada con la de los demas si fuere posible lo asegurará vuestra merced, y formará su causa á fin de dirigirla sin perdida de tiempo al Exelentísimo Señor Virrey, y que se les deé su merecido castigo [22].*

DOM JOSÉ DE GÁLVEZ, VISITADOR GENERAL DE LA NUEVA ESPAÑA



Fig. 29. El ímpetu de Gálvez por poner orden en la Nueva España dejó tras de sí una estela de desolación y muerte. Los indios procesados por orden suya en Xichu no fueron sino un caso, de los más benevolos, entre muchos en los que el común denominador fueron los severos castigos, como el destierro con trabajos, forzados a tierras insanas y lejanas, equivalente a la muerte.
Fuente: Pinafoteca del INAH.

201

FALTA DE ORIGEN

Era obvio que los mecanismos de detección de disturbios puestos en marcha por el visitador funcionaban bien. Era evidente que tenía conocimiento de los conflictos promovidos por los indios en un pueblo localizado en las entrañas de una zona de difícil acceso, como lo era el pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios enclavado en la Sierra Gorda. El hecho de que el visitador ordenara directamente la solución a esos conflictos nos da cuenta de su afán por resolver hasta el más mínimo desorden en el territorio que le había encomendado el rey; además da cuenta de la amplia libertad que le permitió su amigo el Virrey Croix. Estos factores intervinieron para dar comienzo a las pesquisas. Sin embargo, es posible que las averiguaciones se hallan derivado de las emprendidas para esclarecer los disturbios de San Luis de la Paz de junio de 1767.

La investigación emprendida por Barrera se propuso interrogar a los habitantes de Xichú y con ese fin salió de San Luis de la Paz con destino al pueblo de San Juan Bautista de Xichú el 27 de julio de 1768; la indagación comenzó el día siguiente. En el proceso se interrogó a seis españoles y tres indios principales acerca del comportamiento de los naturales acusados de promover los disturbios acontecidos en aquel pueblo desde antes de 1767.

Los testimonios presentados resultaron desfavorables para los acusados. Todos coincidían en señalarlos como culpables de los actos denunciados por el cura de Xichú, y de algunos otros. También se obtuvieron los nombres de nuevos acusados: Pedro de Doña María, Antonio Justo y Ramón Domingo Ramírez, entonces Gobernador de la República de Indios.

Las pesquisas en Xichú se realizaron entre el 28 y el 30 de julio de 1768, teniendo como testigos a Don Juan de Sotomayor, comerciante castellano de 65 años, vecino de Xichú; Don Ignacio Vicente Pérez, español de 33 años, vecino de Xichú; Don Carlos García, español de 57 años, vecino del pueblo de la Cieneguilla; Don Joseph Antonio Tafolla, español de 40 años, vecino de Xichú; Don Nicolás de Espino, español de 90 años, vecino de un punto cercano a Xichú; Don Manuel Vázquez Maldonado, español de 60 años, vecino de Xichú; Don Joseph Juárez Ramírez, indio principal de oficio labrador, vecino de Santa Catharina Martín; Don Juan Martín del Toro, indio principal y caudillo de los chichimecos [¿pames, jonaces?] de las misiones de 68 años, de oficio campista vecino de Xichú; Don Joseph Joachin Santos, indio principal de 31 años, vecino de Xichú. Por último se interrogó a Don Joachin de Rivera, comerciante español, vecino de San José Casas Viejas y antes de Xichú, en el pueblo de San Luis de la Paz el 2 de agosto de 1768.

Cabe mencionar que los documentos disponibles sólo refieren el punto de vista de los acusadores. Las autoridades coloniales y sus aliados -españoles, cura y algunos indios principales-. A sabiendas de que nunca recogen las opiniones de los acusados, la reconstrucción de los hechos resulta labor delicada.

Los conflictos entre indios y españoles en Xichú, a los que los testigos aludieron, se remontaban a varios años antes de 1767. Por desgracia, la documentación no señala la fecha de los acontecimientos anteriores a ese año. Por esta razón conocemos la secuencia de los hechos pero no los podemos fechar con exactitud.

A pesar de no contar con la fecha exacta de los acontecimientos relatados, sí es posible establecer una secuencia cronológica apegada a las declaraciones de los testigos. Por ello, a continuación se hará un recuento de los hechos con base en lo establecido por la documentación.

Los testimonios referían conflictos desde el tiempo en que los franciscanos tenían bajo su cuidado al pueblo de Xichú; de aquí se desprende, entre otras cosas, que la revuelta de 1767 no era espontánea. Las declaraciones señalan que los problemas se iniciaron con fray Blas de Aguilar. A decir del español Don Carlos García el primer enfrentamiento se presentó porque el fraile:

...amparaba a una pobre española, [de los indios que] queriendo atropellarla, y quitarla todos sus haveres. Fue tal la desvergüenza conque le trataron, y principalmente Pasqual Gonzalez padre del referido Felipe, Governador actual que era a la sazón, teniendo atrevimiento de quererle dar garrotazos que á no haver llegado el que declara, y haverse puesto á un lado con su sable en la mano, lo hubiera executado, tratandole mui mal de palabra dicho Governador con mas personas, lo que aguantó dicho padre con grandissima humildad... [23].

Otro testigo refiere que "sin motivo que para ello les hubiere dado le arañaron, abofetearon, dándole muchos golpes hasta arrancarle la capilla, rasgándole todos los hábitos, de manera que estuvo á riesgo es evidente su vida..." [24]. El mismo trato recibió el padre fray Joseph Maria ayudante de cura de esta parrochia [25]. Apparently fray Blas de Aguilar terminó abandonando el pueblo.

Las mujeres tuvieron un papel importante en los acontecimientos pues "llegaron, y se agregaron á injurias al dicho padre, hasta las mugeres principalmente las llamadas Chamorras, parientas del expresado Antonio Chamorro escribano de Republica" [26].

Después de estos acontecimientos, Pasqual González --padre de Phelipe González, acusado principal del proceso- Gobernador de Indios en aquella época enfermó y "comenzó a tener graves dolores, y á ir secandose, y no poder levantarse de la cama en siete años, que despues vivió, poniendose su cara disforme, y horrorosa de manera que nadie le conocia, padeciendo gravissimos dolores hasta su muerte" [27]. Era obvio que el triste destino de Pasqual González fue interpretado como un castigo divino por algunos de los testigos, pues así lo expresaron.

El siguiente incidente se presentó con el sucesor de fray Elías Aguilar: fray Juan Chirinos, guardian del convento de Xichú. Según refieren los testimonios a este religioso le cogieron y cercaron "los yndios é yndias naturales de este pueblo, hechandole mano al pesquero, dejandole señaladas las cinco uñas rasgandole sus santos habitos, rasgandole y quitandole la capilla, que á no haver llegado quien le favoreciesse sin duda le hubieran muerto" [28].

Poco después el convento fue secularizado y los franciscanos salieron de Xichú. La llegada del clero secular no cambió las tensas relaciones que los indios sostenían con los religiosos; después el turno le correspondió al "Padre Don Mariano Rodriguez al que persiguieron con pleitos, y quimeras, insultos, hasta que le obligaron por vivir en paz dexar el lugar, éirse de la Parrochia sin que para esta persecucion les haya dado motivo alguno" [29].

El siguiente conflicto se presentó con el cura de origen indígena Don Miguel de los Angeles. Es importante resaltar que no importó a los indígenas que el sacerdote fuera indígena también, pues de todas formas le atacaron. Al parecer, el antagonismo era más contra la imagen sacerdotal que contra lo español en sí.

En 1757 Angeles enfrentó las denuncias contra los religiosos de Xichú, él entre ellos, porque se les acusaba de no cumplir con sus obligaciones y de vivir amancebados [30]. No obstante, en el proceso de 1768 los declarantes dijeron que el padre Angeles era:

...persona en quien concurrían todas las buenas circunstancias necesarias, y que cumplía exactamente con su obligación y empleo, no há sido esto bastante, para que no le persiguiesen, y siguiessen con falsas calumnias, de manera que le obligaron á dexar el curato poniendo coadjutor; é hirse á Mexico donde murió: Llegando á tanto la desvergüenza, y venganza, que quisieron prenderle fuego, y quemarle en su casa [31].

De estos acontecimientos se derivó el primer intento de que se tenga noticia por ejercer una acción penal -aunque frustrada- contra el conjunto de indios que aquí nos ocupa. Como respuesta, el padre Angeles "sacó despacho para ponerlos [a los indios] en un obraje de charidad [aunque] no lo executó, y á los tres años murió en el dicho Mexico" [32]. Aquí cabe resaltar la intención de Angeles por castigar a los acusados en un "obraje de charidad", de lo que se desprende que pudo haber ciertos obrajes destinados exclusivamente a funcionar con mano de obra de presos, es decir, que eran una especie de cárcel.

Sabemos que para esas fechas algunos de los acusados (Felipe González y Francisco Andrés) ya habían tenido problemas con la justicia civil y eclesiástica, pues así lo establece la documentación. De esos procesos González siempre había escapado y Francisco Andrés no cumplió la condena hasta el final. Puede decirse que estos hechos prepararon el clima de hostigamiento hacia los eclesiásticos, en particular contra el Bachiller Joseph Diana en Xichú de Indios.

Este era el clima que prevalecía en San Juan Bautista de Xichú cuando en 1766, llegó el Bachiller Joseph Diana a ocupar el cargo de Cura Beneficiado.

Poco después de la llegada de Diana a Xichú, se sucitó un motín de indígenas en la cercana Alcaldía Mayor de San Luis de la Paz. Esos disturbios de 1767 se inscriben en el marco de los acaecidos en varias partes de la Nueva España (Patzcuaro, Uruapan, Guanajuato, San Luis Potosí...) con motivo de la expulsión de los jesuitas decretada por la Corona [33].

Los jesuitas tenían un enorme poderío económico dentro del vasto imperio español del siglo XVIII, y la Nueva España no era la excepción. Las reformas emprendidas por los reyes borbones buscaban modernizar y eficientizar el voluminoso estado español y la Compañía representaba un importante obstáculo para lograr este fin. Además, los hijos de San Ignacio fueron acusados de planear una insurrección contra la Corona.

La expulsión de la Compañía de Jesús, dentro del marco de las reformas borbónicas, representó una buena oportunidad para que las tensiones de la sociedad novohispana tuvieran una válvula de escape.

Uno de los colegios jesuitas se encontraba en San Luis de la Paz y al parecer era la única institución religiosa que se había establecido en dicho pueblo desde su incorporación al régimen colonial, por lo que sus miembros gozaban de gran prestigio y autoridad entre la comunidad. Con la llegada del enviado especial para efectuar la expulsión, Don Felipe Clere, el 25 de junio de 1767, comenzó la inquietud y alboroto de los indios; sin saber cómo se corrió el rumor de que era un cura disfrazado que iba a substituir a los jesuitas. No bien había terminado el enviado de leer las instrucciones oficiales para que los religiosos abandonaran aquel colegio, cuando una multitud de indios -se hablaba de cuatro mil "naturales", y mas de mil "mecos"- rodeó el edificio y pretendieron entrar por la fuerza. De alguna manera el superior del colegio pudo apaciguar a la muchedumbre y el comisionado y sus ayudantes pudieron salir huyendo por las azoteas, no sin recibir un cúmulo de insultos y una lluvia de piedras y palos. Clere salió a hurtadillas del pueblo, dejando el asunto en manos del Alcalde Mayor Juan Antonio de la Barreda.

Después de la huida del comisionado, la inconformidad cobró mayor intensidad, se dice que los sublevados llegaron a insultar a sus propios "defendidos". Felipe Clere quedó tan asustado con estos acontecimientos, que temiendo por su vida, pidió ser relevado del cargo pues no se consideraba con aptitudes para llevar a buen término esa misión. Incluso sugirió que mejor se quedara como encargado de todo el Alcalde Mayor del pueblo, Juan Antonio de la Barreda.

La revuelta no terminaría sino hasta que el Visitador General de la Nueva España Don Joseph de Gálvez impuso uno de sus acostumbrados remedios: castigos muy severos como penas capitales y destierros a sitios inhospitos [34]. Después de la sentencia a los indios que fueron considerados como cabecillas, se procedió a dar escarmiento a los protagonistas de cualquier tipo de conflicto en los alrededores.

Estos acontecimientos propiciaron el apresuramiento de las indagaciones en San Luis de la Paz y sus alrededores, incluido Xichú, en busca de nuevos focos de rebelión. Merced a las denuncias hechas por el cura beneficiado de Xichú y al propósito de sofocar cualquier intento de sedición, se emprendió una investigación en este último pueblo.

Evidentemente los alborotos de San Luis de la Paz debieron alterar la vida de toda la región, y Xichú no tenía por que ser la excepción. Quizá por ello la investigación de los disturbios que venían sucediendo en este pueblo se aceleró.

Recordemos que poco antes del motín de San Luis de la Paz, Joseph Diana se hizo cargo de la iglesia de Xichú. A su llegada comenzó una serie de medidas encaminadas a reformar la vida del pueblo. Al hacerse cargo de la parroquia, Diana buscó establecer un férreo control moral sobre la población, pues aumentó el número de misas y trató de desterrar el alcoholismo y el amancebamiento. Asimismo cambió en parte la fisonomía del templo, pues emprendió en él una serie de mejoras materiales, por lo cual los testigos declararon que el cura siempre estuvo:

... procurando poner la Yglesia con la maior desencia a su costa, como lo executa el haver puesto un colateral con la advocación de Nuestra Señora de la Luz, blanqueada, y pintada dicha Yglesia, hecha, y vestida á su costa á una ymagen de Nuestra Señora de los Dolores, por causar la que havia con otros santos antiguos irricon y muchissima irreverencia, y ninguna devoción... Y á demas de la Ymagen referida de Nuestra señora de los Dolores save, y le consta por haverlos visto, tiene hecho dicho señor cura á su costa de talla siete Angeles, y una Urna para el Santo entierro de Christo, y de manera que el que há visto la Yglesia, y la vé oy, no la conocerá, respecto á lo indecente que estaba, y á lo muy decente que la vá poniendo [35].

Es un hecho que Diana emprendió los cambios por su propia cuenta, y sin previa consulta de sus feligreses procedió a hacer mejoras materiales a la construcción e interiores del templo. Seguramente nunca imaginó todos los contratiempos que esto le acarrearía, especialmente cuando decidió substituir algunas imagenes.

Un buen ejemplo de los conflictos generados a raíz de los cambios en el templo fue el que se presentó con motivo del cambio de la imagen de Nuestra Señora de los Dolores. La substitución de ese icono desató una serie de incidentes violentos por parte de los indígenas, especialmente las indias, que tenían como blanco de ataque al propio Diana:

Y porque la quiso colocar en el lugar de la que antes havia, y ai, por causar mucha irreverencia, el Domingo de Pasqua de Resurrección ultimo passado hizo un año se lebanto tal alboroto de Yndios é Yndias, y el Governador principalmente contra dicho Señor Cura, que por poco no le ahogan arañandole sin causa, y metiendole quasi los dedos por los ojos, tratandole con mil vituperios, y llevandolo dicho Señor Cura con mucha paciencia sin alterarse, antes bien procurando sociegarlos con mucho amor, y cariño, explicandoles, que el quitar á la Dolorosa antiqua, y á otras Estatuas de santos, que ai en dicha Yglecia, era solo por la ninguna devoción que causaban, por ser como son á la verdad mui extraños, y ridiculos, siendole presiso á dicho Señor Cura dexarlos, y retirar su Dolorosa de la Yglecia [36].

La cita llama la atención. En primer lugar porque es evidente que para los indígenas las imágenes no eran iguales, pues de otra forma no se habrían opuesto a su substitución. Para ellos la representación posiblemente era una especie de vaso o recipiente del dios.

En segundo, porque los testigos se refieren a los iconos como "mui extraños y ridiculos". Sería interesante conocer las razones por qué se les describe así, pero los documentos no profundizan al respecto, aunque dejan abierta la posibilidad para especular sobre las razones por las que los indígenas les tenían tal devoción. ¿Se trata de un caso de idolatría?... No resulta factible, aunque tal vez se trate de una obra de un tallador indio de los primeros tiempos de la evangelización.

Antes que idolatría, parece más confiable la hipótesis de la existencia de un cristianismo sincrético o de un catolicismo indígena. La oposición de los indios a la substitución de imágenes puede deberse a que éstas tuviesen alguna característica que las hiciese especiales a sus ojos, o tal vez solo se debió a su extrema devoción. Quizás ellos identificaban la deidad y su representación material. No olvidemos la descripción que de los ritos de los habitantes de la Sierra Gorda hizo fray Juan de Soriano.

Paralelamente a lo anterior, existe la posibilidad de que el culto a los iconos de la virgen y otros santos fuera la manifestación de la forma en que los indígenas habían asimilado las creencias católicas. Al hacerlas suyas, recodificaron la nueva religión y la interpretaron a partir de sus propios parámetros, en los que se mezclaron elementos tanto de las religiones prehispánicas como de la cristiana.

En tercer lugar, los hechos no dejan de recordarnos lo ocurrido a fray Blas de Aguilar, el primer religioso de Xichú al cual hicimos referencia. Al igual que a Joseph Diana, las mujeres lo atacaron y fueron las "Chamorras" quienes llegaron a ponerle las manos encima, azuzadas por su pariente el escribano Antonio Chamorro, razón por la que recibieron ese sobrenombre. Lo anterior no debe resultar extraño, ya que según Taylor algunas de las rebeliones indígenas y campesinas coloniales del centro del país, fueron comandadas por mujeres y en otras, ellas tuvieron una destacada participación [37].

El siguiente incidente grave se presentó cuando el padre Diana trató de poner en práctica los nuevos aranceles eclesíasticos (convenciones). Sobre ello Don Ignacio Vicente Pérez declaró:

...haviendo llegado á poder de el Señor Cura el Novissimo Arancel, despachado por el Ylustrisimo Señor Arzobispo de Mexico le leio dicho Señor Cura en el Pulpito clara é inteligiblemente sobre que despues se han sucitado, y lebantado diferentes pleitos, y quimeras, porque los Yndios ni bien se quieren arreglar al arancel, ni bien á la costumbre, y solo en lo que se ofrece, y les tiene cuenta á pagar menos Derechos sobre lo que há havido varias juntas en la Yglecia con el Cura, y sus feligreses, lo que no há bastado para conformarse. Y aunque para este efecto vino Don Miguel de la Fuente y Riva a este pueblo é hizo juntar á los Yndios y demas feligreses con el Señor Cura en la Yglecia no há havido forma de que se convengan los Yndios reduciendose todo á contucion, y voseria... [38].

El pago de las obvenciones fue el detonante de las tensiones sociales acumuladas en Xichú. Esto tampoco resulta extraño pues varios autores señalan el cobro de altos servicios eclesiásticos y excesivos impuestos como una de las causas más frecuentes de las rebeliones rurales en el México colonial.

En el caso que aquí nos ocupa no se puede decir que el cobro de las obvenciones haya sido la única causa o siquiera la principal de la revuelta, pues como ya se ha señalado antes, el rechazo ante los representantes de la Iglesia era ya costumbre.

El nuevo arancel fue un buen pretexto para la manifestación de las tensiones e inconformidades sociales de Xichú. Dichas tensiones se percibían claramente en el constante rechazo que los indígenas manifestaron contra el clero "oficial" y autoridades civiles.

Los reclamos sociales de los indígenas frecuentemente eran expresados por sus representantes. Esto se manifestaba claramente en los continuos enfrentamientos que tenían autoridades "indígenas" y coloniales. Lo anterior puede observarse en el testimonio siguiente:

... principalmente Agustín de el Prado, Governador que há sido en este pueblo: diciendo que todos los curas passados, y el presente eran amigos de arañar haciendo señas con las manos, y dedos con grande [alvilantés, lo que pareció mui mal á todos los Españoles [39].

No sólo los religiosos fueron objeto del ataque de los indios, pues frecuentemente los pocos vecinos españoles de Xichú y alrededores fueron víctimas del hostigamiento indígena. En la documentación, se hace referencia a la expulsión del pueblo de por lo menos dos españoles.

El primero de ellos, obligado por el ataque de los indios, se mudó al Real de Minas de Xichú o San Francisco de Xichú de Amues (hoy Xichú), y luego al pueblo de San José de Casas Viejas. Después de este peregrinar, fue llamado a declarar por Barrera durante el curso de las investigaciones emprendidas por el Alcalde Mayor de San Luis de la Paz en el pueblo de San Juan Bautista de Xichú:

Que vivió en el Pueblo de San Juan Baptista de Xichú como nueve años en el trato de comercio, y mercader en la calle que dicen Real, y queriendo comprar la casa donde vivia, y dado algun dinero á quenta de su precio, lo supieron los Yndios naturales de auquel Pueblo, se lebanaron, y armaron, no permitiendo que se le vendiere, diciendo que todo era suyo, que ningun perro español tenia allí cosa alguna: tratando á todo español de perros negros, y dice que sobre la venta tubieron junta los Yndios y se deliveró en ella que Phelipe Gonzales Escribano que era entonces de Republica le notificase como lo executó de su propia autoridad, y sin intervencion de la Justicia que dentro de quatro horas dexase el Pueblo, lo que no executó por entonces por parecerle no ser razon, ni haver dado causa ni motivo para ello. Que aunque se mantubo algun tiempo en dicho Pueblo há sido con desasociados, provocaciones, y malos tratamientos que le hán hecho provocandole para perderse diferentes veses, y principalmente el expresado Phelipe Gonzales, y Eugenio Garcia [40].

Los indígenas de Xichú consideraban a los españoles como seres ajenos a su mundo, y los culpaban de lo malo que sucedía. Los insultos que les proferian (perros, mulatos, negros), eran algunos de los más comúnmente usadas por los hispanos contra ellos. Al ser empleadas a la inversa, no resulta difícil pensar que los indígenas deseaban invertir el orden social.

Las acciones de los indígenas de Xichú denotan que el proceso de aculturación estaba adelantado, tanto que sus cuestionamientos no impugnaban el orden imperante. Atacaban a los españoles del pueblo diciendoles que ellos no tenían nada ahí, que todo era de ellos (de los indios), y además utilizaban los mismos insultos que aquellos usaban en su contra. Los ataques a los sacerdotes demuestran el rechazo a los religiosos no así contra la iglesia, por el contrario tan la aceptaron que crearon su propia versión de ella (en la que incorporaron la imagen de uno de sus dioses principales "el dios viejo del fuego"). En resumen, utilizaban el modelo de la sociedad dominante para revertirlo contra sus dominadores, pero invirtiendo las relaciones y los roles sociales.

De lo anterior se deduce que el clima social en el pueblo de Xichú era muy tenso y agitado. No bien terminaba Barreda de cumplir su misión cuando ya decía que "desde ayer, á medio dia, aca, se notan algunas juntas y quadrillas, de Yndios, é Yndias, repartidos por diferentes partes" [41].

Ante este panorama, el Alcalde Mayor de San Luis de la Paz, requirió del apoyo del Capitán de Infantería Don Joseph Miguel Pérez de la Serna, y del Teniente de Caballería Don Manuel Solano y sus compañías para vigilar el pueblo y ejecutar sus órdenes.

Los disturbios de Xichú en 1767-1768, fueron una expresión más del complejo proceso de resistencia indígena ante el dominio colonial en la Sierra Gorda.

5.3 LOS INCULPADOS

Los testigos coincidieron en señalar como cabecillas a Phelipe González, Francisco Andrés, Eugenio Garcia, Joseph Ignacio Santos, Pedro de Doña María, Agustín del Prado, Antonio Chamorro, Bernardo de la Cruz, Ramón Domingo Ramírez y Antonio Justo, porque todos estos agavillados, y conjurados inquietan, y perturban la paz publica, y persiguen como lo han hecho sus antepasados á todos los Padres Franciscanos y Clerigos, que há havido, y ai en esta Yglecia. [42]. No obstante las autoridades diferenciaban, pues argumentaron que entre ellos hay algunos, que segun la informacion echa por el Alcalde maior, se han empeñado en acreditar mas, y mas sus maldades. [43].

El primero de ellos era señalado como el lider principal y se le acusaba de que:

... andando este fugitivo, y altanero de manera, que no viene, sino es de noche á conciliar, y maquinar con sus parciales, y compañeros contra dicho Señor Cura [Joseph Diana], sin que le haia visto, ni savido haia cumplido con el precepto annual el expresado Phelipe Gonzales, muchos años hace andando en tratos ilicitos con una muger la que despues de muerta, y haviendose ido de esta Parrochia á otra se caso con una hermana suia, que para contraer el matrimonio entre otros que no supo le sirvio de testigo un Yndio llamado Chamorro Padre de el actual escrivano de Republica Antonio Chamorro, á quien vió el que declara por este hecho con una mordasa en la boca [44].

A juzgar por la declaración de Don Juan de Sotomayor, Felipe González tenía problemas con la justicia desde tiempo atrás y además era un hombre astuto ya que:

... aunque vino orden de Mexico al Padre Don Joseph Vallina para prender al dicho Felipe Gonzales se huio, como regularmente lo anda: de manera que parece al entender de el testigo, tiene pacto con el Diablo; porque aunque diferentes veces le han querido prender la Justicia Eclesiastica y Secular, jamas lo hán podido prender, andando siempre altanero y fugitivo [45].

Felipe González no sólo era sagaz sino que también era educado, o por lo menos sabía leer y escribir, tanto así que incluso llegó a desempeñarse como "maestro de primeras letras" en el pueblo de Santa María Amealco, en la jurisdicción de San Juan del Río [46]. Seguramente era tan astuto que pudo burlar a la justicia y fortalecer así su liderazgo en el movimiento. Tal vez por eso, el testigo no vaciló en acusarlo de tener "pacto con el Diablo". El mismo testigo agregó:

Que save porque conoce mui bien su letra, que los mas de los memoriales, y escritos, que se presentan á su Ylustrissima el Señor Arzobispo son de letra de el expresado Felipe Gonzales [47].

Por si fuera poco, no sólo se le acusaba de ocasionar conflictos en Xichú, sino que "no solo inducen á los de su Pueblo á quimeras con los Señores Curas; sino que tambien quieren atraer si á los del Pueblo de Tierra Blanca, y Santa Catharina" [48]. Otro testigo declaró:

Que no solamente son perjudiciales en este Pueblo dicho Phelipe Gonzales, y consortes sino que tambien inducen á lo mismo á los Yndios, y naturales de Tierra Blanca, y há sucedido que siendo a dicha Tierra Blanca Don Francisco Martines Fortun ultimo Alcalde Mayor que há navido en esta Jurisdiccion á practicar una diligencias hán sido tantas las pedradas que le hán tirado como á los que le acompañaban, que á no valerse á uña de caballo infaliblemente los hubieran muerto, como lo vió el que declara por haberse hallado en compañía de dicho Alcalde Mayor: siendo todos los Yndios que quieren hacer Cabeza en dicho Pueblo de Tierra Blanca, Santa Catarina, y la Cieneguilla iguales en la inclinacion al expresado Phelipe Gonzales, y consortes (49).

Los conflictos de Xichú no fueron improvisados ni tuvieron nada de espontáneo. Existió una dirigencia encabezada por González y se contó con el financiamiento de los pobladores de la región. A pesar de estar organizados, no fue sencillo conseguir respaldo financiero, pues aunque el movimiento contaba con el apoyo popular, el respaldo no era unánime. A pesar de la fuerte cohesión interna que las comunidades indígenas manifiestan, al momento de imponer nuevos cobros o imposiciones esa unión se resquebraja. No importaba que las nuevas obligaciones substituyeran a las oficiales: o sirvieran para enfrentar a las autoridades representantes del orden establecido. Tal parece que los dirigentes rebeldes se vieron obligados a recurrir a algunos "engaños" para conseguir recursos, pues según un declarante:

EXPEDIENTE SOBRE LOS DISTURBIOS EN XICHU, 1769

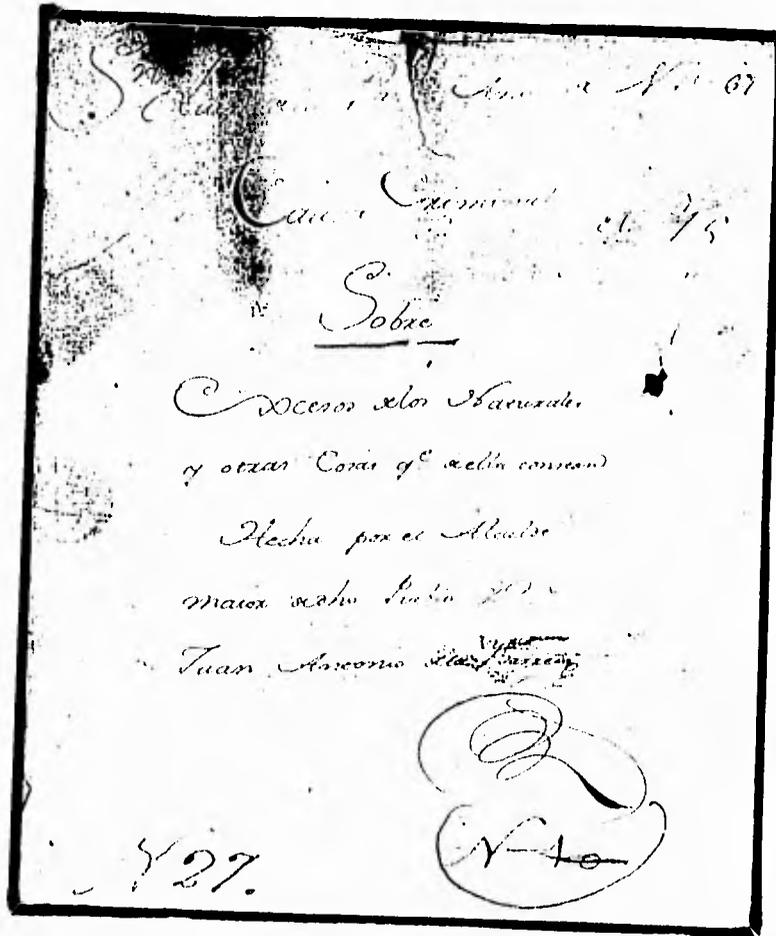


Fig. 30. Carátula del expediente armado por el Alcalde Mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio Barreda, con motivo de la represión de los indios sediciosos de San Juan Bautista de Xichu de Indios en 1769.

Fuente: Archivo General de la Nación.

FALLA DE ORIGEN

... el Governador (Phelipe Gonzalez), y mas nombrados no la quieren [a la costumbre de cobrar impuestos parroquiales], y aconsejan á otros lo mismo para tener motivo, como está sucediendo, de pleitos y Quimeras con el Señor Ouna, y haciendo creer á los hijos que les es muy conveniente, les reparten, y sacan dinero para gastar en lo que quieren, y á los que no pueden engañar, no los pueden ver, sino se atajan estas maldades, y quimeras se tome, el que declara, haia muchas desgracias [50].

Sin olvidar que se trata de testimonios prejuiciados, resulta interesante hacer notar que otro testigo dijo "que el Governador, y mas nominados pidieron dinero á los Naturales de el Pueblo de Santa Catarina para estos pleitos, que no se lo quicieron dar, por conocer era para cosa injusta y por lo mismo están mal con todos los de aquel Pueblo" [51]. Es claro que buscaban mejores formas de organización y sostén, además se enfrentaba a la oposición interna y su líder principal se encontraba en la clandestinidad. No obstante las denuncias en su contra, la acusación más frecuente contra Phelipe González, era el constante hostigamiento á que sometía a los españoles:

Que tambien sabe, que ni Phelipe Gonzales ni ninguno de sus parciales pueden ver a ningun Español, ni Gachupin vivir en este Pueblo tratandolos de perros negros, tomando de su authority la osadia de notificarles salgan del Pueblo, diciendo que sus casas, y lo que tienen es solo de ellos, persiguiendo á muchos hasta hacerlos salir de el Pueblo [52].

Joseph Ignacio Santos fue considerado uno de los principales acusados pues se le culpó de "haber roto autoritariamente las puertas de la carcel, y hechado de ella, a los que estaban presos por la Justicia" [53]. También se le acusó junto con Antonio Justo de no tener respeto por las autoridades pues tuvieron:

... atrevimiento el expresado Antonio Justo, é Ygnacio Santos de ir á casa de Don Pedro Galvan, Theniente que es en este Pueblo, tratarle mui mal, y decirle mil desvergüensas hasta querer abalansarse á él, el que por ser como es de genio pacifico, enemigo de Quimeras, y teniendose con mucha rason, que los sobredichos Ygnacio Santos, y Antonio Justo viniesen hechados de sus compañeros para tomar pretexto de lebantar algun tumulto de donde podrian resultar muchas desgracias; tomó la providencia de aquietarlos con buenos modos, y solo tubo presos unos dias a los dichos Ygnacio Santos, y compañero, á los que mando hechar fuera sin llebarles costa alguna, temiendose de lo que lleba referido [54].

Además a Antonio Santos se le acusó de hostigar a los españoles:

... en todas las ocasiones que se les ofrece tratan de perros, negros á los Españoles, á quienes, y al que se les antoja de su authoridad en perjuicio de la Real Justicia notifican salgan de sus cazas, diciendo, que todo es suio, que ningun perro negro tiene en este Pueblo nada: queriendo despojarlos, aun de sus propias alhajas [55].

Otro de los reos fue Eugenio Garcia al que "ademas de los delitos de parcialidad, y desobediencia se halla con el grave de haver intentado poner fuego a las Casas Curales" [56].

Una de las principales causas de descontento entre los indios fue el cobro de un nuevo arancel eclesiástico. Para tratar de llegar a un acuerdo a este respecto el cura Diana convocó a varias juntas, sin que se diera ningún resultado positivo. En todo este asunto Agustín del Prado fue señalado como uno de los principales alborotadores:

Y sobre cada función que se ofrece en la Parrochia, de entierro, Missa, ó otra cosa se originan quimeras sin bastar las persuaciones que les hace dicho Señor Cura, y las que les há hecho Don Miguel de la Fuente, y Riva Theniente General de esta Jurisdiccion, el que haviendolos juntado con dicho Señor Cura en esta dicha Yglesia para concordarlos, y convenirlos en el nuevo Arancel de Derechos Parrochiales y ó á seguir con la costumbre á arbitrio de los Yndios, no ha havido forma, alborotandose con la vos de Agustín de el Prado Yndio, y Governador que fue de este dicho Pueblo, diciendo á gritos con grandissima desvergüenza, que todos los curas, y el presente no pensaban en otra cosa, que en arañar haciendo señas con las manos, y dedos de hurtar, lo que pareció muy mal al testigo, y á otros muchos. De manera que es peor que una Quimera lo que maquinan, y executan los nominados Felipe Gonzales y consortes con el expresado Agustín de el Prado [57].

Antonio Chamorro, Escribano de República, fue acusado de ser una de los cabecillas. Sin embargo, los principales delitos que se le imputaron no estaban directamente relacionados con las revueltas que se daban en el pueblo. Es posible que a este hombre se le cargaran las culpas de sus ancestros, pues como hemos visto los miembros de esta familia tuvieron participación activa en los conflictos aquí referidos [58]. La participación de Antonio Chamorro en los hechos descritos fue resumida por Don Carlos García así:

Que save, y le consta que el nominado Antonio Chamorro Scribano de Republica tubo Escuela en la Cieneguilla, y que de las muchachas que iban á su escuela desfloró é hizo vurla de una llamada Maria Gertrudis, de manera que toda la casta de los Chamorros hombres, y mugeres han sido ossados, y atrevidos con poco, ó ningun respecto á la Real Justicia [59].

Los otros acusados: Pedro de Doña María, Bernardo de la Cruz Alcalde de Primer Voto, Ramón Domingo Ramírez Gobernador de Xichú, y Francisco Andrés, fueron acusados de complicidad; y tal vez dos de ellos hallan sido condenados por su carácter de autoridad indígena. Sin embargo, el caso de Francisco Andrés, alias el "Cristo Viejo", posee implicaciones religiosas profundas y por lo mismo no comparte todas las características de los otros acusados; se trata de una situación diferente. Los elementos relacionados con las actividades de Francisco Andrés obedecen a la esfera de la religión indígena, razón por la cual su caso se torna más complejo que el del resto. Estas parecen razones suficientes para que el "Cristo Viejo" sea estudiado por separado.

5.4 FRANCISCO ANDRÉS, EL "CRISTO VIEJO"

Francisco Andrés fue uno de los dirigentes más importantes en los conflictos de Xichú, pues organizó un culto religioso en derredor de su persona. Durante las investigaciones todos los interrogados coincidieron en calificarlo de brujo, "gran hechicero" y embustero. En la denuncia que hizo el Bachiller Joseph Diana, era señalado como uno de los principales culpables de los disturbios:

Francisco Andrés quien fue penitenciado por el Santo Tribunal de la Ynquisicion de Yndios porque decia era christo, quebrantando la penitencia de reclusion en esta Yglesia, a que fue sentenciado; sin exercitarsse en otra cosa mas de en perbertir y mal aconsejar a el Governador [Phelipe González] y demás naturales [60].

La denuncia establecía en primer lugar una herejía consistente en que Francisco Andrés decía ser Cristo, razón por la cual fue condenado por la justicia eclesiástica. Quizás el principal delito de que se culpaba a Francisco Andrés, era el de aconsejar a los revoltosos de San Juan Bautista de Xichú de Indios en sus andanzas, principalmente a su líder: Phelipe González. Así, puede deducirse que en la revuelta de Xichú, tal vez haya existido un líder "civil" y otro "espiritual", o bien pudiera tratarse de dos movimientos paralelos que convergieron en 1767-1768 en Xichú, compartiendo algunos objetivos pero usando métodos distintos.

Francisco Andrés acostumbraba realizar su propia versión de los rituales católicos y fungía en ellos como sacerdote. La naturaleza de sus actividades no sólo le llevaban a rivalizar con los sacerdotes católicos, pues él iba más lejos ya que se equiparaba con la deidad misma, razón por la que se hacía llamar el "Cristo Viejo". Seguramente sus acciones sirvieron para fortalecer el movimiento rebelde en San Juan Bautista de Xichú de Indios. Las declaraciones coinciden en imputarle los mismos "delitos" que expresaba el español Don Joaquín Rivera:

Que decía missa, se fingía Profeta ó Santo, se bañaba a menudo, y la agua daba á beber por reliquia á las Yndias, y que las comulgaba con tortilla [61].

El afán del "Cristo Viejo" por ocupar el lugar del sacerdote católico se reflejaba claramente en sus acciones. No rechazaba la religión católica, por el contrario la predicaba... pero a su manera. Estaba contra los religiosos, mas no contra la religión. Al igual que la religión católica participaba en misas que él mismo oficiaba, y también impartía la comunión, sólo que en lugar de usar hostias -que además debieron ser difíciles de conseguir-, ocupaba tortillas -alimento por excelencia de los grupos indígenas-.

El agua fue fundamental en los rituales del "Cristo Viejo", pues era el vehículo a través del cual la fuerza divina, o la santidad inmanente en el "Cristo Viejo" se transmitían a sus seguidoras. El agua usada en los baños de Francisco Andrés, se convierte así en substancia sagrada por su contacto con fuerzas sobrehumanas, o más aún... divinas.

Las mujeres ocuparon un importante papel en derredor del culto al «Cristo Viejo». Al parecer, ellas fueron el círculo de poder más inmediato de Francisco Andrés, fueron su séquito principal y por lo mismo su más importante respaldo.

En el momento de la investigación emprendida por el Alcalde Mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio Barreda, las actividades del «Cristo Viejo» no eran nuevas, pues desde tiempo atrás había tenido problemas con la justicia eclesiástica. El mismo Joaquín Rivera afirmó:

Que save por haverlo visto que a Francisco Andres llamado Christo viejo por sus embustes, enredos, brugerias y Echicerias le han condenado a tres años de reclusion en la Yglesia y casa Cural, que no cumplio la Penitencia porque se huio con motivo de haver salido los Padres Franciscanos y entrado clerigos [62].

El castigo impuesto a Francisco Andrés no fue demasiado severo, tal vez porque no se le tomó muy en serio. Es posible que haya ocurrido así ya que aprovechó la secularización del templo para huir y regresar sin que, al menos aparentemente, ninguna autoridad laica o religiosa le llamase la atención.

Que sus actividades no fueron consideradas peligrosas, lo prueba el hecho de que la penitencia impuesta consistió en humillaciones públicas y en obligarle a estar vigilado por los clérigos del pueblo a través de la confesión:

Las mujeres ocuparon un importante papel en derredor del culto al "Cristo Viejo". Al parecer, ellas fueron el círculo de poder más inmediato de Francisco Andrés, fueron su séquito principal y por lo mismo su más importante respaldo.

En el momento de la investigación emprendida por el Alcalde Mayor de San Luis de la Faz, Juan Antonio Barrera, las actividades del "Cristo Viejo" no eran nuevas, pues desde tiempo atrás había tenido problemas con la justicia eclesiástica. El mismo Joaquín Rivera afirmó:

Que save por haverlo visto que á Francisco Andres llamado Christo viexo por sus embustes, enredos, brugerias y Echicerias le han condenado a tres años de reclusion en la Yglecia y casa Cural, que no cumplio la Penitencia porque se huio con motivo de haver salido los Padres Franciscanos y entrado clerigos [62].

El castigo impuesto a Francisco Andrés no fue demasiado severo, tal vez porque no se le tomó muy en serio. Es posible que haya ocurrido así ya que aprovechó la secularización del templo para huir y regresar sin que, al menos aparentemente, ninguna autoridad laica o religiosa le llamase la atención.

Que sus actividades no fueron consideradas peligrosas, lo prueba el hecho de que la penitencia impuesta consistió en humillaciones públicas y en obligarle a estar vigilado por los clérigos del pueblo a través de la confesión:

Que la principal penitencia que le impusieron era, se hiziese un Theatro se pusiese arriba con una vela verde, y sus sogas al pescueso, desnudo medio cuerpo arriba, como se executó: que se confessasse cada mes una vez por un año, y que al fin de él se le administrase la Comunion hallandole penitente, lo que no cumplió por haverse huido. Y se teme el que declara que todavía subsista en sus Embustes [63].

Los testigos coincidieron en señalar que no sería raro que continuara con sus prácticas heréticas. Por eso resulta un poco extraño que otro testigo, el indígena principal Don Joseph Juarez Ramirez, declarara que Francisco Andrés seguía viviendo en la parroquia:

Que save lo castigaron mandando servir tres años á los Padres Franciscos sin salir de el Convento, é Yglesia, que no cumplió la Penitencia porque entraron los Padres Clerigos, y se huió, aunque oy está viviendo en la Parrochia [64].

En resumen, aparentemente la participación de Francisco Andrés en los conflictos de Xichú de Indios fue la de un líder espiritual, pues se encargó de otorgar autonomía religiosa a los insurrectos. Así, los rebeldes contaron con manos libres y seguridad "espiritual" para poder hostigar y en su caso expulsar al sacerdote en turno.

5.5 LAS CONDENAS

La documentación que produjo la investigación emprendida por el Alcalde Barrera fue enviada al Virrey Marques de Croix, el 6 de agosto de 1768. Finalmente, el Virrey encargó al licenciado Don Juan Antonio Valera que estudiara el caso, revisara la documentación y para que en su vista me informe lo que estime justo, y le parezca conveniente a asegurar la quietud y subordinación de los Naturales de San Juan de Sichu [65].

El dictamen del licenciado Valera, fue firmado el 22 de agosto de 1768, el virrey solo se ocupó de sancionar. Las disposiciones impusieron severos castigos como el destierro, y el envío de los reos a presidios en lugares inhóspitos, en los que se condenaba a los acusados a trabajos forzosos, lo cual era equivalente casi a la pena capital. Posiblemente acontecimientos previos, como la rebeliones en San Luis de la Paz, Guanajuato, San Luis Potosí y Michoacán, hayan influenciado el criterio para elevar la severidad de los castigos a los insurrectos de Xichú. Finalmente, las sentencias formales fueron las siguientes:

1. A Felipe González se le remita con toda seguridad, y en calidad de trabajador por el tiempo de Diez años, y a disposición de Vuestra excelencia a la nueva Población de San Blas con destino a trabajar en aquellas obras... [pues] no hay esperanzas prudentes de que se contenga, ni sujete a vivir en subordinación de otro modo, que obligándole con el castigo y la opresión [66].

DON CARLOS FRANCISCO DE CROIX, VIRREY DE LA NUEVA ESPAÑA



Fig. 31. El Virrey de Croix trabajó conjuntamente con el Visitador Gálvez, y durante su periodo de gobierno tuvo que hacer frente a serios problemas, como los ocasionados por la expulsión de los jesuitas. Además, durante su mandato se reprimió a los indígenas sediciosos de Xicteu.

Fuente: Pinacoteca del INAH.

FALLA DE ORIGEN

2. Francisco Andrés Méndez acrehedor a que le condene Vuestra Excelencia á asistir por el tiempo de dos años en el Hospital [de dementes] de San Ypolito de esta Capital recomendando al Real Prelado de el, que encarque a los religiosos observen su conducta afín de que cumplido el prefirido termino pueda saberse sin duda, si mereze ó no la libertad, ó si fuere preciso tomar con el otra providencia" [67].

3. Joseph Ignacio Santos "merece bien la pena de diez años de presidio, con el mismo destino al Puerto de San Blas, y las calidades prevenidas para con el nominado Phelipe Gonzalez [68].

4. Eugenio Garcia se hizo acrehedor al castigo expresado en el antezedente" [69].

5. A Agustín del Prado le mereza equitativa pena la de seis años de presidio con igual destino, que los antezedentes" [70].

6. A Antonio Chamorro se le condenó a "la privazion perpetua de ejercer el empleo de Escribano ó otro alguno de la Republica, es acrehedor a la pena de presidio en los mismos terminos, que el inmediato, y con el propio destino" [71].

7. "Los demas nominados [Pedro de Doña Maria, Bernardo de la Cruz -Alcalde de primer voto-, Ramón Domingo Ramirez -Gobernador del pueblo de Xichú de Indios-, y Antonio Justo] merecen ser desterrados para siempre del Espressado Pueblo, y veinte leguas en contorno haziendoles saber, y aperciviendoles, que en qualquier tiempo, que buelban a el iran irremisiblemente, y por el tiempo de diez años al presidio de la Havana" [72].

Para cumplir con la sentencia y terminar de pacificar el poblado se ordenaba a Barrera que:

... si lo regulase indispensable, y procediendo con la debida precauzion, y prudencia se balga de las Tropas Provinciales de aquella Jurisdizion y que verificadas las prisiones, y poniendose de acuerdo con el Cura, exorte, y amoneste á aquellos naturales, á que biban en la quietud, y subordinazion que deben, y que a este fin elijan Governador, y Alcalde de primer boto a los dos Yndios que segun el conocimiento practico con que se hallan regulen mas a proposito para dichos fines, teniendo presente a los Principales, y de estos a los que han declarado en esta informazion, de que dara cuenta a Vuestra Excelencia el Alcalde mayor ... [73].

Y tal cual se pidió -aunque sin estar presente el Bachiller Joseph Diana, cura beneficiado del pueblo de Xichú-, el 7 de septiembre se nombró un nuevo Governador indigena de Xichú, y para ello se eligió a un indio principal considerado fiel al gobierno colonial:

... y por no hallarse el Cura de este Pueblo en esta Parrochia por estar en Mexico, les amonesté, y pregunte a quien querian por Governador pero que habian de ser de los principales, y eligieron con mucho gusto de mi el dicho Alcalde Mayor a Don Adriano Ramirez Yndio principal... apercibiendoles le obedecieren, y executasen sus mandatos obedeciendo, y respectando a su cura como tambien a la Real Justicia [74].

Las sentencias se dictaron con base en las declaraciones de los testigos interrogados por Barrera, sin importar que ninguno de los acusados hubiese sido interrogado o tuviese oportunidad de réplica o defensa. Es decir, se trató de un proceso parcial ya que por un lado los testimonios estaban condicionados, y por otro, los acusados prácticamente no tuvieron oportunidad de defenderse, pues nunca testificaron. Este proceso fue irregular en varios sentidos, incluso si tomamos en cuenta los procedimientos establecidos por las propias leyes españolas.

No sólo se buscaba acabar con los rebeldes, sino que se pretendía eliminar definitivamente la posibilidad de que las autoridades indígenas fueran de nuevo el conducto a través del cual los descontentos populares se hicieran presentes en Xichú. Medida que resultaba irregular y por demás inútil pues los problemas no tardaron mucho en manifestarse de nuevo.

5.6 LAS APREHENSIONES

El 2 de septiembre de 1768 Barrera comenzó a dar las instrucciones necesarias para la captura de los cabecillas rebeldes. Aún no tenía un plan bien estructurado, razón por la cual:

... mando que sin rebelar lo mandado se requiera y exhorte a los Capitanes de Caballeria, y Infanteria Don Joseph Francisco Caballero, y Don Joseph Miquel Peres de la Serna, me auxiliien con la tropa que puedan, y que el de Caballeria despache para el dia seis [de septiembre], persona que los mande por caminos escusados derecho a la Hazienda de Palmillas distante dos leguas del dicho Pueblo de Zichú de manera que lleguen a dicha Hazienda a media noche mandando a Don Pedro Galban theniente en dicho Pueblo concorra con disfras a el Real de los Posos y Casa del expresado Don Joseph Francisco Caballero, para concordar como mas practico, e inteligente en el trato, y modo de los Yndios para que se logre, y se execute lo que por Su Excelencia se manda, y al Capitan Don Joseph Miquel Peres de la Serna, que para el dia seis, y a las tres de la tarde me siga hasta junto el Puerto del Gato en donde le daran razon el camino que debe seguir, y adonde debera haser alto hasta nuevo aviso lo que prometio executaria [75].

Barreda sabía que Phelipe González no se encontraba en Xichú y también giró órdenes para lograr su captura:

... y mediante que Phelipe Gonzales Reo principal en dicha Causa, y sentencia, tengo noticias siertas se halla en la Jurisdiccion de Queretaro, y Pueblo de Santa Maria [A]Mialco, devia mandar y mando se despache a Don Raphael Galban con requisitorio, para la Justicia de dicho Pueblo de San Juan del Rio, y mas Justicias nesarias a fin de que se logre, la pricion de Phelipe Gonzales, dicha que sea me la condusga, a la real carzel de este dicho Pueblo, para darle el destino que Su Excelencia manda [76].

Las disposiciones se cumplieron y el 3 de septiembre, en la Hacienda de los Pozos, el alcalde Barreda y el Teniente Galban, fraguaron el plan de aprehensión de los cabecillas rebeldes de Xichú. La primera parte del plan consistía en:

... llamar a su casa [de Don Pedro Galban], al Gobernador, Alcaldes, y mas ministros de Justicia, principales, y casiques con el pretesto de tomar cuentas al comissario que por auciencia del Gobernador Yo el dicho Alcalde Mayor havia nombrado, para el cobro de los reales tributos, y que este la diese como el entrega de los reales que parasen en su poder del espresado Gobernador que con este motivo, y una carta que se les escribiese sin dificultad concurririan a la dicha su casa [77].

La segunda parte del plan era que una vez reunidos los rebeldes en la casa de Pedro Galván, se procediera a capturarlos:

... pero que antes era preciso introducir tropa armada en la dicha su casa, y ocultos tomar las abenidas de puertas, ventanas, y un corral, para que no executasen alguna desgracia, y se hulesen, y estando a todo lo referido presente, aunque enfermo de sarampion el espresado Capitan Don Joseph Francisco Caballero, se resolvió que para el dia seis de aora, a media noche estubiese en la Hazienda de Palmillas Don Manuel Solano Teniente de dicha compañía de Caballeria con treinta soldados para desde dicha Hazienda introducirse en la casa del espresado Galban todo lo que assi passo [78].

El plan parecia poder realizarse sin contratiempos. Sin embargo, decidieron retrasarlo, pues el 4 de septiembre, Barrera despachó un documento a Galván en el que le daba la orden que hasta el dia siete primero que viene no emprehenda dicha pricion, porque si a casualidad se halla el dicho Felipe González, no de parte a los demas consortes, para que hagan lo mismo" [79].

Al día siguiente al filo de las 3 p.m., Barrera se reunió con el Capitan de Infanteria Don Miguel Pérez de la Serna y el Teniente Don Juan Joseph Contreras y sus tropas cerca del lugar denominado Puerto del Gato. Ahí le pidió a las tropas que "siguiesen el camino de la Carbonera inmediato a la Hazienda del Salitre, para que siendo necesario concurrise dicha tropa al primer aviso al dicho Pueblo de San Juan Bautista de Zichú" [80].

A las 12:30 a.m. Barrera se reunió en la Hacienda de Palmillas con el Teniente de Caballería Don Manuel Solano y su gente. Después de una hora emprendieron la caminata de una legua para introducirse sin ser vistos a la casa de Pedro Galván en Xichú, junto con 16 hombres armados... todo estaba listo para la captura. Finalmente, ésta se realizó:

... a cosa de las siete de la mañana haviendome dado parte Don Pedro Galban que los mas de los Reos en compañía de otros muchos naturales, y principales que estaban ya dentro de su cassa, y sala de ella, y que conocia, que ya no bendria otro porque avia notado que Francisco Andres llamado Christo Viejo al llegar serca de esta su cassa se avia recatado, y huido sali del quarto a donde me allaba con quatro soldados a la sala adonde estaban parte de los Reos espresados, en compañía de otros muchos Yndios los que haviendome visto intentaron huirse, y a cometer, como acometieron, por la puerta que sale ala tienda y principal de esta cassa lo que resistieron el espresado Don Manuel Solano, y seis soldados bien armados que con el estaban [81].

Al fin la captura se había realizado. El plan funcionó aunque no del todo pues uno de los prisioneros más importantes, Francisco Andrés el "Cristo Viejo" había escapado gracias a una sospecha, premonición o repentina revelación. Además, aún faltaba por capturar al Gobernador y líder del movimiento Felipe González.

La eficacia del plan del Alcalde Mayor y compañía prácticamente descabezó de un solo golpe la revuelta de Xichú. Sin embargo, no fue tan fácil acabar con el clima de tensión en el pueblo. Barrera apunta que tan pronto concluyó de realizar los arrestos:

... y reconociendo yo dicho Alcalde Mayor que avia mucha mocion en los naturales Yndios e Yndias del Pueblo mandé in continenti marchar dos soldados de a caballo, el uno a dicha Hazienda de Palmillas, y el otro a la referida de la Carbonera mandando que con la mayor seleracion entrasen en este dicho Pueblo como se executó [82].

El Alcalde Mayor de San Luis de la Paz seguramente aún tenía muy fresco en la memoria el recuerdo de la sublevación indígena en aquel pueblo durante junio del año anterior. En esta ocasión se previno y para no arriesgar su triunfo inicial prefirió poner un remedio temprano a lo que parecía emerger como un motín popular.

Con los cabecillas presos -aunque faltando los dos más importantes-, y el respaldo de la fuerza militar Barrera procedió a amonestar a los habitantes del pueblo a vivir en armonía, respeto y paz. Aunque esto pareciese un mero formalismo, en realidad era una advertencia para que los indígenas de Xichú abandonaran sus prácticas insumisas. No importaba que en la amonestación se hablara por igual de indios que de españoles. En la práctica era sabido que ningún hispano podría ser condenado a una pena tan fuerte como lo eran 200 azotes, y menos aún si la causa era abusar o hostigar a un indio. Según la documentación Barrera decidió:

... tambien el amonestar a los naturales vinieren con quietud, paz, union, y buena armonia con los pocos españoles que en este Pueblo hay tratandolos con palabras decentes, y no llamandolos de perros negros, y otras palabras injuriosas amonestando tambien a los Españoles que aqui se hallan dieren buen trato a los Yndios, y naturales de este Pueblo, y su partido aperciendolos que el Yndio, e Yndia, Español, o española que tratase mal de obra, y de palabra, los Unos a los otros, y los otros a los otros serian castigados, el que no fuere noble con la pena de doscientos Azotes [83].

Inmediatamente después de advertir a la población, Barrera nombró un nuevo Gobernador Indígena, desconociendo así del todo a Felipe González. Estaba decidido a imponer orden a como diera lugar, y la prueba es que ese mismo día, el indio Hermenegildo José fue condenado a sufrir 200 azotes y destierro por cuatro años. Se le acusó de proferir insultos a un español, y la ejecución de la sentencia propició que el castigado interpusiera una queja contra Barrera en la ciudad de México [84].

El 12 de septiembre de 1768, fue un día importante para Barrera pues encontrándose en el pueblo de San Luis de la Paz, al fin pudo escribir "a cosa de las tres de la tarde me entrego Don Raphael Galvan, la persona de Felipe Gonzales al que mande asegurar en la Carcel" [85]. La captura de González no fue tarea sencilla pues desde el 2 de septiembre estaba localizado y encomendada su captura a Don Rafael Galván.

Para hacer prisionero a González, Barrera escribió una carta con la que Galván fue en su búsqueda. Dicho documento resume con claridad las intenciones del Alcalde Mayor:

... Hago saver á todos los Señores Jueses, Justicias, y Thenientes de su Magestad y en especial al Theniente de el Pueblo de San Juan del Rio, donde esta mi carta sea presentada, y mas partes donde fuesse necesario: como me hallo con una orden de el... Marquez de Croix... por la que se sirve mandarme... que con la maior Prudencia, Sigilo y exactitud prenda, y arreste á Phelipe Gonzales... Y que asegurado con toda custodia, y guarda le remita á donde... tiene mandado. Y hállandome cerciorado que el referido Phelipe Gonzales se halla en el Pueblo de Santa Maria Amealco, Jurisdiccion de San Juan de el Rio, en el empleo de maestro de primeras letras, y en compañía de el Padre Vicario, que asiste en dicho Pueblo... requiero á dicho Theniente y demas Justicias... que luego que se presente esta mi carta... se arreste y prenda al nominado Phelipe Gonzales, y preso que sea con toda custodia, y guardia bien asegurado le entregará al expresado Don Raphael Galvan para que le conduzca á este dicho Pueblo de San Luis de la Paz, y desde aqui darle el destino que se sirve mandarme Su Excelencia... (86).

El 7 de septiembre de 1768, Don Rafael Galván se presentó con la carta precedente ante Don Antonio Carpophoro de León, Teniente de Corregidor del pueblo de San Juan del Río y su partido, quien determinó dar parte al Teniente de Alcalde Mayor de ese pueblo, Don Joseph Ruiz, para que pasara al pueblo de Santa María Amealco para tomar preso a Phelipe González [87].

La aprehensión se realizó entre el 7 y el 9 de septiembre, pues Don Joseph Ruiz se presentó con el preso hasta el día 9 [88]. Ese mismo día González fue entregado a Galván junto con una carta en la que Carpophoro solicitaba a hacendados y alguaciles su cooperación para proporcionar hombres armados que ayudaran a Galván a trasladar al reo hasta San Luis de la Paz [89], lugar de donde salieron el día 15 con rumbo a su prisión en San Blas.

Finalmente, Phelipe González, Eugenio Garcia y Antonio Chamorro fueron entregados al Teniente General de Alcalde Mayor de San Miguel el Grande, Domingo Alonso de Vallejo, por el Sargento Don Joseph Manuel Dorantes Villaseñor, el 19 de septiembre de 1768. Iban acompañados de un exhorto con fecha de 15 de septiembre librado por Barreda:

... y un pliego zerrado y rotulado al Gobernador de la Nueva Poblacion y presidio de San Blas de este Reyno al que son destinados por la grandeza del Excelentissimo Señor Birrey a los que se conducen por cordillera para quio efecto quedan en esta Real Carzel con las prisiones que trajeron que son unos ynstrumentos de palo contrabason de pesquezos y manos [90].

Este es el último documento en que se hace alusión a los presos condenados al puerto de San Blas. Es factible suponer que por las condiciones en que eran conducidos y la muy difícil vida que debieron llevar en el presidio, que su existencia no se prolongara por mucho tiempo. La posibilidad de encontrar más información sobre su destino parece muy remota. Además, no hay indicios para pensar que su suerte hubiese sido mejor.

Por Barrera, sabemos que Ramón Domingo Ramírez, Bernardo de la Cruz y Pedro de Doña María fueron condenados a destierro perpetuo de dicho Pueblo, y veinte leguas en su contorno... mande que acompañado de dos Alcaldes fuese en compañía de los espresados Reos asta sacarlos fuera de la Jurisdiccion [91]. Finalmente, esta diligencia se llevó a cabo el 17 de septiembre de 1768.

Sin embargo, el 8 de junio de 1769 Barrera recibió la noticia de que Bernardo de la Cruz:

... se hallaba preso en San Pedro Toliman diez leguas distante el dicho Pueblo de Xichu de donde antes de ponerle preso en San Pedro Toliman venia de noche en compañía de Pedro de Doña María al dicho Pueblo de Xichu a tratar con sus confidentes el modo de bolver á inquietar el Pueblo en el que lla se notaba poca union [92].

Como se ve, no fueron suficientes todos los castigos ejemplares ni las severas reprimendas impuestas unos cuantos meses antes, para que resurgiera el foco de rebeldía en Xichu. A diferencia de antes, ahora los acusados si fueron interrogados. En sus respuestas Bernardo de la Cruz dijo:

... no havia entendido que el destierro fuese mas que fuera de la Jurisdiccion, que no se metia ni aconsejaba a nadie á quimera, que tampoco venia al Pueblo [93].

De todas formas, los argumentos esgrimidos por el indigena no le sirvieron de mucho, pues el Alcalde Mayor lo mandó encarcelar, y remitió su caso al virrey. Por lo que toca a la aprehensión de Pedro de Doña Maria, el 26 de junio de 1769 Barrera nos dice:

... habiendo tenido noticia de que seguian algunas hablillas de inquietud, en dicho Pueblo de Zichu, y que esto lo causaba Pedro de Doña Maria desterrado de dicho Pueblo por orden, y mandato de Su Excelencia y que andaba en las inmediaciones de dicho Pueblo assi á la Noria, ojo de Diego, y mas parajes de este viento, determino como lo executo montar á caballo, marchar a dichos parajes, haver si le puedo coxer [94].

Como le fue imposible capturar a Pedro de Doña Maria, Barrera se tuvo que conformar con dejar instrucciones en todas partes para que si era visto se le capturara y remitiera preso a San Luis de la Paz, o si la captura no se pudiese realizar se diera cuenta de su avistamiento a la Alcaldía Mayor.

A pesar de todos sus esfuerzos, las autoridades no podían apaciguar a los indios de Xichú pues una carta del 12 de julio de ese año daba cuenta de ello:

... que segun noticias, aunque bagas =los Naturales del Pueblo de Zichu= prosiguen en sus juntas de noche, recatandose del Governador actual, al que tengo reencargado, vele y cuide que no se buelvan á suscitar nuevos alborotos, como de dos meses ha esta parte, me han dicho que fuera del Pueblo, y en sus inmediaciones, hai muy frequentes juntas á deshora de la noche: por tanto, y para que de ello no se originen maiores inconvenientes, y perjuicios, divia mandar, y mando se remitan estos Autos a la Grandeza del Excelentissimo Señor Don Carlos Francisco de Croix... [95].

Como se desprende de la cita anterior las técnicas de los insurrectos habían cambiado, pues al principio las reuniones se realizaban por las noches en casas dentro del pueblo, y ahora las juntas seguían siendo de noche pero fuera del pueblo o en sus inmediaciones.

Este cambio tal vez obedecía a la mayor vigilancia que se estableció en el pueblo, pues no hay que olvidar que ahora las autoridades indigenas no les eran favorables.

La respuesta y sentencias oficiales fueron dictadas el 22 de julio de 1769, aunque la ratificación virreinal se hizo hasta el 2 de agosto siguiente. En ellas se ordenaba al Alcalde Mayor Juan Antonio Barreda que:

... remita al Bernardo por cordillera a la Carzel de Corte con testimonio de la resolucion tomada quento a el, para destinarlo al presidio que le corresponde, y que continúe la Diligencia, para solicitar el arresto de Pedro Doña Maria, y consignandolo lo remitan igualmente para su destino; y pase al Pueblo de San Juan Bautista de Xichu, y en el haga publicar vando, que los Naturales se abstengan de Juntas de día ni de noche con apercibimiento que verificandose lo executan se destinaran a todos los que concurren a cinco años de Presidio [96].

La ordenanzas fueron recibidas por el Alcalde Mayor Barrera el 9 de agosto de 1769, cuando se encontraba en el Real de San Pedro de los Pozos Palmar de la Vega. Tan pronto como las recibió se dispuso a cumplirlas, motivo por el cual de inmediato se traslado al pueblo de Xichu [97].

El 17 de agosto Bernardo de la Cruz, fue remitido preso con un collar de madera, con destino a la ciudad de Querétaro, para luego ser conducido a su presidio final [98].

El 10 de agosto, después de redactar el bando público que se le encargó, Barrera procedió a leerlo en la plaza del pueblo, justo a la salida de la misa en la Parroquia de San Juan Bautista, en Xichú [99]. La publicación de este bando pronto rindió frutos pues ese mismo día, Barrera escribió:

... habiendo tenido noticia que Pedro Doña María suele venir a las inmediaciones de este Pueblo de noche y al paraxe a donde llaman la Yguera y que en una casa se encierra a maquinar Quimeras con Joseph de Santiago un hijo del expresado Pedro Doña María, su Muxer, y otros que no me han sabido dar sus Nombres por lo que debia mandar y mando se notifique a Don Adriano Ramirez Governador para que ponga el maior cuidado en la prición del expresado Pedro Doña María. Como tambien en el dicho Joseph Santiago y mas que concurren en dichas Juntas remitiendome a los que haci aprendiese al Pueblo de San Luis de la Paz, y principalmente no pudiendo ser habido el referido Pedro Doña María me remita al dicho su hijo y Muxer y estando presente Don Adriano Ramirez Governador enterado del contenido de este Auto dixo executaria y ponera el maior cuidado en cumplir lo que por el demanda como en velar, guardar e inpedir en todo lo que este de su parte y pueda. Juntas de las que se originan graves perjuicios y que de esta probidencia dara parte a Don Pedro Galvan Theniente de este Pueblo que en el dia se halla ausente en la Ciudad de Queretaro para que le mande dar el auxilio que hubiere menester [100].

El 16 de agosto, el Gobernador Ramirez remitió presos a: ... Basilio Antonio, Natural y vecino del Pueblo de Santa Catalina en la parroquia de dicho San Juan Baptista de Sichu, y a Nicolas de Santiago vecino de dicho Pueblo de Sichu, e hijo del referido Pedro de Doña Maria, porque abria aver savido [sic] que el referido Basilio Antonio habria tenido en su casa oculto muchos dias al referido Joseph de Santiago, y al dicho Nicolas de Santiago hijo del mencionado Pedro de Doña Maria porque venian a su casa al dicho Pueblo de Sichu á tratar con sus parciales el referido su Padre, a los que luego ynmediatamente mandé poner y asegurar en la carsel [101].

El 20 de agosto los prisioneros fueron interrogados. En su declaración, Basilio Antonio dijo:

... llamarse Basilio Antonio Natural y vecino del Pueblo de Santa Catalina de oficio labrador, estado casado, calidad Yndio, que le prendió ó mandó prender su Governador Don Adriano Ramires que este le despachó aqui por unos naturales en compañía de Nicolas de Santiago que hace seis dias questa preso; Y que el motivo de su pricion ha sido y es por haver tenido en su casa del que declara oculto unos cuantos dias a Joseph de Santiago Natural del Pueblo de Sichu, pero que no supo ni save por que andava oculto, que se salio de su casa sin saver por donde se fue ni averle visto salir [102].

Por su parte el otro prisionero dijo:

... llamarse Nicolas de Santiago ser natural y vecino del Pueblo de San Juan Baptista de Sichu, de estado casado, calidad Yndio y sin oficio. Que en alguna ocasión va a el Real de Sichu á llevar semillas... Que hace seis días está preso que le prendió Don Pedro Galvan en compañía de Don Miguel de Velasco, y el portero de la carcel de dicho pueblo, que no supo entonces el motivo de su pricion, que despues le han dicho havia sido porque se lebantaban havia admitido en su casa a su Padre Pedro de Doña Maria, y a Joseph de Santiago, pero que es Yncierto porque dice el que declara que hace mas de dos años que no á bisto, ni savido a donde para su Padre, ni el dicho Joseph de Santiago que es cuanto tiene que decir [103].

Según se desprende de sus declaraciones los acusados, al igual que Bernardo de la Cruz, negaron los cargos de que se les acusaba, o bien alegaron ignorancia de los delitos de que se les acusaba; al igual que con Bernardo de la Cruz de nada les valieron sus réplicas.

Aunque nunca lograron capturar a Pedro de Doña Maria, sí lograron procesar y desquitarse con su familia y amigos. De nueva cuenta la historia se repitió pues a pesar de los esfuerzos de las autoridades para reprimir severamente a los rebeldes, en Xichú siguieron los choques entre indios y españoles. No fue suficiente el azotar y desterrar a una muerte segura a los prisioneros pues la semilla rebelde de Felipe González y el "Cristo Viejo" había prendido en Xichú...

5.7 INCIDENTES DESPUÉS DE LA REPRESIÓN Y CASTIGO

A pesar de la intervención de Barreda, las hostilidades continuaron y no bien se había terminado la investigación cuando se presentó un nuevo problema. El 6 de septiembre de 1768 hubo nuevas acusaciones, ahora en contra de un indio llamado Hermenegildo José, al que se le acusó de proferir insultos y hostigar a los españoles del pueblo. En la nueva averiguación Don Joseph Tafolla, declaró:

... hallandose esta tarde [6 de septiembre de 1768], en conversación con Joaquin Rodrigues, y Don Juan de Sotomayor, delante de la cassa donde vive Ermenegildo Joseph yndio, y vezino de este Pueblo, tratando, y ablando de la justa providencia, que el Excelentissimo Señor Marquez de Croix... se havia sabido mandar tomar, en la prission, destierro, y precidio, de Phelipe Gonzalez y consortes... vió passar a Don Vicente Martinez, español, y vezino principal, de uno de los de este dicho Pueblo por delante de la cassa del espresado Ermenegildo, y sin haver echo mas demostración, que quitarse el sombrero, y saludar el referido Martinez, al dicho Ermenegildo Joseph este, oyó que le dijo al dicho Martinez, con gran coraje hai vá el perro, mulato negro, y que estos perros, mulatos, negros, eran causa, de lo que estaba sucediendo en este Pueblo, que mejor sería acabar con ellos, de lo que dice, y declara, se quedo admirado, y le parece imposible halla enmienda, ni que

dexen de perseguir, a los pocos españoles, que hay en este Pueblo, como siempre lo han echo... llegando tanto sus atrevimientos, que pocos dias haze fueron, a cassa del theniente, y le trataron mui mal, y se quisieron abalansar a el, como... lo han echo con Don Leandro Lopes del Castillo, theniente que ha sido en este dicho Pueblo, de Don Francisco Martinez Fortun, yendo á su cassa, sacandole las llaves de la carcel, por fuerza, y echando fuera de su autoridad, todos los presos, que en ella havia, executando con todos los padres así franciscos, como clerigos, mil maldades...y lo mismo con los curas parrocos, hasta llegar su osadia, á poner fuego a la cassa cural, siendo cura Don Miguel de los Angeles de nacion Yndio siguiendo con su arduo atrevimiento, hasta con el señor cura actual... sin que se espere al parecer de el que declara enmienda... [104].

Los indígenas estaban dispuestos a expulsar a todo español de su pueblo, y a pesar de encontrarse presente Barreda, y de conocerse ya la represión del movimiento y la aprehensión de algunos de sus principales cabecillas, querían continuar sus propósitos.

Después de interrogar a otros testigos, Barreda no buscó remitir la investigación a una instancia superior ni esperó comunicación alguna. Inmediatamente dictó un auto en el que condenaba al acusado expresando que ~~ese~~ le den doscientos azotes, por las calles públicas, de este Pueblo, y echo que sea, se le destierre de el, y sus terminos, por quatro años. [105].

Su decisión provocó una queja del inculpado (Hermenegildo José), ante la más alta instancia judicial del virreinato, el Tribunal del Crimen de la Acordada Real de la Nueva España, en la que decía:

... el Alcalde mayor de dicha jurisdicción [San Luis de la Paz], resentido de que yo [Hermenegildo José] dixese a un primo mio, llamado Francisco Garcia, que él [Barredal] embarasaba la obserbancia de los Aranceles por lisongear, contra los Yndios que los havian sacado a su cura repugnandolo, me prendio el dia seis de septiembre como a las siete de la noche, y sin formarme causa con la mayor precipitación el dia siguiente, que fue el siete, se me intimo sentencia en que por alborotador, y haberme puesto con un español, y un Yndio principal, se me condenaba en docientos azotes, y a que saliese por el tiempo de quatro años de mi pueblo, y toda la jurisdiccion de San Luis de la Paz, sin que ni diese pretexto volver ni a dicho pueblo, ni a la expresada jurisdicción [106].

El Alcalde Mayor se apoyaba en un bando previo en el que se expresaba que todo aquel que no conviviera armónicamente con sus vecinos en el pueblo de Xichú, se haría acreedor al castigo de doscientos azotes y a destierros de cuatro años. A pesar de ello, los reclamos de Hermenegildo José no paraban ahí, ya que reforzaba su queja agregando:

Se agitaba con tanta violencia el negocio en mi contra que a las ocho de la mañana de el mismo día siete, se puso en ejecución la sentencia, sacandome a estas horas, por las calles mas publicas, y acostumbradas, en las que a vos de pregonero que hizo un Yndio preso, a quien por esto, se le dio libertad y son de caja, y clarin se me dieron los doscientos azotes finalisandolos en la plasa, e inmediatamente me ataron a la picota, quitaron los grillos, y me conduxeron el Alcalde mayor, sus ministros, una compañia de soldados de ynfanteria, y otra de caballeria, con el mismo aparato, con que me havian paseado por las calles, fuera de el camino para que se verificase la sentencia y mi destierro [107].

La demanda prosperó sólo a medias pues los Alcaldes del Crimen determinaron la responsabilidad del Alcalde Mayor, y solicitaron al Virrey tomar la determinación final. Este, a su vez, delegó la decisión en su asesor, el licenciado Valera, quien argumentó:

... como esta causa sea incidente y tenga conexión con la de los Reveldes, y Amotinados de la Jurisdicción de San Luis de la Paz, y sus inmediaciones, con los que se ha tomado las providencias justas de su castigo, y aun se notan algunas reliquias de su rebeldia consultó este Alcalde maior al Ilustrisimo Señor Visitador las que debia tomar en este caso, y Su Ilustrisima respondió se les formase causa y remitiese a Vuestra Excelencia como se ha executado, y resuelbo con mi dictamen [108].

En estas circunstancias, el Alcalde Mayor de San Luis de la Paz era prácticamente eximido de la acusación. No obstante, el hecho no era tan simple como establecer si él se había extralimitado en sus atribuciones o no. Por lo anterior, y por otros casos que se tratarán posteriormente, es posible afirmar que a pesar de la represión, la tensa situación social en Xichú de Indios continuó durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Ante este panorama, el castigo aplicado a Hermenegildo José no fue más que un escarmiento y una advertencia de posibles revueltas; de otra manera, el Alcalde Mayor de San Luis de la Paz, no habría requerido del apoyo del Capitán de Infantería Don Joseph Miguel Pérez de la Serna, y del Teniente de Caballería Don Manuel Solano y sus respectivas compañías para vigilar el pueblo y ejecutar sus órdenes de represión.

Corroborando esta situación, en septiembre de 1782 se presentaron nuevos conflictos. El Virrey Don Martín de Mayorga se dirigía al Alcalde Mayor de San Luis de la Paz en estos términos:

Prevengo a usted pase personalmente al Pueblo de San Juan Bautista Xichú de Indios de esa Jurisdicción, ó comicione sujeto de su confianza que executandolo, amoneste a aquellos Naturales, regresen y obedescan a su cura en quanto les mande propio de su ministerio. Y como tambien a su Governador y Jueces Reales, a aperciendolos que de lo contrario se tomara contra ellos una seria providencia, y a fin de que adquieran la mas christiana y politica instruccion procurará Vuestra Merced el establecimiento de escuela... [1091].

Es muy claro que a pesar del severo ajuste de cuentas y escarmientos sufridos por los indígenas de Xichú, el rechazo y los enfrentamientos contra los españoles avocindados en el pueblo eran un problema vigente, 13 años después de la intervención del Alcalde Barreda.

El último gran enfrentamiento entre indígenas y españoles en la Sierra Gorda del siglo XVIII, fue el de Xichú en 1794. Durante la semana santa de ese año, las protestas de los indios contra la participación de españoles en sus fiestas religiosas degeneró en serios disturbios sociales.

El cura de la parroquia de San Juan Bautista de Xichú había dado autorización a un grupo de españoles para tomar parte en las fiestas religiosas de semana santa. La razón de dicha autorización fue que ellos habían costeado una imagen de la Virgen de la Soledad a la cofradía del mismo nombre. Sin embargo, la cofradía había estado reservada a los indios y la participación de españoles en ella estaba prohibida.

Don José Vallarta, solicitador de indios, argumentaba en defensa de éstos que, por ley, no debía vivir entre ellos ninguna otra casta, especialmente si se trataba de españoles, pues acostumbraban despojar a los indígenas de sus bienes poco a poco. Ese era el principal argumento por el que solicitaba al fiscal que impidiera la presencia de soldados, y además exigía al cura que respetara la ley y costumbres de los naturales. Sostenía que si tal cosa se respetaba se evitarían motines y alborotos.

Después de insistir, la solicitud de Vallarta fue aceptada, y las celebraciones de semana santa transcurrieron en orden, sin sobresaltos y en quietud. Por otro lado, el preocupado sacerdote se encargó de comunicar al Virrey que su intención había sido corresponder a los donantes, y nunca la de violentar la ley [110].

Ese mismo año de 1794, Salvador de Santiago, Gobernador de las misiones de Arroyo Zarco, San Gabriel Linares y San José, sujetas a la parroquia de Xichú, presentó una queja en contra de hacendados, rancheros y españoles de vecinas poblaciones por los malos tratos y abusos a los que sometían a los indígenas.

La queja consistía en que los dueños de la Hacienda del Salitre y los de la Hacienda de Palmillas, no permitían que los naturales transitaran por sus tierras, y menos aún que obtuvieran algo de ellas. La denuncia decía que si los hispanos sorprendían a algún indígena dentro de sus propiedades -o incluso en los montes-, los tomaban prisioneros y les llevaban a sus fincas en donde los azotaban y maltrataban con gran crueldad.

También decían que si llegaban a encontrar ganado de las misiones en sus terrenos lo embargaban y encerraban en los establos de sus haciendas. Para recuperarlo, los indígenas tenían que hacer fuertes pagos como rescate. Por si todo eso fuera poco, todavía reportaban que en muchas ocasiones el bajo jornal que recibían por su trabajo como peones en las haciendas, prácticamente les era arrebatado por los patrones con el pretexto de multas o castigos.

Ante esta situación, el descontento de los indígenas de la región no se hizo esperar. Sin embargo, las inconformidades no sólo eran contra los hacendados, sino también contra los militares que acostumbraban cometer abusos y excesos contra la población autóctona. Uno de los principales acusados fue el Comandante de las Tropas de la Sierra Gorda, Don Juan Antonio del Castillo y Llata.

Salvador de Santiago argumentaba que desde siempre el modo de vida de los indígenas de la región había sido explotar los recursos serranos. Por eso, los naturales acostumbraban cortar leña, quemar carbón, tallar lechugilla, raspar magueyes, tomar tunas y otros frutos silvestres libremente. Sostenía que además estaban acostumbrados a que sus ganados pastaran con libertad por los montes aledaños, ya que los sentían como propios.

Una arbitrariedad más, era la prohibición de que los indios eligieran a sus propios gobernadores, como marcaba la ley. En contraste, los hacendados de la región les impusieron un "caudillo" [111] a un mulato que acostumbraba darles malos tratos. Además, los mulatos eran muy poco queridos por los indígenas, pues con frecuencia eran los capataces de las haciendas.

En esta ocasión el "caudillo" impuesto por Llata, se llamaba Miguel Arviso, y estaba acusado de sedicioso y tumultuario. Además era señalado como el homicida del Gobernador Indígena de Xichú. Como colofón, también se decía que junto con Porfirio Cárdenas, otro mulato, tenía la costumbre de ultrajar y vejar a los naturales escudándose en su uniforme militar.

Los abusos y maltratos sufridos por los indígenas, especialmente las cometidas por el mencionado Arviso, fueron poderosos motivos para que los indios abandonaran las congregas y huyeran a los montes, donde encontraban mayor seguridad.

Los indios principales del pueblo de San Juan Bautista de Xichú, solicitaron al Subdelegado de San Luis de la Paz, bajo cuya jurisdicción quedaba el pueblo de Xichú, que obligara a los hacendados a respetar sus derechos, costumbres y leyes, y por consecuencia que se abstuviera de molestarlos. También desconocían a Arviso como "caudillo", y exigían poder elegir como tal a quien desearan, tal como la ley y la tradición marcaban.

Después de meses de haber presentado sus quejas y no recibir respuesta, los indígenas en espera de justicia insistieron, pero ahora a través de su nuevo Gobernador, Don Jacinto Cayetano. La nueva solicitud pedía además una solicitud favorable, argumentando que de no ser así era factible esperar un alboroto que podría tener nefastas consecuencias [112].

Paralelamente, y puesto que las misiones estaban involucradas, el Obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel intervino. Es posible que el prelado aprovechara la ocasión como un pretexto más para impulsar su idea de crear un Obispado que incluyera Rio Verde, Valle del Maíz, Villa de Valles y Pánuco, aunque excluyendo a San Luis Potosí. Uno de los objetivos de la creación de esta nueva diócesis era la de reducir permanentemente a los indios de la Sierra Gorda [113].

CITAS Y NOTAS

1. El gobierno de Guanajuato cambió el nombre de San Juan Bautista de Xichú de Indios por el de Villa Victoria en diciembre de 1949, cuando la rebelión encabezada por Eleuterio Quiroz, que tuvo en Xichú uno de sus más importantes bastiones, fue derrotada.
2. Fulgencio Vargas, Geografía elemental del Estado de Guanajuato, Guanajuato, s/e, 1940: 71.
3. Los municipios de Guanajuato: 215.
4. Gerhard, *op. cit.*: 238.
5. *Ibid.*: 238-239.
6. *Ibid.*: 238.
7. Los municipios de Guanajuato: 215.
8. Gerhard, *op. cit.*: 238.
9. *Ibid.*
10. *Apud.* Gerhard, *op. cit.*: 239-240.
11. Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 1167, exp. 3, "Declaración de Lorenzo de Lara, Capitán de Frontera": 6r-8v.
12. *Ibid.*, "Padrón del curato de Xichú": 19r.
13. *Ibid.*: 8r.
14. Más de 40 km.
15. Archivo General de la Nación, Tierras, vol. 1167, exp. 3: 25r.
16. Archivo General de la Nación, Criminal, vol. 305, exp. 27: 70r-71r.

17. *Ibid.*: 70v. Sobrepelliz: vestidura blanca que usan sobre la sotana los sacerdotes, sacristanes, etc.
18. *Ibid.*: 71r.
19. *Ibid.*: 71r-71v.
20. *Ibid.*: 71v.
21. *Ibid.*: 71v-72r.
22. *Ibid.*: 76v. Juan Ignacio Aguilar y Morales fue procesado por considerarsele cabecilla de la rebelión de indios en San Luis de la Paz en 1767. La información sobre su proceso judicial se encuentra en Biblioteca Nacional, Fondo de Origen, Manuscritos, vol. 1031.
23. *Ibid.*: 84r-84v.
24. *Ibid.*: 77v.
25. *Ibid.*: 82v.
26. *Ibid.*: 77v.
27. *Ibid.*: 84v.
28. *Ibid.*: 94v.
29. *Ibid.*: 97v.
30. En 1757 el Baciller Don Diego de Ortega denunció el proceder del cura de Xichú de Indios, el Bachiller Don Miguel Thadeo de los Angeles, y de los Bachilleres Don Joseph de la Portilla y Don Joseph Vicente Therán porque no cumplían con sus obligaciones, como decir misa, cobraban tributos y obligaban a los fieles a que les pagaran los servicios religiosos. Incluso acusó al padre

Ángeles de vivir amancebado con su propia sobrina, Doña Josepha de los Ángeles, en Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, vol. 905, exp. 11. La denuncia propició que los religiosos recibieran una amonestación por parte de sus superiores en Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, vol. 905, exp. 14. Finalmente, Ángeles solicitó la remoción del denunciante, Br. Don Diego de Ortega, a otro curato en Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, vol. 982, exp. 88.

31. Archivo General de la Nación, Criminal, vol. 305, exp. 27: 85r.
32. *Ibid.*: 97r.
33. *Vid.*, Castro Gutiérrez, Movimientos populares ...
34. La documentación referente a esta rebelión se encuentra en la Biblioteca Nacional, Fondo de Origen, Manuscritos, vol. 1031.
35. Archivo General de la Nación, Criminal, vol. 305, exp. 27: 78r-78v.
36. *Ibid.*: 85r-85v.
37. Taylor, *op. cit.*: 176.
38. Archivo General de la Nación, Criminal, vol. 305, exp. 27: 82r-82v.
39. *Ibid.*: 82v.
40. *Ibid.*: 101v.
41. *Ibid.*: 125r.
42. Archivo General de la Nación, Criminal, vol. 305, exp. 27: 96v-97r.

43. *Ibid.*: 105r.
44. *Ibid.*: 86r.
45. *Ibid.*: 80r.
46. *Ibid.*: 114r.
47. *Ibid.*: 60r.
48. *Ibid.*: 103r.
49. *Ibid.*: 86r.
50. *Ibid.*: 98r.
51. *Ibid.*: 95r.
52. *Ibid.*: 86v.
53. *Ibid.*: 106v.
54. *Ibid.*: 89v.
55. *Ibid.*: 80r-80v.
56. *Ibid.*: 106v.
57. *Ibid.*: 79r-79v.
58. No hay que olvidar que el padre de Antonio Chamorro fungió como testigo falso en la boda de Felipe González, y que las mujeres que atacaron al padre Ángeles eran conocidas como "las chamorras", por su relación con esta familia.
59. Archivo General de la Nación, Criminal, vol. 305, exp. 27: 89r.
60. *Ibid.*: 72r.
61. *Ibid.*: 102v.
62. *Ibid.*
63. *Ibid.*

64. *Ibid.*: 95v.
65. *Ibid.*: 104r.
66. *Ibid.*: 105v-106r.
67. *Ibid.*: 106r-106v.
68. *Ibid.*: 106v.
69. *Ibid.*
70. *Ibid.*: 107r.
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*: 107r-107v.
73. *Ibid.*: 107v-108r.
74. Archivo General de la Nación, Alcaldes Mayores, vol. 4: 185r.
75. Archivo General de la Nación, Criminal, vol. 305, exp. 27: 109r.
76. *Ibid.*: 109r-109v.
77. *Ibid.*: 109v.
78. *Ibid.*: 109v-110r.
79. *Ibid.*: 110r.
80. *Ibid.*: 110r-110v.
81. *Ibid.*: 110v-111r.
82. *Ibid.*: 111r.
83. *Ibid.*
84. Archivo General de la Nación, Criminal, vol. 308, exp. 5.
Documentación reunida como consecuencia de la queja que contra el
Alcalde Mayor de San Luis de la Paz hizo Hermenegildo José por
haberle mandado dar 200 azotes valiéndose de decir que era
tumultuoso.

85. *Ibid.*: 112r.
86. *Ibid.*: 114r-114v.
87. *Ibid.*: 114v.
88. *Ibid.*: 116r.
89. *Ibid.*: 115r.
90. *Ibid.*: 117r.
91. *Ibid.*: 112v.
92. *Ibid.*: 118r.
93. *Ibid.*: 118v.
94. *Ibid.*
95. *Ibid.*: 119r.
96. *Ibid.*: 120v-121r.
97. *Ibid.*: 123r-123v.
98. *Ibid.*: 124v.
99. *Ibid.*: 122r-122v.
100. *Ibid.*: 124r-124v.
101. *Ibid.*: 125r.
102. *Ibid.*: 125v.
103. *Ibid.*: 126r.
104. *Ibid.*: 124r-125v.
105. *Ibid.*: 124r.
106. *Ibid.*: 118r-118v.
107. *Ibid.*: 118v.

108. *Ibid.*: 132v.
109. Archivo General de la Nación, Criminal, vol. 305, exp. 27: 111r-111v.
110. Archivo General de la Nación, Archivo Histórico de Hacienda, leg. 441, exp. 16, "Yncidencia del expediente sobre alboroto de los Yndios de Xichú, Sierra Gorda".
111. En las fuentes se utiliza el término "caudillo" para definir al cargo del líder indígena. Al parecer no necesariamente tiene relación con el sentido que se le dio a dicha denominación en fechas posteriores.
112. Archivo General de la Nación, Archivo Histórico de Hacienda, leg. 441, exp. 16, "Yncidencia del expediente sobre alboroto de los Yndios de Xichú, Sierra Gorda".
113. Vid. Documentos para la historia del Obispado de San Luis Potosí, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1969 (Biblioteca de Historia Potosina, Serie Documentos: 1).

CAPITULO 6

EL "CRISTO VIEJO" DE XICHU

6.1 UNA FORMA DE CONCEBIR EL MUNDO

Definir la forma que un pueblo ajeno en cultura, tiempo y espacio concibe al mundo representa un reto formidable para cualquier investigador. El tema mismo ha sido uno de los más debatidos y cuestionados por los estudiosos de los fenómenos sociales, y aún representa punto de conflicto entre la comunidad científica dedicada al estudio del hombre. No es la intención de este trabajo abordar dicha cuestión, aunque de una u otra manera la polémica está presente a lo largo de este capítulo.

No pretendo disertar sobre la cosmovisión del pueblo otomí, sin embargo, parece pertinente hacer algunos apuntes al respecto. Para ello, han resultado de gran utilidad las investigaciones de corte lingüístico, histórico y antropológico que a propósito del tema han elaborado Jacques Soustelle [1], Pedro Carrasco [2] y Jacques Galinier [3], entre otros.

En 1937 apareció La famille otomí-pame du Mexique central, de Jaques Soustelle. La monumental monografía sobre los pueblos de esa filiación lingüística sentó las bases para que otras investigaciones abordaran el tema; pronto se hizo de consulta forzosa para todo aquel que se interesara en los oto-pames.

DISTRIBUCION DE LA POBLACION OTOMI-PAME EN MEXICO
(VERSION DE SOUSTELLE)

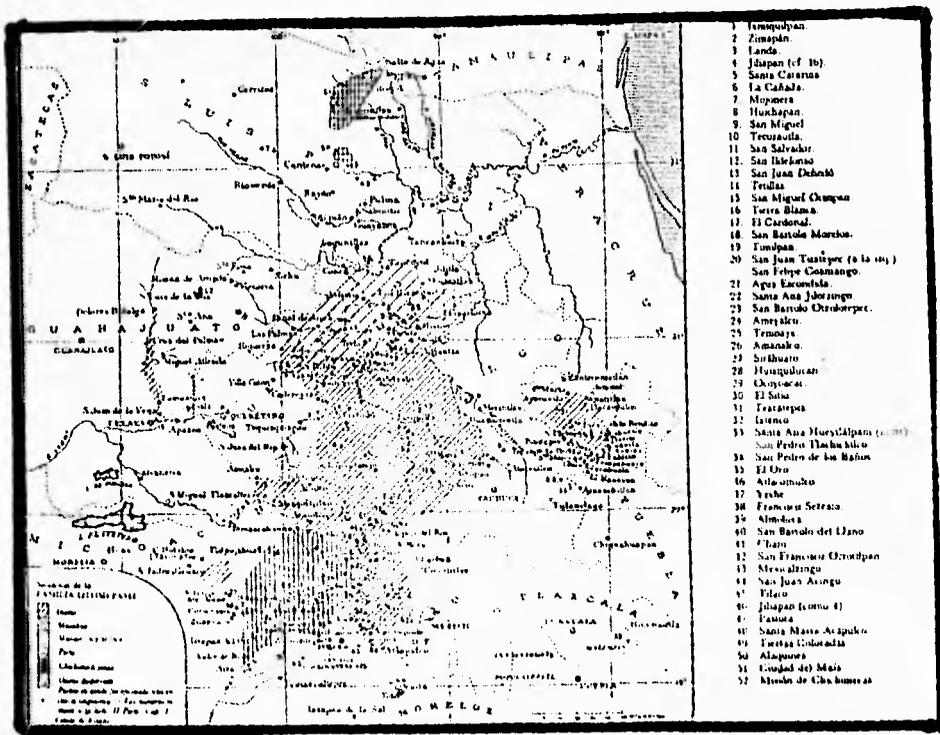


Fig. 32. En la década de los treinta, Soustelle elaboró este mapa en el que ubica los principales asentamientos de los diferentes pueblos pertenecientes a la familia otomi-pame. Fuente: Jacques Soustelle, *La familia otomi-pame...*: 623.

En su acuciosa investigación, Soustelle decía:
Primeramente los Otomíes y los otros indios, Mazahuas, Matlaltzincas, etc... [Pames, "Chichimecas"], que hemos estudiado, han sufrido una influencia muy fuerte de los europeos; su cultura material, su organización social, su religión, mezclan, en una forma a menudo inextricable, las supervivencias de su antigua civilización y de las innovaciones impuestas por los conquistadores y los misioneros. Por el contrario, sus lenguas subsisten todavía hoy con todos sus caracteres originales [4].

Hoy en día su trabajo luce un tanto desteñido por el tiempo, pues desde entonces, los enfoques y apreciaciones de la antropología han sufrido importantes mutaciones. No obstante, el texto continúa siendo obligado para el interesado en el tema.

En 1950 se publicó por primera ocasión el libro Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, de Pedro Carrasco. El principal mérito de la obra fue reunir en un solo texto la información que sobre la materia contenían las principales fuentes de primera mano.

Carrasco presentó una útil síntesis de los conocimientos que sobre los otomíes prehispánicos se tenían en su momento. Este libro contribuyó notablemente a revalorar a la cultura otomí, tan poco atendida y desvalorizada por entonces. Podría decirse que este trabajo prácticamente terminó con las dudas que algunos pudieran haber mantenido sobre el carácter mesoamericano de este pueblo.

DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN OTOMI-PAME EN MÉXICO
(VERSION DE GALINIER)

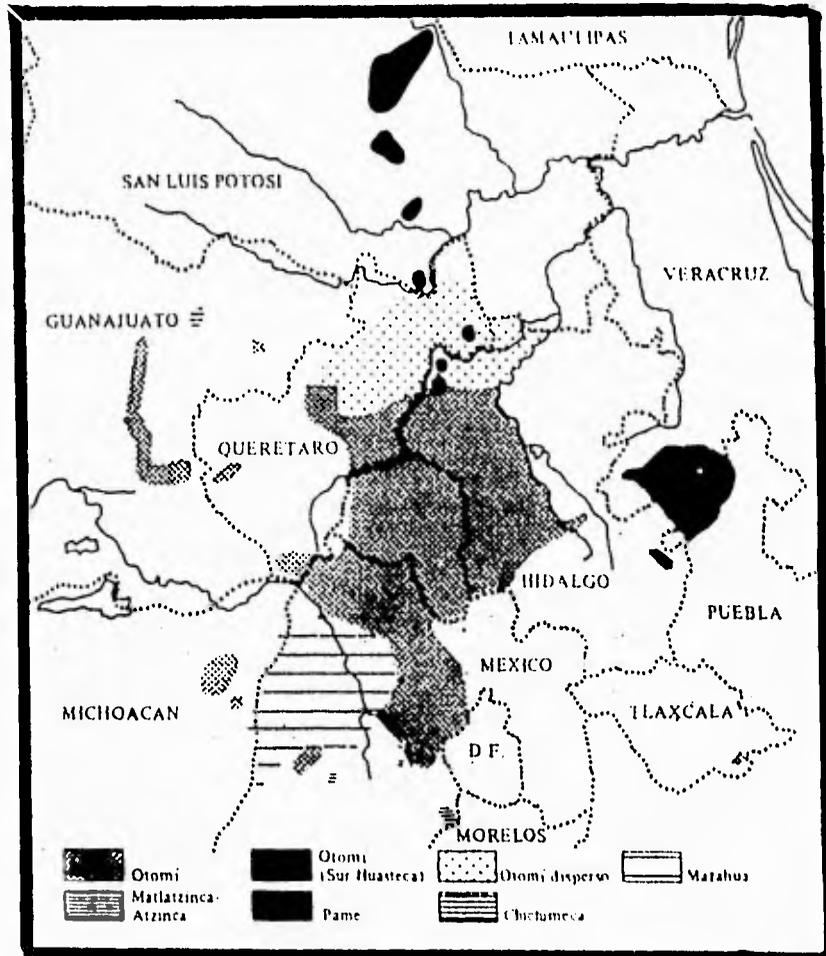


Fig. 33. Basandose en los mapas de Soustelle y Marriquet, Jacques Galinier reelaboró un nuevo mapa sobre la población otomí-pame de México.

Fuente: Jacques Galinier. *Éthnohistoria de México*, 1981, p. 108.

Finalmente en 1990 apareció en español el libro de Jaques Galinier, La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes. En él, su autor hace importantes observaciones sobre la cosmovisión otomí.

Al analizar las correspondencias que existen entre los actos rituales, la imagen del cuerpo y la concepción del mundo otomíes, Galinier llegó a una interesante conclusión: para el pueblo otomí el universo es como el cuerpo humano y se divide en dos partes equivalentes pero con valores opuestos. Y apunta:

Es obvio que los otomíes proceden -de acuerdo con la tradición mesoamericana- a una clasificación de elementos pares. Pero, en nombre de una lógica de la verticalidad, introducen una dicotomía más determinante que las otras, entre la parte superior e inferior del cuerpo. Sin lugar a dudas, los otomíes pertenecen a aquellas sociedades en las que la visión del mundo corresponde a una serie de transformaciones, distorsiones y recomposiciones de la imagen del cuerpo [5].

Para los otomíes hay una amplia red de correspondencias entre la imagen del cuerpo y la del cosmos. Galinier descubrió en sus concepciones sobre la fisiología sexual la clave para explicar la cosmovisión otomí. Propone que este pueblo camuflageó, hasta nuestros días, toda una estructura ritual de origen prehispánico, lo que explicaría en parte la rigurosa separación entre las fiestas católicas y otras como el carnaval.

... el "modelo otomí" construido a partir del contraste arriba/abajo, no puede dejar de estimular la mentalidad occidental, ya que me parece que contiene a la vez una auténtica *teoría del inconsciente*... dentro de la lógica de la interpretación indígena, las representaciones cosmológicas sólo pueden ser comprensibles si se las hace corresponder con el sistema de las pulsiones de vida y de muerte. Al mismo tiempo, las producciones simbólicas individuales que resultan de la actividad onírica, son remitidas a aquellas generadas por la práctica ritual y, por lo tanto, colectivas [6].

Según Galinier, los otomies se conciben a sí mismos como parte de la mitad inferior del mundo y por lo tanto se identifican con la mitad inferior del cuerpo. Por eso están ligados con todo lo que se relaciona con esa mitad: el inframundo, lo podrido, la basura, lo sucio, el sexo...

Para ellos, el sexo es parte fundamental de su vida y por lo tanto una de sus principales funciones como pueblo es "erotizar" al mundo. En este sentido, la relación masculino-femenino resulta importante en su forma de ver el mundo.

Varios son los dioses identificados con los otomies y en la actualidad algunos aspectos de su culto sigue vivo, manifestándose con claridad al momento de efectuar ceremonias o fiestas tradicionales. Un buen ejemplo son los llamados "Padre y Madre Viejos":

Tenían otros dos dioses, de mucha reputación y reverencia, el uno en forma de hombre y, el otro, de mujer, hechos de las mismas varas. [a] los cuales tenían vestidos ricamente: el de hombre, con mantas ricas y, al de mujer, con naguas y queipiles. Y los queipiles son como las camisas de que] usan las moras, y, las naguas, como unas basquiñas muy justas, todo hecho de algodón, tejido con muy ricas labores, que era lo mejor que] se hacía en toda la tierra. Al hombre le llamaban EL PADRE VIEJO; a la mujer llamaban LA MADRE VIEJA. De los cuales decían que] procedían todos los nacidos, y que] éstos habían procedido de UNAS CUEVAS que] están en un pueblo que se dice Chiapa... [7].

La pervivencia actual de ciertos ritos relacionados con estas deidades es muy clara en algunos pasajes de la vida de los otomies. Por ejemplo, durante la celebración de las fiestas del carnaval entre los otomies del sur de la huasteca [8].

Podría decirse que, actualmente los rituales son la expresión más viva de la identidad otomí. La religiosidad de este pueblo es uno de los campos en donde se manifiesta con mayor claridad la resistencia cultural como una "ideología de la clandestinidad". Es decir, como una bifurcación entre las vertientes católica e indígena. Han mantenido viva su identidad religiosa camuflajeando sus fiestas como estrategia de supervivencia cultural.

La cosmovisión del actual pueblo otomí ha adoptado elementos de otras procedencias culturales. Sin embargo, ha conservado algunas líneas fundamentales de sus planteamientos ideológicos desde la época prehispánica.

A decir de Galinier, estos principios pueden reducirse en los siguientes enunciados:

- El universo es un campo de energía sometido a un ciclo de desarrollo.
- Esta energía es polarizada en forma de dos entidades complementarias.
- La fusión energética es necesaria para la reproducción del cosmos e implica el sacrificio del elemento activador, macho.
- El universo es una réplica a gran escala del cuerpo humano.
- Los rituales son realizaciones necesarias y periódicas de esos dos diferentes principios.
- El principio dualista se extiende al conjunto de las relaciones de poder que vinculan a la comunidad india con la sociedad nacional y con el Estado [9].

Esta cosmovisión actual mezcla principios católicos e indígenas. Ambos se combinan pero a la vez ocupan sitios bien definidos en la concepción del universo. Lo católico corresponde al "arriba", mientras que lo otomí es parte del "abajo". En la noción otomiana del mundo, lo "erótico" ocupa un destacado lugar. Dicho pueblo reconoce la realidad a través de valores sexuales donde la relación hombre-mujer es primordial. En síntesis, puede decirse que su cosmovisión es la de un pueblo colonizado, pues de no haber sido por la conquista no sería así.

6.2 EL DIOS CUÉCUEX, EL DIOS VIEJO DE LOS OTOMÍES

El complejo panteón otomí incluía dioses que patrocinaban oficios o fuerzas naturales. Cada uno de los diferentes grupos otomianos tenían un dios patrón que posiblemente se identificara con un antepasado y que tal vez era el dios del oficio característico de ese pueblo [10].

Dentro del amplio complejo cultural y lingüístico de la familia otomí-pame, los otomíes han sido señalados por otros pueblos como gente con un marcado acento erótico. Aspecto que está magníficamente representado por su deidad tutelar: Cuécuex.

Cuécuex es uno de los nombres que recibe *Otonteculli*, el "dios viejo", el dios del fuego y principal deidad de los otomíes. También fue adorado por los *mexica*, quienes le consideraban la divinidad de los señores y guerreros muertos. A la vez, Cuécuex es el nombre con que se conoce a los muertos deificados entre los otomíes, y con el que se designaba a los personajes *tepanecas* que ocupaban un cargo en el que tomaban el nombre del dios [11].

Es la deidad ancestral de este pueblo, es multifacético y posee doble sexo. Es a la vez, el Dios Viejo del Fuego y el Señor del Cerro, es la encarnación del zopilote deificado. "En la antigüedad los otomíes se declaraban hijos de la dualidad divina en su figura de Viejo Padre y Vieja Madre, del Señor de los Otomíes o Señor del Pino, de Cuécuex" [12].

Fig. 34. El dios Otonteuctli
 deidad tutelar de los otomíes
 al que se le identifica por
 el color negro en su rostro.
 Fuente: Códice Florentino, en
 Pedro Carrasco, *Los otomíes*
 ...: 143.

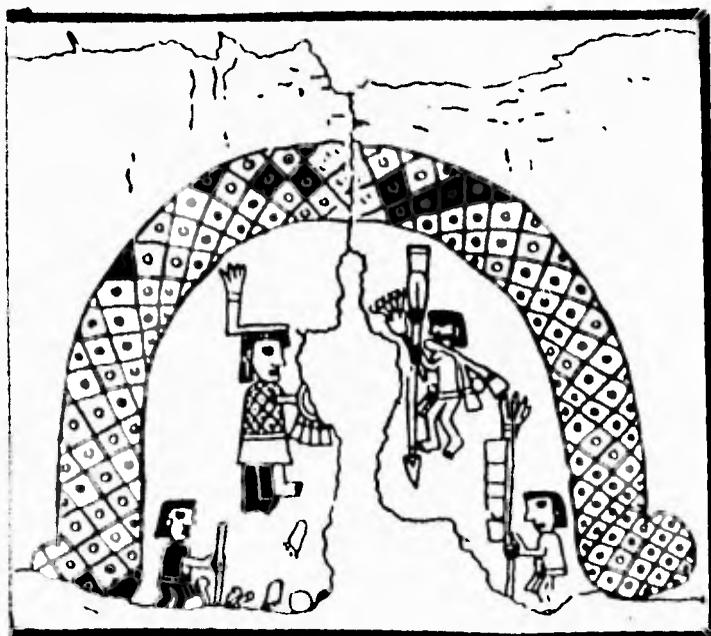


Fig. 35. Los dioses
 Otonteuctli y Xochiquetzal,
 la pareja divina, dentro de
 la cueva del origen.
 Fuente: Códice Huamantla, en
 Pedro Carrasco, *Los otomíes*
 ...: 145.

Sobre este mismo dios López Austin ha apuntado:

¿Quién era Cuécucex, el dios de los otomies prehispánicos? El Dios Viejo del Fuego que ocupaba el lugar de lo podrido -el inframundo, el lugar de los muertos- para recibir allí a los dioses astrales y resucitarlos, para encenderlos de nuevo, originando así su nueva aparición por el oriente. El nombre del dios nos dice mucho: Cuécucex significa "el libidinoso" [13].

A este dios se le identifica como el dios del fuego y de los muertos. Carrasco propone que *Otontecuhlli* "señor de los otomies", *Ocotecuhlli* "señor pino", *Xócoll* "fruto" y *Cuécucex* "el inquieto, cosquilludo, agitado, desvergonzado, lleno de comezón, libidinoso" son nombres que los otomies asignan al dios del fuego y de la muerte.

Esta identificación de Cuécucex como dios de los muertos ha sido retomada por López Austin, quien lo señala como el regidor de los nueve inframundos. Es decir, como el señor de la resurrección, ya que el dios del fuego desciende al inframundo en forma de dios muerto "cuya imagen era una forma de masa de bledos que se bajaba de lo alto de un poste y se despedazaba en un acto de comunión". Al retorno del dios se celebraba una fiesta con el nombre de *izcalli* (resurrección), donde la falta y llegada del fuego fortalecido y su consiguiente aprovechamiento se actualizaban ritualmente por medio de la prohibición de alimentos cocidos, la extracción del fuego nuevo del templo *Tzomolco Calmécac*, la sustentación al dios nacido con aves y sabandijas acuáticas, y finalmente la ingestión de comida considerada "muy caliente" debido al color rojo brillante que adquieren por el efecto de la cocción, como los acociles y algunos crustáceos [14].

Igualmente, durante su viaje al *Mictlán*, el dios del fuego descansaba, recuperaba el aliento, se alimentaba y bebía pulque con lo que se fortalecía y enfriaba. Todo esto como parte del proceso de adquisición y recuperación de la fuerza divina o *ihiyotl* [15].

A juzgar por lo apuntado, *Cuécuex* se identifica con el dios viejo, una de las deidades más antiguas e importantes de Mesoamérica. Las principales características de este dios son:

1. El lugar que ocupa en el panteón mesoamericano es de primera importancia pues está asociado con la pareja creadora, y participa como elemento clave en la taxonomía cosmológica prehispánica. Se manifiesta como regidor de los múltiples niveles del universo bajo diversas advocaciones como: *Xiuhtecuthlli* (señor del fuego); *Huhueisotl* (dios viejo); *Ixcozauhqui* (el que tiene amarillo el rostro); *Cuezalín* (pluma roja); *Nahui Ácatl* (cuatro caña); *Milintica* (está ondulando); *Tzoncozahuiztica* (están amarillando sus cabellos); *Teleo Innan Teleo Inta* (madre y padre de los dioses); *Cóztic Tlamacazqui* (sacerdote amarillo); *Nauhyotecuthlli* (señor del conjunto de cuatro); *Chicnauhyotecuthlli* (señor del conjunto de nueve, "señor del inframundo"); *Xipil* (noble de fuego); *Tzoncoztli* (amarillo de los cabellos); *Tlahuizcalpantecuthlli* (señor del lugar de la casa del crepúsculo); *Tocentla* (nuestro padre unitario); *Huehue Ilana* (anciano, anciana); *Teyacancalzin Totecuyo* (nuestro señor el venerable que guía a los demás); *Ocopilli* (noble del pino); *Ocotecuthlli* (señor del pino); *Otontecuthlli* (señor de los Otomes) [16].

La lista puede prolongarse aún más e incluso traspasa la línea de la conquista pues se identifica con *Xoxeptzin* o San José, y *Ximeontzin* o San Simeón, ya que ambos se refieren a ancianos; y Dios Espíritu Santo [17].

2. El dios del fuego también tiene relación con el número tres. Por ejemplo, el dios vive en los tres grandes sectores del cosmos: *Ilhuicatl* (cielos superiores), *Tlalticpac* (cielos inferiores), *Mictlán* (inframundo). Además, su ubicación en estos niveles es el central, ya que hace las veces de *axis mundi*.

3. Este dios poseó un notable poder transformador, por ejemplo, puede calentar lo frío. Este poder debe ser entendido como un proceso de muerte por fuego -visible o invisible-, viaje al *Mictlán* y resurrección con una naturaleza distinta" [18].

4. Su vinculación con el poder. Dentro del *Tonalpohualli* había días correspondientes a *Huehuetéotl* como la fiesta de *Izcaltl* en la cual el dios era vestido con las ropas del *Tlatoani* y viceversa. Además del templo de este dios (el *Tsonmolco Calmécac*), era tomado el fuego nuevo, entre otras ceremonias [19].

5. Finalmente hay que señalar la participación directa de este dios en el ciclo del viaje al *Mictlán*, sobre lo que ya se ha hecho referencia líneas antes. Aquí sólo señalo su importancia en el ciclo, pues en su muerte proporciona vida a otros dioses que en su ciclo van al *Mictlán*; de él reciben el fuego para nuevamente surgir por el oriente. Además, los *mexica* daban el nombre de *Cuecuetex* a los hombres que morían y resucitaban de la muerte en Tectihuacan [20].

Queda claro entonces la importancia de este dios entre los pueblos mesoamericanos y particularmente entre los otomíes; entre quienes bajo la forma de Cuécúex y como el Padre Viejo, se constituyó como deidad tutelar.

Todavía hay que apuntar un aspecto relevante sobre la personalidad de Cuécúex. Carrasco ha señalado que con este nombre se denominaba a un importante cargo entre los *teapaneca*, y dice que sin duda era la representación misma del Dios. También ha sentado la posibilidad de que Cuécúex sea la deificación de un importante personaje en la historia de los *teapaneca* [21].

Ya se ha hablado del "hombre-dios" como un elemento del juego político y religioso entre los pueblos mesoamericanos. Por ello, las posibilidades de que Cuécúex se manifestara en forma de "hombre-dios" entre los otomíes no parece remota. El mismo López Austin ha llamado la atención sobre el respecto, pues al hablar sobre las implicaciones numéricas del dios del fuego:

... Son tres dioses, y a eso se debe que aparezca el nombre de *Mixcóatl*. *Xiúhnel* no es sólo un nombre paralelo, sino que guarda con *Mixcóatl*, en la historia, la relación de gobernante-hombre-dios (*Xiúhnel*) y dios cuya fuerza desciende al hombre-dios (*Mixcóatl*). En otra parte me referí a la práctica de dar a los hombres-dioses uno de los nombres del dios que los poseía, y a la de hacerlos gobernantes [22].

¿Pudo acaso presentarse un "hombre-dios", del dios del fuego, como el Padre Viejo entre los otomíes de la Sierra Gorda en el siglo XVIII?

6.3 SIMBOLISMOS ACUATICOS

Para muchos pueblos, fuego y agua son considerados elementos purificadores, y aunque contrarios pueden ser vistos como complementarios. Es decir, que es posible establecer una relación dialéctica entre ambos. Los pueblos mesoamericanos y los otomies entre ellos no parecen ser una excepción.

Las aguas siempre han sido utilizadas profusamente por las religiones de todo el planeta. Todas ellas le conceden amplias y poderosas cualidades y virtudes mágicas. De hecho podría decirse que son consideradas como la suma total de las virtudes o virtualidades, es más, para algunos representan la fuente de la existencia misma. En palabras del historiador rumano Mircea Eliade las aguas son:

Principio de lo indiferencial y de lo virtual, fundamento de toda manifestación cósmica, receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de la que nacen todas las formas y a la que vuelven, por regresión o por cataclismo. Fueron al comienzo, retornan al final de todo ciclo cósmico, existirán siempre -aunque nunca solas- porque las aguas son siempre germinativas, encerrando en su unidad no fragmentada las virtualidades de todas formas. En la cosmogonía, en el mito, en el ritual, en la iconografía, las aguas llenan la misma función, cualquiera que sea la estructura de los conjuntos culturales en los que se encuentran: *preceden a toda forma y sostienen toda creación* [23].

Estos poderes concedidos a las aguas, las convierten en un elemento precioso para lograr la transmisión de virtudes y obtener la ansiada sanidad y pureza que ellas confieren. Por esto, son el vehículo *per se* para lograr la purificación, son el instrumento preferido para efectuar la purificación por medio del bautizo:

La inmersión en el agua simboliza la regresión a lo preformal, la regeneración total, el nuevo nacimiento, pues una inmersión equivale a una disolución de las formas, a una reintegración en el modo indiferenciado de la preexistencia; y la salida de las aguas repite el gesto cosmogónico de la manifestación formal, el contacto con el agua implica siempre la regeneración; por una parte, porque la disolución va seguida de un "nuevo nacimiento", por otra parte porque la inmersión fertiliza y aumenta el potencial de vida y de creación [24].

Es decir, que a las aguas se les concede la virtud de limpiar las impurezas, de acabar con la suciedad y eliminar el "pecado". En cierta forma agua y fuego son equivalentes pues brindan la posibilidad del renacimiento, de la resurrección. El agua se transforma en una especie de fuerza o materia primigenia, y a través de entrar en contacto con ella se puede obtener "nueva vida". En cierta forma el bautizo es como "volver a nacer".

... El agua confiere un "nuevo nacimiento" por un ritual iniciático, cura por un ritual mágico, asegura el renacimiento *post mortem* por rituales funerarios. Incorporando en sí todas las virtualidades, el agua se convierte en un símbolo de vida (el "agua viva", rica en gérmenes, fecunda la tierra, los animales, la mujer) [25].

Por otro lado, las aguas tienen la facultad de fertilizar. Ellas pueden propiciar la vida porque hacen posible el crecimiento de las plantas y la producción de alimentos. Por lo expresado antes, las aguas están directamente asociadas con lo femenino, con la fecundidad, y por ende con la luna y sus ciclos.

... Receptáculo de toda virtualidad, fluido por excelencia, soporte del devenir universal, el agua es comparada, o directamente asimilada con la luna. Los ritmos lunares y acuáticos están orquestados por el mismo destino: gobiernan la aparición y desaparición periódicas de todas las formas, dan al universal devenir una estructura cíclica [26].

El agua era fundamental en la vida de los pueblos mesoamericanos, y su religión recogió esta trascendencia. Esto explica en parte la gran cantidad e importancia de las deidades relacionadas con ella, mencionarlas aquí sería tarea que implicaría espacio en demasía. Entre los mesoamericanos, también se le asociaba con la mujer, el inframundo, la muerte... Es decir, con la parte baja del mundo, con la productora de alimentos, con la madre, con la fertilidad, es pues la parte erótica y femenina del Cosmos.

En contraste con la visión generalizante de Mircea Eliade, encontramos que en Mesoamérica el agua esta asociada con otra serie de elementos, como la muerte, sin que ello signifique que no comparta algunas de las cualidades mencionadas por el rumano. De esta manera encontramos que en Mesoamérica:

Existe un paréado que se refiere a esta sustancia térrea y acuática de la que surgia la fuerza destinada a los seres mundanos: *in celicáyoll in itzmolincáyoll*. La traducción literal del primero de los términos es "frescura"; la del segundo, "germinación", "brote", "crecimiento"... El *celicáyoll itzmolincáyoll* es, sin embargo, muerte y enfermedad. Como hoy, el mundo subterráneo de la tierra y las aguas era concebido por los antiguos nahuas como fuente de "aires", nombre genérico de las dolorosas enfermedades de naturaleza fría, entre ellas la artritis y la parálisis [27].

Es decir que el agua era identificada como parte de los elementos del inframundo y ciertamente con lo femenino, con el sexo, y por ende con la muerte. Tierra y agua eran parte de la misma fuerza que, según los nahuas, se manifestaba

... sobre la tierra en el alimento, en la energía vital, en el crecimiento, en la reproducción, en el contagio y en la muerte. Su sustancia hacia que las plantas germinaran, crecieran, fructificaran y murieran. Los hombres y los animales nacian, crecian, se reproducian y morian a causa de dicha sustancia. También las riquezas, los bienes suntuarios y las cosas preciosas se multiplicaban, decrecian o desaparecian gracias a estas fuerzas frias y húmedas [28].

En Mesoamérica el agua fue usada para purificar. Los baños eran vistos como ceremonias de purificación, especialmente si se efectuaban en determinadas fechas y lugares. Los *ayauhtcalco* (en la casa de la niebla), los cuales eran oratorios localizados a la orilla de los ríos, lagos o lagunas, y en donde se celebraban ciertos ritos relacionados con el agua [29]. Además el baño de vapor proporcionado por el *Temazcal*, tenía un carácter medicinal y religioso, y era una forma de "renacimiento" asociada con la diosa *Toct* (Nuestra Abuela).

Es cierto que el baño ritual o el bautizo, representan una forma de renacimiento o resurrección, pero por otro lado y en forma primaria son la representación de una muerte ritual. Con la inmersión del ser bajo el agua, se decreta su extinción inicial para luego crearse de nuevo. Es decir, se trata de un juego de muerte-vida, que tiene en el agua su medio de expresión natural.

Por otro lado, el baño ritual era profusamente utilizado para purificar a aquellos individuos que asumían la personalidad del dios para luego ser sacrificados. O sea que el baño ritual preparaba a los "hombres-dios" para cumplir su destino. Además entre los edificios existentes en el Templo Mayor de *Tenochtitlan* existían recintos especialmente dedicados al baño ritual y purificación de los sacerdotes.

En el *Tonalpohualli* el noveno día se denominaba *atl* (agua) y su dios patrono era *Xiuhtecuhtli*, el dios del fuego. Es decir, había una identidad plena entre el dios del fuego y el agua, mezclándose así lo masculino y lo femenino.

En una escultura del dios del fuego encontrada durante las excavaciones del Templo Mayor de *Tenochtitlan*, se puede apreciar una serie de elementos acuáticos entre los que se cuentan: caracoles, remolinos y agua en un relieve de la parte superior; placas perforadas como anteojeras y placa con máscara bucal, con dos grandes colmillos al estilo de las representaciones de *Tláloc*; y dos jades en la divisa dorsal [30].

Esta escultura del dios del fuego enmascarado sintetiza en buena medida las concepciones religiosas de los pueblos mesoamericanos. De esto se desprende la idea de que para ellos las deidades no eran entes aislados y parciales, unívocos y estáticos. Por el contrario, fueron deidades conectadas con otras, y muchas de ellas eran diferentes aspectos de la misma, frecuentemente tenían varios significados y gozaban de un saludable don de ubicuidad. Estas son las razones por las que no resulta extraño encontrar que el dios del fuego comparte principios y características con el del agua. Después de todo, no hay que olvidar que ambos elementos son más similares de lo que parece.

Finalmente, hay que hacer mención de una añeja costumbre mesoamericana, señalada antes por Paul Kirchhoff:

Especialmente sugestivo [en Mesoamérica], es el caso de la [ausencia de la] costumbre de beber los parientes los huesos molidos de sus muertos, a la cual parece corresponder dentro de Mesoamérica una costumbre que tal vez pueda interpretarse como una fase más evolucionada que haya tomado su lugar, la costumbre de beber el agua con que se bañó al pariente muerto [31].

Al parecer, en Mesoamérica y en otras áreas culturales de América se le concedió al agua la posibilidad de ser un vehículo a través del cual era posible transportar la fuerza, el conocimiento o la esencia de otros individuos. El agua se convierte así en un recipiente de lo sagrado, tiene la virtud de conservar y transmitir esas fuerzas o esencias a aquel que la bebe.

Asombrosamente esta creencia seguía vigente hasta hace unos cuantos años. Ana Bella Pérez Castro ha registrado la celebración de una ceremonia entre *tzotziles* de los altos de Chiapas en la que el agua juega el papel de vínculo entre la divinidad y los hombres. A través de ella los seres humanos participan de la fuerza sagrada ya no del muerto, sino del santo:

Año tras año van bajando por montañas y cafetales santos y autoridades de Duraznal, La Pimienta, Galeana y Luis Espinoza, representando a las comunidades. Bajan a Simojovel a visitar a San Antonio, San Manuel, San Andrés y San José... Llegan a venerar a la imagen festejada... Al santo se le regala y agasaja con flores, cohetes, toritos; limpiando su casa y sus ropas; a los presentes se les obsequia con el *poch* y el agua con la que se lavó las ropas del santo, condimentada con pétalos de rosa [32].

En este sentido, el agua es vista como un instrumento de comunión, es el medio de transporte de la esencia divina a los hombres.

6.4 CRISTIANISMO INDIANO EN LA SIERRA GORDA

En el capítulo precedente se describió el desarrollo de un cristianismo indígena en Xichú de Indios durante la segunda mitad del siglo XVIII. El cristianismo indiano es la respuesta indígena ante los procesos de colonización y especialmente de evangelización. Ya se ha hablado de lo azaroso de ambos procesos en la Sierra Gorda. Por ello, junto con Enrique Florescano, se puede afirmar que el:

... desarraigo profundo de los pueblos dio origen a intensos movimientos religiosos que buscaron darle un sentido indígena a los dioses, a los santos y a las ceremonias del conquistador. Lo novedoso de estos movimientos es que no se propusieron... restaurar la vigencia de los antiguos dioses o volver a las prácticas religiosas tradicionales. La mejor prueba de que la "conquista espiritual" se había consumado es que estos movimientos no cuestionaban la legitimidad de los nuevos dioses o del nuevo culto. Por el contrario, en lugar de rechazar la religión y el culto cristianos, estos movimientos buscaron hacer verdaderamente suyos esos valores por el procedimiento de convertirlos en divinidades, santos y ritos indígenas [33].

Para 1767 la zona de Xichú había pasado ya por un proceso de cambios demográficos, políticos, económicos, religiosos, culturales y sociales, en general que propiciaron el surgimiento de un nuevo tipo de relaciones sociales.

Merced a las nuevas relaciones sociales impuestas por los hacendados, ganaderos y religiosos de la Sierra Gorda del siglo XVIII, la mentalidad de los indígenas que la habitaban tuvo que registrar cambios, no sólo al nivel sincretico de los primeros contactos, sino como lo señala Rodolfo Pastor:

... Pero -por contraste con el sincretismo ceremonial o formal de entonces- la religión indígena de los siglos XVII y XVIII es ya una idea del mundo interiorizada, un conjunto de creencias coherentes y de convicciones profundas acerca del orden de las cosas y los seres, con complejas derivaciones axiomáticas sin las cuales no se entiende del todo su comportamiento. De este conjunto el creyente deriva un concepto de sí mismo y del otro, de las relaciones sociales también; y esos conceptos norman su conducta. Le exigen disciplina pero también lo llevan a hacer demandas sobre los demás, sobre su entorno social. Son una idea de cómo debe comportarse pero al mismo tiempo una acerca de cómo los demás deben comportarse con él; una idea distinta de la de sus ancestros del siglo XVI. Se trata de un cristianismo -no menos legítimo, sí quizá más auténtico o funcional por el hecho de ser suyo, del indio- que normalmente lo mediatiza frente a la explotación pero que, dadas ciertas circunstancias, lo incita también a reclamar y a rebelarse [34].

Esta situación se manifestaba claramente en Xichú con las actividades desarrolladas por el grupo rebelde encabezado por Felipe González y Francisco Andrés.

El estado de oposición indígena se manifestaba muy claramente con el surgimiento de un culto religioso paralelo al "oficial". En Xichú, los indígenas -principalmente otomíes- desarrollaron una serie de prácticas poco apegadas a la ortodoxia marcada por el culto católico. De hecho, al formular sus propias prácticas religiosas, los indios de Xichú manifestaban su rechazo ante el orden social imperante. Efectivamente, ya para entonces los indígenas habían asimilado la religión católica y comenzaron a interpretarla a su modo. No sólo eso, sino que contrapusieron sus prácticas contra la ortodoxia representada en la persona y acciones de los sacerdotes del pueblo, contra quienes dirigieron sus ataques.

Junto con las deformaciones históricas de la versión del catolicismo que lo había conquistado, el indio asimila los preceptos esenciales de la doctrina hasta el grado de rebelarse en su nombre. Tiene conciencia de que hay una distancia convencional entre la teoría y la realidad de la sociedad cristiana colonial, pero no está dispuesto a aceptar un divorcio absoluto. Así, el instrumento de dominación que había sido el catolicismo de la conquista deviene - al margen de la iglesia, en circunstancias particulares- un instrumento de la lucha libertaria del indio sometido. El campesino descubre en la religión una fuente de ánimo indispensable y, en la rebelión, esa religiosidad... se desarrolla y florece como reserva de fortaleza espiritual [35].

En este sentido, la religión practicada por los indígenas es una manifestación de identidad comunitaria, y por lo mismo estas prácticas funcionan como elemento de cohesión y unidad internas entre los indígenas del pueblo.

El sacerdote "oficial" de Xichú acusó a los indígenas de hostigarlo por haber intentado mejoras materiales en el templo: pintarlo, cambiar esculturas y retablos. Además denunciaba las prácticas heréticas de Francisco Andrés quien usurpaba sus funciones:

Muchos cultos supuestamente "paganos" de los rebeldes tienen más bien el sentido de hacer propia la liturgia de la que están normalmente privados. El rebelde religioso ejerce el sacerdocio que le está legalmente vedado por ser indio; participa como quiere de los ritos y sacramentos que de ordinario le son denegados y se apropia el sentido de los símbolos [36].

Resumiendo, la figura de Francisco Andrés efectivamente reunía las características necesarias para ser señalado como un sacerdote indígena. Como ha sido señalado, acostumbraba decir misa, e impartía la comunión utilizando tortillas en lugar de hostias. Además utilizaba el agua con la que acostumbraba bañarse para darla a beber a su séquito de mujeres indígenas, y por si fuera poco se hacía llamar y tratar como dios. Complementariamente, la vehemente oposición de los indios al cambio de la estatua de la "virgen de la soledad" tal vez se debió a que para ellos las imágenes no eran intercambiables, y menos una tan directamente asociada con lo femenino, pues complementaba al "Cristo Viejo".

... En la mayoría de estos movimientos la organización del culto y las ceremonias son las mismas; lo que cambia es la imagen objeto del culto, que casi siempre es de manufactura indígena. En los movimientos religiosos subversivos también se mantienen estos patrones, pero cambian los oficiantes del culto, que en lugar de ser curas españoles son ahora indígenas. Otra novedad es la aparición de prácticas y ceremonias de tradición indígena que se mezclan con el culto cristiano. En estos casos se crea un sacerdocio indígena, hay uno o varios emisarios indígenas en contacto continuo con la divinidad, y se instauran prácticas idolátricas y míticas que provienen del antiguo sustrato religioso indígena. Hay pues un esfuerzo deliberado por indigenizar la organización religiosa y el culto [37].

Todo parece indicar que los actos de Francisco Andrés fueron una forma de "indigenizar" la religión católica, y por supuesto la organización religiosa.

Por otro lado, según se deduce de la documentación, Francisco Andrés había desempeñado algunas funciones dentro del templo de San Juan Bautista de Xichú, aunque esto hubiera sido porque durante un tiempo haya estado cumpliendo una penitencia de servicio en ese templo, debido a sus mencionadas inclinaciones "heréticas". ¿Acaso las funciones que desempeñó durante su penitencia en la iglesia del pueblo influyeron en sus actividades religiosas?

Sobre este aspecto Pastor nos dice:

Muchos de los líderes de los alzamientos son personas que cumplen funciones religiosas en sus comunidades: mayordomos de las cofradías, fiscales de la iglesia, etc., y están conscientes de que los religiosos no cumplen con sus obligaciones pastorales. El indio resiente esta falta de servicios que lo pone en desventaja, que lo vuelve "espiritualmente" inferior y busca una compensación [38].

No hay que olvidar que el surgimiento de un cristianismo indígena en Xichú durante el siglo XVIII, no es un hecho aislado ni raro. Por el contrario, debido a la forma y técnicas por las que se logró la pacificación y evangelización de la población aborigen el surgimiento de cristianismos indígenas en México, se convirtió en un fenómeno más o menos común. Aunque también es cierto que no todos los cristianismos indígenas tuvieron exactamente las mismas características.

Como ya ha sido apuntado, los cristianismos indígenas comúnmente iban acompañados de tumultos y a veces rebeliones, de hecho en muchas ocasiones ellos mismos se convirtieron en la causa y motor de los disturbios.

En el caso de los movimientos de Xichú de Indios en 1767 y años posteriores, el cristianismo indígena estuvo acompañado y de la mano de un proceso de hostigamiento contra los españoles que vivían en el pueblo. Se trataba de un movimiento con dos vertientes, la religiosa y la secolar. Esta última, al igual que otros movimientos contemporáneos buscaba invertir el orden social preponderante:

En el siglo XVIII, la ideología política rebelde es más republicana pero no menos jerárquica y tradicionalista. No es el orden el que se quiere cuestionar, sino la propia posición dentro de ese orden. La inercia cultural triunfa sobre el espíritu contestatario. Al interior del mundo rebelde se mantiene un agudo sentido de las jerarquías y de las distancias sociales; y se reproducen las relaciones explotativas del mundo colonial. (Los "capitanes" cobran tributos; los nuevos "sacerdotes", diezmos y obvenciones). Los rebeldes recrean incluso la desigualdad racial inversa, creando así caricaturas invertidas de la sociedad contra la que se han rebelado [39].

Gracias a la documentación existente, sabemos que en el caso de los disturbios de Xichú, Phelipe González, el líder laico de los sediciosos llegó a exigir la ayuda y cooperación económica de los indígenas que habitaban los pueblos vecinos, aun tratando de obligar a los que no lo deseaban. Por otro lado, cabe hacer mención de que los participantes en el hostigamiento contra españoles y curas frecuentemente externaban su propósito de invertir el orden social, pues a menudo en sus insultos se referían a los hispanos como "perros negros" o "perros mulatos", y les exigían salir del pueblo puesto que "nada allí era de ellos". Es decir, que utilizaban el tipo de injurias que los españoles solían lanzarles... la idea era invertir el orden dominante en todos los campos.

6.5 EL CRISTO VIEJO DE XICHÚ ¿UN HOMBRE-DIOS?

En 1767 el pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios había experimentado un largo proceso de choque cultural, pues ya desde el siglo XVI se encontraban en la zona misioneros y colonos. El enfrentamiento cultural se presentó en diferentes niveles y sus resultados fueron de lo más variado.

El dilatado contacto que para ese momento habían sostenido españoles e indígenas (otomies, jonaces, pames y ximpeces) propiciaba resultados diversos. Por un lado, buena parte de los indígenas habían sido congregados en misiones y asimilado a su manera la doctrina cristiana; otros fueron a parar a las haciendas, obrajes y minas; algunos se refugiaron en lo más inhospitos y recónditos sitios de la sierra; un buen número cayó víctima de epidemias o violencia militar; y paralelamente el número de pobladores hispanos, mestizos, otomies y nahuas había aumentado, aunque en contraste el número de pames, ximpeces y jonaces había disminuido en proporción considerable.

Los conflictos legales por la posesión de las tierras y la explotación de los indios que a la fecha se habían generado, eran ya numerosos; las órdenes religiosas y los colonos habían tenido varios enfrentamientos; por la sierra habían pasado las campañas pacificadoras de los Labra, Zaraza, Ardilas y Escandón, así como la labor evangelizadora de numerosos misioneros, entre los que se contaban los nombres de fray Luis de Guzmán y fray Junipero Serra.

A mediados del siglo XVIII, el panorama cultural de los indígenas de la Sierra Gorda era bastante complejo, pues para entonces ya se manifestaban intrincados sincretismos producto de dos siglos de contacto -aunque intermitente- con la civilización occidental.

A partir de lo previamente establecido en relación con el concepto del "hombre-dios", con la identidad del dios del fuego en sus advocaciones de Cuécuex y Padre Viejo, y lo relativo a la cosmología otomí, creo que es posible identificar la figura del indígena Francisco Andrés, el "Cristo Viejo", como un "hombre-dios".

Resulta interesante la asociación de elementos culturales que sintetiza la mentalidad indígena en la compleja atadura de Cristo y el dios del fuego. Al parecer, Francisco Andrés fue la personificación de las dos deidades que encabezaban el panteón católico y otomí, era pues una excelente muestra de la síntesis cultural. Podría decirse que era un "hombre-dios" sincrético.

En este caso, el "Cristo Viejo" representa un caso *sui generis* entre los "hombres-dioses" pues sería la personificación de dos dioses, y además de distinta procedencia cultural. Aquí también resulta muy interesante atestiguar la presencia del principio dual y opuesto. ¿Podemos pensar en una identificación femenina-masculino en los elementos constituyentes del "Cristo Viejo"? ¿Resulta válido pensar en el "Cristo Viejo" como una representación de la división polar del mundo?, ¿Como la división sexual de la anciana-el anciano? Me parece que si no perdemos de vista la estructura que el cosmos tenía para los otomíes y la importancia que el dios viejo juega en ésta, no resulta descabellado pensar en una respuesta afirmativa.

Es importante recordar que la presencia del dios del fuego en su advocación del anciano normalmente va acompañado de la anciana ¿Podría identificarse la idea que de Cristo tenían los otomíes de Xichú con dicha diosa? En este sentido, tendría una clara asociación sexual, especialmente si tenemos en cuenta el carácter "eroticizante" de los otomíes. Por otro lado, parece aún más probable que se trate de una clara identificación sincrética de Cristo con el dios viejo del fuego pues hay ciertos paralelismos entre ambas deidades. Al respecto, Federico Navarrete [40] ha recalcado algunas de las similitudes entre ambos numenes, pues los indios identifican a Cristo con el sol; además está en la cruz, que bien puede ser leída como el axis-mundi, y por otro lado muere y renace lo que significa que va al inframundo y regresa. Dar una respuesta definitiva sería más bien riesgoso, ya que los argumentos en pro como los en contra aún son tiernos.

Otro elemento de interés es el agua, pero ¿cuáles son las principales implicaciones que tuvo en este caso? En principio, a través del baño ritual el "hombre-dios" se purificaba, y luego transmitía su esencia divina y fortaleza a través de la ingestión del agua de desecho a sus seguidoras. Es fácil recordar aquí la costumbre mesoamericana mencionada por Kirchhoff de beber el agua con que se bañaba a los parientes muertos. En este caso el agua tiene nuevamente implicaciones sexuales, pues detrás de este rito bien podría estar el complejo vida-muerte relacionado con el bautismo y el baño ceremonial, ¿porqué no verlo como una manifestación de un ritual de fertilidad?:

... Todavía en nuestros días, entre los "primitivos", el agua se confunde -no siempre en la experiencia corriente, pero regularmente en el mito- con el semen viril [41].

Pensar en la posibilidad de que la ceremonia por medio de la cual las mujeres bebían el agua desechada del baño del Cristo-Viejo, como un ritual de fertilidad no parece descabellado.

La aceptación y apropiación de la nueva religión por parte de los indígenas de Xichú y en especial de su Cristo-Viejo resulta evidente. De aquí se desprende no sólo la incorporación de la religión cristiana al universo otomí, sino la interpretación bajo sus propios cánones dentro de los cuales es posible hermanar a un "dios pagano" y al dios cristiano. Tan se la apropiaron, que substituyeron el uso de la hostia por algo muchísimo más significativo en términos culturales y materiales para los términos mesoamericanos: la tortilla de maíz.

El culto al Cristo-Viejo podría estar relacionado también con la adoración de las esculturas de la virgen y los santos por parte de los indígenas de Xichú. Devoción que acarreó muchos problemas al bachiller Joseph Diana y que fue el pretexto para los ataques al cura. Es muy posible que al igual que sucedía con los "hombres-dioses", las imágenes fueran vistas por los indios como el recipiente en el cual el dios penetraba. La escultura pasaba a ser el recipiente del *ihiyoll* de la deidad. Había pues, cierta similitud entre el "Cristo-Viejo" y las imágenes de vírgenes y santos, eso sin mencionar los paralelismos con el dios viejo del fuego.

Finalmente la existencia del "hombre-dios" de Xichú fue posible gracias a que las condiciones de vida del pueblo lo permitieron. Tal vez una situación de resistencia extrema ante la dominación colonial o simplemente la necesidad social de un símbolo de cohesión social, o quizá una gran acumulación de lo que he dado en llamar el "prestigio mágico personal" en la persona del Francisco Andrés...

CITAS Y NOTAS

1. Soustelle, *op. cit.*
2. Pedro Carrasco Pizana, Los otomies cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, 2 ed., 1 reimp., Toluca, Gobierno del Estado de México, 1986 (Documentos del Estado de México).
3. Galinier, *op. cit.*
4. Soustelle, *op. cit.*: XIII.
5. Galinier, *op. cit.*: 681.
6. *Ibid.*: 681-682.
7. Francisco Ramos de Cárdenas, Relación de Querétaro, en René Acuña (editor), Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán, vol. 9: 235.
8. Galinier, *op. cit.*: 335-474.
9. *Ibid.*: 682.
10. Carrasco, *op. cit.*: 133.
11. *Ibid.*: 142.
12. Alfredo López Austin, "Prefacio", en Jaques Galinier La mitad del mundo...: 9.
13. *Ibid.*
14. Alfredo López Austin, "El dios enmascarado de fuego", en Anales de Antropología, vol. XXII, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985: 272-276.

15. *Ibid.*: 272-273.
16. *Cfr. ibid.*: 268-269.
17. *Ibid.*: 269.
18. *Ibid.*: 271.
19. *Ibid.*: 271-272.
20. Alfredo López Austin, "El texto sahuaguntino sobre los mexicas", en Anales de Antropología, vol. XIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985: 326.
21. Carrasco, *op. cit.*: 142.
22. López Austin. "El dios enmascarado de fuego": 270.
23. Mircea Eliade, Tratado de historia de las religiones, 6 reimp., México, Era, 1988 (Biblioteca Era): 178.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*: 178-179.
26. *Ibid.*: 179.
27. Alfredo López Austin, Tamoanchan y Ilalocan, México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (Sección de Obras de Antropología): 171-172.
28. *Ibid.*: 171.
29. Yolotl González Torres, Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica (Referencias): 20.
30. López Austin, "El dios enmascarado de fuego": 258.

31. Paul Kirchhoff, "Mesoamérica sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en Una definición de Mesoamérica, 2 ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992 (Cuadernos de Investigación): 41.
32. Ana Bella Pérez Castro, Entre montañas y cafetales (Luchas agrarias en el norte de Chiapas), México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989 (Etnología. Serie Antropológica: 85): 127-139.
33. Enrique Florescano, Memoria mexicana, México, Joaquín Mortiz, 1988 (Contrapuntos): 182.
34. Pastor, *op. cit.*: 108.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. Florescano, *op. cit.*: 233.
38. Pastor, *op. cit.*: 109.
39. *Ibid.*
40. Comunicación personal, 3 de octubre de 1995.
41. Eliade, *op. cit.*: 179.

CONCLUSIONES

Aún en nuestros días, la Sierra Gorda sigue siendo una región que no obstante encontrarse en el centro del país y rodeada de importantes ciudades como Querétaro, Guanajuato, San Luis Potosí y Pachuca mantiene un fuerte aspecto virginal. Desde tiempos coloniales se hacía manifiesta la dificultad material para acceder a esta región, no obstante su cercanía con la zona más densamente poblada de todo el virreinato.

Otra de las principales características que hasta hace algunas décadas guardó la Sierra Gorda, fue la presencia de varios grupos étnicos dentro de sus límites. Es muy posible que en la zona habitaran desde tiempos muy remotos pueblos de procedencia mesoamericana, entre los que se ha señalado a toltecas, huastecos, otomíes y mexicas. Sin embargo, al momento de arribar los españoles, la población dominante en la región eran grupos seminómadas como los pames, jonaces y ximpeces.

Las evidencias arqueológicas han demostrado que los ricos yacimientos de mercurio existentes en la Sierra Gorda fueron explotados desde épocas remotas, posiblemente desde el periodo preclásico superior mesoamericano. Tal vez las noticias sobre la presencia de yacimientos minerales en la sierra motivaron el interés de los españoles por controlar, poblar y explotar ese cercano territorio.

No obstante la temprana presencia de las tropas de Nuño de Guzmán, que recorrieron la región en su camino con destino a Fánuco, las condiciones de la vida colonial favorecieron que los primeros "occidentales" en presentarse de manera más permanente entre los pobladores indígenas fueran frailes mendicantes en su labor de evangelización.

A pesar de los numerosos y continuos esfuerzos de las órdenes mendicantes por pacificar y evangelizar a los indígenas de la Sierra Gorda desde el siglo XVI, no se puede considerar que ésta se hubiera concretado para el siglo XVIII.

Las razones que dan sostén a tal afirmación son varias:

En primer lugar la labor de los frailes se enfrentó a varios problemas como la escasez de misioneros, lo inaccesible del terreno, la falta de recursos suficientes para el establecimiento de centros misionales y poblaciones.

En segundo término, los misioneros frecuentemente encontraron en los colonos un obstáculo para desarrollar libremente sus labores misioneras. Los pobladores hispanos asentados en la Sierra Gorda contemplaron su extenso territorio como un medio de enriquecimiento, y a los indígenas como un instrumento para la obtención de sus objetivos. Ante la tenaz resistencia indígena para satisfacer sus necesidades, los colonos frecuentemente recurrieron a métodos violentos para someter a la población autóctona.

La disparidad de intereses y métodos de pacificación de misioneros y colonos les llevó a tener numerosos enfrentamientos legales, que se evidenciaban en las querrelas por la posesión de terrenos y recursos acuíferos. Estos conflictos frecuentemente requirieron de la intervención de las altas autoridades virreinales, e incluso motivaron un hecho insólito en la historia de la Nueva España, pues durante un tiempo el dominico fray Luis de Guzmán concentró en su persona los poderes civiles, militares y eclesiásticos.

Tal vez el mayor problema que enfrentaron los evangelizadores de la región haya sido el rechazo manifiesto de los indígenas para mantenerse por tiempos prolongados congregados en misiones. La poquedad de alimentos, la mortandad por epidemias, la vulnerabilidad ante los ataques de los militares coloniales, y en algunos casos, la explotación por parte de los propios religiosos, fueron las principales causas por las que los indígenas rehuían la vida sedentaria. Para ellos, era muy claro que podían arreglárselas mejor con su tradicional forma de subsistencia que con la inseguridad que les representaba la vida en las misiones.

No obstante las múltiples dificultades, la labor evangelizadora continuó, a veces en manos de agustinos, otras de dominicos o franciscanos. Estos últimos encontraron en la Sierra Gorda un buen campo para que los miembros de los Colegios de Propaganda Fide de la Santa Cruz, Pachuca y San Fernando desarrollaran su apostolado. De una u otra forma, estos esfuerzos finalmente rindieron frutos.

A pesar de los enfrentamientos de estos dos modelos de pacificación colonial, hubo muchos momentos en que colonos y frailes caminaron de la mano. El ejemplo cumbre de la colaboración entre estas dos visiones de la colonia se presentó con la labor "pacificadora" de Escandón, durante la década de 1740 y siguientes. Durante esas expediciones quedó establecido que el camino de la evangelización y el de colonización de la Sierra Gorda eran indisolubles y complementarios. Ello hacía posible que en ocasiones ambos proyectos transitaran por las mismas veredas justificando y avalando, aunque tal vez sin proponérselo, un proceso que resultó genocida.

En la Sierra Gorda los constantes choques violentos entre indígenas -en primer plano jonaces y en segundo pames, ximpeces y otomíes-, y españoles fueron el resultado de una lucha por el espacio vital. En principio por las áreas de explotación de bosques y aguas, y después por las escasas tierras de cultivo de las misiones.

Es necesario matizar los grados y formas que la lucha material e ideológica entre indígenas y españoles adoptó, pues en esto influyó de manera notable el grupo étnico del que se tratase. Así los jonaces adoptaron una posición más agresiva, belicosa e intransigente; pames y ximpeces participaron frecuentemente en enfrentamientos contra sus dominadores, pero pocas veces lideraron esos movimientos; y los otomíes pasaron por un complicado proceso de sincretismo cultural que les llevó a incorporar muchos elementos culturales hispanos, sin que por ello perdieran su identidad étnica ni renunciaran a defender su forma de vida.

En algunas ocasiones, la resistencia cultural otomí tomó senderos menos espectaculares y visibles que los tomados por otros pueblos. Esto podría significar una eficaz táctica de supervivencia cultural, pues muchos de sus principios culturales de una u otra manera se mantuvieron vivos. Al parecer, sólo en raras ocasiones los otomíes optaron por la vereda del enfrentamiento violento contra sus dominadores. Es probable que en la Sierra Gorda esta táctica les rindiera frutos más abundantes que las de los pueblos que optaron por la violencia. Esto se apoya en el hecho de que hoy en día los jonaces se han extinguido completamente, en tanto que los otomíes, e incluso algunos pames, siguen presentes.

El movimiento liderado por el otomí Phelippe González en el pueblo de San Juan Bautista de Xichú a fines de la década de 1760, fue producto de esa lucha por el espacio, del rechazo indígena ante la ortodoxia colonial -tanto civil como eclesiástica-, así como la adecuación de la estructura dominante a los cánones indígenas. González representó la síntesis del indio ladino que pretendió atacar al español usando algunas de sus mismas armas y tácticas, por ejemplo, los insultos que ellos acostumbraban proferir a los indios.

A pesar de que en repetidas ocasiones los indígenas de Xichú externaron su rechazo a los españoles, sacerdotes y autoridades, y de que manifestaron su intención de expulsarlos del pueblo alegando que "nada era de ellos", parece difícil afirmar que existiera entre ellos algún tipo de creencia milenarista. Lo que sí es evidente, es que hubo un encendido sentimiento de venganza y anhelo de justicia implícito, en el que los españoles no caben dentro del pueblo indígena.

El proceso penal a los cabecillas de los tumultos estableció que los actos de rechazo ante el bachiller Joseph Diena no eran exclusivos a su persona sino que iban dirigidos en contra de los religiosos -sin importar si éstos pertenecían al clero regular o secular, o si eran de origen hispano o indiano. Aunque los ataques se dirigían a los clérigos, en ocasiones tuvieron por blanco a los vecinos españoles; baste recordar la expulsión del comerciante Joaquín Rivera.

El anticlericalismo bien pudo obedecer a ese mismo deseo de justicia, y a juzgar por los ataques a los sacerdotes muchos indígenas estaban convencidos de los abusos y explotación económica que ejercían sobre la comunidad. El sacerdote se convirtió en la imagen representativa del abuso del español y de la iglesia. En este sentido, la oposición de un cabildo y sacerdocio indígenas representó la lucha de la imagen del poder indiano ante la imagen del poder colonial. A pesar de su oposición al poder central, ambas se amoldaban en una estructura aceptada, es decir en la vida cotidiana.

Tal parece que no sólo se rechazaba lo español en sí, sino que aun las propias autoridades y justicias del sistema colonial eran el objetivo de la revuelta. Los ataques al Alcalde Mayor Don Francisco Martínez Fortún, contra el Teniente Don Pedro Galván, y la insolencia pública ante el Teniente General Don Miguel de la Fuente y Riva, son ejemplos de ello.

Es claro que los conflictos suscitados a raíz del cobro del nuevo arancel eclesiástico de 1767, no eran más que la expresión de un viejo problema. El arancel fue sólo un pretexto que detonó las tensiones sociales preexistentes.

Algunos de los procesados eran representantes de los sectores "instruidos" de la población indígena: había un escribano de república y un maestro entre ellos. También hubo gobernadores y otros funcionarios del cabildo vigente y de anteriores.

El surgimiento de un cristianismo indiano entre los habitantes del pueblo de San Juan Bautista de Xichú, fue consecuencia del prolongado y complejo proceso de resistencia cultural indígena contra la dominación colonial en la Sierra Gorda del siglo XVIII. La religiosidad popular en Xichú era la forma en que los indios manifestaron su interpretación de la religión inculcada por los frailes. Para ellos, la imagen de la legitimidad civil estaba expresada en Felipe González y su grupo, en tanto que la imagen de la legitimidad religiosa era personificada por el "Cristo Viejo".

Más intrincado resulta el análisis de este personaje. He anotado la existencia de complejas creencias culturales y religiosas "prehispánicas" observadas por Soustelle, Carrasco y Galinier entre grupos otomíes de diversas zonas. Aunque ninguno de ellos menciona el caso de Xichú de Indios no me parece ir demasiado lejos suponer, al menos en principio, que en dicho poblado pudo acontecer un fenómeno o un proceso semejantes para el siglo XVIII.

Parece interesante señalar la existencia de un "hombre-dios" entre los otomíes de Xichú para el siglo XVIII. Todo hace suponer que no hay motivos que lleven a pensar en la imposibilidad de dicho fenómeno.

Por otro lado, la aparente importancia ganada por el "Cristo Viejo" entre la población del pueblo nos lleva a pensar en que efectivamente se trata de un "hombre-dios". ¿Por qué no había de existir un "hombre-dios", si las condiciones de vacío de poder social, religioso o moral lo permitían?

Esta idea se refuerza cuando reparamos con calma en el tipo de ritos por él celebrados. No sólo se marcaba la adecuación del culto y rito católico a la mentalidad de los indígenas, sino que se implicaba una especie de emanación o fuerza divina en el "Cristo Viejo". Si no ¿de qué otra manera puede explicarse que le confiriera un poder o sustancia especial al agua con la que bañaba su cuerpo?

Sin embargo, este "hombre-dios" puede ser considerado *sui-generis* ya que no es la imagen viva de uno sino de dos dioses: el católico Jesucristo, y el indígena Dios Viejo o Cuécuec.

Sin olvidar que en el proceso del conocimiento cada afirmación o cada respuesta a una pregunta nos lleva por fuerza a nuevas interrogantes, se impone aquí un nuevo planteamiento. Si la afirmación de que el indígena Francisco Andrés encarna un "hombre-dios" doble, y además es la conjugación de un principio bicultural o sincrético, por consecuencia una serie de nuevas preguntas en relación con la naturaleza de este "hombre-dios" doble van naciendo.

Las implicaciones que tal asociación de deidades implicó en la mentalidad indígena puede ser materia prácticamente impenetrable. No obstante, teniendo en cuenta lo apuntado sobre la mentalidad y cosmovisión otomies, bien pudiera aventurarse en ello implícitas connotaciones sexuales, fertilizadoras y agrarias.

Es importante tener en cuenta no sólo la relación simbólica entre ambos dioses sino la conexión ritual prevaleciente entre hombre-mujer. El tema aún es punto a discutir y aquí tan sólo queda planteado, con la mira puesta en futuras investigaciones.

El movimiento de sedición desarrollado en el pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios en la década de 1760, no fue más que la expresión de un dilatado y complejo proceso de resistencia y "rebeldía cultural" ante la dominación colonial. Los indígenas de Xichú no obstante haber aceptado los moldes y estructuras coloniales se rehusaron a renunciar a su concepción del mundo. Por ello, reinterpretaron la nueva realidad a su manera.

La década de 1760 significó una importante coyuntura dentro de dicho proceso cultural. Ya desde años antes los indígenas habían manifestado su particular concepción de la realidad. Cosa interesante es notar que los precedentes de nuestros personajes eran también sus ascendentes familiares. Pareciera como si el principio de rebeldía se heredara ¿acaso funcionaban ocultos mecanismos de herencia familiar al modo de los nobles de otras partes, quienes legaban a sus hijos el deber y responsabilidad de velar por sus encomendados?, ¿está oculta una intrincada maquinaria de relevo generacional relacionada con estructuras familiares o de parentesco en los procesos de resistencia y rebelión indígenas? Dos casos de esto son los de Felipe González y Antonio Chamorro.

Después de la represión del movimiento de Felipe González y el "Cristo Viejo", se continuaron presentando los disturbios en el pueblo. Si bien no hay registros que induzcan a pensar que después de Francisco Andrés hubiera otro "hombre-dios", es casi seguro que el "cristianismo indígena" siguiera existiendo, pues sabemos de posteriores conflictos con los religiosos que ocuparon el cargo después de Diana. Según consta en la descripción de los disturbios de la década de 1790, los indígenas continuaron siendo muy apegados a sus tradiciones y costumbres, especialmente si se trataba de evitar la intromisión de españoles en sus festividades religiosas. No resulta difícil imaginar que los enfrentamientos entre indios y españoles continuaron porque las condiciones que les daban origen seguían latentes.

"Rebeliones indígenas" y "cristianismo popular", son fenómenos que se desarrollan en dilatados tiempos históricos y en el caso de México son parte de un complejo proceso de aculturación que consume los siglos y adopta múltiples formas. Es quizás una de las líneas torales en la historia y cultura mexicanas. Por ello, y para estudiar este tipo de acontecimientos con mayor profundidad, no resulta descabellado pensarlos a partir del enfoque que Fernand Braudel llamó de "larga duración". La riqueza de la historia de México hace de ella un excelente campo para el estudio de fenómenos históricos a partir de este tipo de análisis, y en este sentido la Sierra Gorda parece no ser la excepción.

No obstante haberse visto afectada por los grandes acontecimientos nacionales como la Revolución de Independencia o la Guerra con los Estados Unidos, puede decirse que la mayor parte del tiempo la Sierra Gorda ha detentado sus propios tiempos históricos que no necesariamente fueron compartidos por el resto de Mesoamérica, de la Nueva España o siquiera del centro de México. Pareciera que sus inexpugnables montes han propiciado que a pesar de localizarse en el corazón de un poblado país y estar rodeado por algunas de sus más populosas ciudades, mantenga sus propios ritmos históricos. Por ello, hoy en día la Sierra Gorda constituye, en más de un sentido, un universo vasto, complicado y lleno de sorpresas e interrogantes.

Al igual que la región, el caso del «Cristo Viejo» nos plantea nuevas y diversas preguntas: ¿cuál fue el destino de Francisco Andrés?; ¿se trata de un «hombre-dios» aislado o formó parte de una tradición de ellos?; la fuerza divina por la que creyó estar poseído ¿lo abandonó cuando comenzó la represión o lo guió para salvarse?; ¿huyó para esconderse definitivamente o para reiniciar su culto en otra parte?; ¿acaso existió algún otro «Cristo Viejo» u otro «hombre-dios» entre los otomies de la Sierra Gorda?. Preguntas todas que aún esperan una respuesta.

FUENTES DE INFORMACIÓN

1. DOCUMENTALES

Archivo General de la Nación, ramos:

Alcaldes Mayores.

Bienes Nacionales.

Clero regular y secular.

Criminal.

Historia.

Inquisición.

Tierras.

Archivo Histórico de Hacienda (en custodia del Archivo General de la Nación).

Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, en México, D.F.

Archivo Histórico de la Parroquia de San Juan Bautista, en Victoria, Guanajuato (antes Xichú de Indios).

Biblioteca Nacional de México, Fondo de Origen: Manuscritos, vol. 1031.

2. BIBLIOGRAFIA Y HEMEROGRAFIA GENERALES

- Alejos Garcia, José, María del Carmen León y Mario Humberto Ruz, Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 (Regiones).
- Barabas, Alicia, Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México, México, Enlace-Grijalbo, 1987 (Cultura y Sociedad).
- Bendix, Reinhard, Max Weber, Buenos Aires, Argentina, Amorrortu, 1979 (Biblioteca de Sociología).
- Carrasco Pizana, Pedro, Los otomies. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana, 2 ed., 1 reimp., Toluca, Gobierno del Estado de México, 1986 (Documentos del Estado de México).
- Castro Gutiérrez, Felipe M., Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1990 (Serie Historia Novohispana: 44).
- , et al., Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1992 (Serie Historia Novohispana: 47).
- , Revolta y rebelión en una sociedad colonial. Los movimientos populares de 1767 en Nueva España, 2 vol., (Tesis de Doctorado en Antropología), México, Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras, 1993.

- Coatsworth, John H., "México: ¿centro excepcional de rebeliones rurales?", en Friedrich Katz, compilador, Revolta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX, 2 vol., México, Era, 1990 (Problemas de México). Vol. 1: 27-64.
- Commons, Aurea, Las intendencias de la Nueva España, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Geografía, 1993 (Espacio y Tiempo: 4).
- Durán, Diego, Historia de las indias de Nueva España y tierra firme, 2 vol., México, Porrúa, 1984 (Biblioteca Porrúa: 46-47).
- Eliade, Mircea. Tratado de historia de las religiones, 6 reimp., México, Era, 1988 (Biblioteca Era).
- , El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis, 2 ed., 5 reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (Sección de Obras de Antropología).
- Florescano, Enrique, Memoria mexicana, México, Joaquín Mortiz, 1988 (Contrapuntos).
- Galaviz de Capdeville, María Elena, Rebeliones indígenas en el norte del Reino de la Nueva España (Siglos XVI y XVII), México, Editorial Campesina, 1967.
- Galinier, Jacques, La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomies, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos - Instituto Nacional Indigenista, 1990.

- Gerhard, Peter, Geografía histórica de Nueva España, 1519-1821, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986 (Espacio y Tiempo: 1).
- González Torres, Yolotl, Diccionario de mitología y religión en Mesoamérica, México, Larousse, 1991 (Referencias).
- Gruzinski, Serge, El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Instituto Francés de América Latina, 1988 (Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Serie de Historia).
- , La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1991 (Sección de Obras de Historia).
- Huerta Preciado, María Teresa y Patricia Palacios, Rebeliones indígenas de la época colonial, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
- Katz, Friedrich, "Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial", en Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en el México del siglo XVI al siglo XX, 2 vol., México, Era, 1990 (Problemas de México). Vol. 1: 65-93.
- , compilador, Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en el México del siglo XVI al siglo XX, 2 vol., México, Era, 1990 (Problemas de México).

- Gerhard, Peter, Geografía histórica de Nueva España, 1519-1821, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986 (Espacio y Tiempo: 1).
- González Torres, Yolotl, Diccionario de mitología y religión en Mesoamérica. México, Larousse, 1991 (Referencias).
- Gruzinski, Serge, El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia - Instituto Francés de América Latina, 1988 (Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Serie de Historia).
- , La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, México, Fondo de Cultura Económica, 1991 (Sección de Obras de Historia).
- Huerta Preciado, María Teresa y Patricia Palacios, Rebeliones indígenas de la época colonial, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.
- Katz, Friedrich, "Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial", en Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en el México del siglo XVI al siglo XX, 2 vol., México, Era, 1990 (Problemas de México). Vol. 1: 65-93.
- , compilador, Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en el México del siglo XVI al siglo XX, 2 vol., México, Era, 1990 (Problemas de México).

Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en Una definición de Mesoamérica, 2 ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1992 (Cuadernos de Investigación): 28-45.

Lindholm, Charles. Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales. Barcelona, España, Gedisa, 1992 (Grupo: Ciencias Sociales. Subgrupo: Política).

López Austin, Alfredo, Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas, 2 vol., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984 (Etnología/ Historia. Serie Antropológica: 39).

-----, "El dios enmascarado del fuego", en Anales de Antropología, vol. XXII, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985: 251-285.

-----, Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl, 2 ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1989. (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 15).

-----, Tamoanchan y Ilalocan. México, Fondo de Cultura Económica, 1994 (Sección de Obras de Antropología).

-----, "El texto sahuaguntino sobre los mexicas", en Anales de Antropología, vol. XXII, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985: 287-325.

- , Textos de medicina náhuatl, 2 ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Marquina, Ignacio, Atlas arqueológico de la República Mexicana, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1939.
- Mirafuentes Galván, José Luis, "Agustín Ascuhul, el profeta de Moctezuma. Milenarismo y aculturación en Sonora (Guaymas, 1737)", en Estudios de historia novohispana 12, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1992.
- O'Gorman, Edmundo, Historia de las divisiones territoriales de México, México, Porrúa, 1980 (Sepan Cuantos: 45).
- Pastor, Rodolfo, "Rebeliones campesinas en México: 1520-1900. Ensayo de interpretación", en La palabra y el hombre, No. 52, Xalapa, Universidad Veracruzana, oct-dic 1984: p. 103-120.
- Pereira de Queiroz, María Isaura, Historia y etnología de los movimientos mesiánicos, 2 ed., México, Siglo XXI, 1974 (Antropología).
- Pérez Castro, Ana Bella, Entre montañas y cafetales (Luchas agrarias en el norte de Chiapas), México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1989 (Etnología. Serie Antropológica: 85).
- Powell, Philip W., La guerra chichimeca (1550-1600), México, Fondo de Cultura Económica - Secretaría de Educación Pública, 1984 (Lecturas Mexicanas: 52).

- Reina, Leticia, "Historia y antropología de las rebeliones indígenas", en Historias, Num. 17, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, abril-junio, 1987.
- , Las rebeliones campesinas en México (1819-1906), México, Siglo XXI, 1980.
- Reyes, Aurelio de los, Los caminos de la plata, México, Universidad Iberoamericana, 1990.
- Río, Ignacio del, Conquista y aculturación en la California Jesuitica 1697-1768, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1984 (Serie de Historia Novohispana: 32).
- Ruz, Mario Humberto, "Los rostros de la resistencia", en Alejos, et. al. Del baktún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992 (Regiones).
- Sahagún, Bernardino de. Historia general de las cosas de la Nueva España, México, Porrúa, 1985. (Sepan Cuantos...: 300).
- Soustelle, Jacques, La famille Otomi-Pame du Mexique Central, Paris, Institut d'Ethnologie, Université de Paris, 1937 (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie: XXVI).
- , La familia Otomi-Pame del centro de México, México, Gobierno del Estado de México - Universidad Autónoma del Estado de México - Ateneo del Estado de México - Instituto Mexiquense de Cultura, 1993 (Quinto Centenario).

Taylor, William B., Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales de México, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (Sección de Obras de Historia).

Velázquez, María del Carmen, "Política novohispana en la primera mitad del siglo XVIII", en Miguel León Fortilla, coordinador, Historia de México, 12 vol., México. Salvat, 1978: vol. 7.

Weber, Max, Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva, 2 ed.. 7 reimp., México. Fondo de Cultura Económica, 1984 (Sección de Obras de Sociología).

3. FUENTES SOBRE LA SIERRA GORDA

- Arroyo, Esteban, Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1987.
- Eraniff, Beatriz, "Oscilación de la frontera septentrional mesoamericana", en Betty Bell. *et al.*, The Archaeology of West Mexico, Ajijic, Jalisco, Sociedad de Estudios Avanzados de Occidente de México, 1974.
- Castro Gutiérrez, Felipe M., "Resistencia étnica y mesianismo en Xichú, 1769", en Sierra Gorda: pasado y presente, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Cuarta de forros: 6): 127-136.
- Coq Verátegui, Claudio, y Héctor Samperio Gutiérrez, Cadereyta. Alcaldía Mayor, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988 (Documentos de Querétaro: 8).
- Crespo, Ana María, Rosa Brambila, coordinadoras. Querétaro prehispánico, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991 (Colección Científica: Serie Arqueología).
- Chauvet, Fidel de Jesús, La iglesia de San Fernando de México y su extinto Colegio Apostólico, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, 1980.
- Chemin, Dominique, "Los pames y la Guerra Chichimeca", en Sierra Gorda: pasado y presente, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Colección Cuarta de Forros: 6): 57-70.

Documentos para la historia del Obispado de San Luis Potosí, San Luis Potosí, Academia de Historia Potosina, 1969 (Biblioteca de Historia Potosina. Serie Documentos: 1).

Galaviz de Capdevielle, María Elena, "Descripción y pacificación de la Sierra Gorda", en Estudios de Historia Novohispana, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, v. IV.

-----, "Los Labras pioneros de la Sierra Gorda", Problemas del desarrollo histórico de Querétaro. 1531-1981, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981: 118-138.

-----, "La rebelión de los jonaces en 1703", en De la historia, homenaje a Jorge Gurria Lacroix, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Geiger, Maynard, The Life and Times of Junipero Serra OFM or the Man Who Never Turned Back: 1713-1783, 2 vol., Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1959.

Gómez Canedo, Lino, Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México, Pacnuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976 (Colección Ortega-Falkowska, 2).

Gustin, Monique, El barroco en la Sierra Gorda. Misiones franciscanas en el estado de Querétaro, siglo XVIII, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969.

Herrera Muñoz, Alberto J., y Jorge A. Quiroz Moreno, "Historiografía de la investigación arqueológica de la Sierra Gorda de Querétaro", en Querétaro prehispánico, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991 (Colección Científica. Serie Arqueología): 285-306.

Labra, Gerónimo de, "Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecas-jonaces de la Sierra Gorda. 1711", en Jaime Nieto Ramírez, Los habitantes de la Sierra Gorda, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1984, (Temas de Investigación: 4).

Langenscheidt, Adolphus, Minería prehispánica en la Sierra de Querétaro, México, Secretaría del Patrimonio Nacional: Consejo de Recursos Naturales No Renovables, 1970.

Lazcano Sahagún, Carlos, Las cavernas de la Sierra Gorda, 2 vol., Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro - Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología - Sociedad Mexicana de Exploraciones Subterráneas, 1986.

Loarca Castillo, Eduardo, Fray Junipero Serra y sus misiones barrocas del siglo XVIII en la Sierra Gorda de Querétaro, 3 ed., Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1983.

Los municipios de Guanajuato, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato - Secretaría de Gobernación, 1988 (Enciclopedia de los Municipios de México).

Los municipios de Hidalgo, Pachuca, Gobierno del Estado de Hidalgo - Secretaría de Gobernación, 1988 (Enciclopedia de los Municipios de México).

Los municipios de Querétaro, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro - Secretaría de Gobernación, 1987 (Enciclopedia de los Municipios de México).

Los municipios de San Luis Potosí, San Luis Potosí, Gobierno del Estado de San Luis Potosí - Secretaría de Gobernación, 1988 (Enciclopedia de los Municipios de México).

Nieto Ramírez, Jaime, Los habitantes de la Sierra Gorda, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1984.

-----, Desarrollo rural en Querétaro, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988.

Neverburg, Norman, "Las misiones de fray Junipero Serra en la Sierra Gorda y su proyección en la Alta California", en Sierra Gorda: pasado y presente, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Colección Cuarta de Forros: 6): 117-127.

Ortiz Lajous, Jaime, Tesoros de la Sierra Gorda, 1 reimp., México, Azabache, 1994

Palou, Francisco, Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre Fray Junipero Serra y de las misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos en Monterrey, 4 ed., México, Porrúa, 1990 (Sepan cuantos...: 143.

Problemas del desarrollo histórico de Querétaro 1531-1981, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981.

Querétaro anhelos libertarios sobre caprichos geográficos, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1980.

Los municipios de Querétaro, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro - Secretaría de Gobernación, 1987 (Enciclopedia de los Municipios de México).

Los municipios de San Luis Potosí, San Luis Potosí, Gobierno del Estado de San Luis Potosí - Secretaría de Gobernación, 1988 (Enciclopedia de los Municipios de México).

Nieto Ramírez, Jaime, Los habitantes de la Sierra Gorda, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1984.

-----, Desarrollo rural en Querétaro, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988.

Neverburg, Norman, "Las misiones de fray Junipero Serra en la Sierra Gorda y su proyección en la Alta California", en Sierra Gorda: pasado y presente, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Colección Cuarta de Forros: 6): 117-127.

Ortiz Lajous, Jaime, Tesoros de la Sierra Gorda, 1 reimp., México, Azabache, 1994

Palou, Francisco, Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre Fray Junipero Serra y de las misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos en Monterrey, 4 ed., México, Porrúa, 1990 (Sepan cuantos...: 143.

Problemas del desarrollo histórico de Querétaro 1531-1981, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981.

Querétaro anhelos libertarios sobre caprichos geográficos, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1980.

Ramos de Cardenas, Francisco, Relación de Querétaro, en Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán, ed. de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987 (Etnohistoria. Serie Antropológica: 74). Vol. 9: 207-250.

Reina, Leticia, "La rebelión campesina de Sierra Gorda", en Friedrich Katz (compilador), Reuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX, 2 vol., México, Era, 1990 (Colección Problemas de México). Vol. 1.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, paleografía y edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985: vol. 6 y 7.

Romano, Arturo, "Población prehispánica de Querétaro", en Problemas del desarrollo histórico de Querétaro. 1531-1981, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981.

Samperio Gutiérrez, Héctor, "Misiones del Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán", en Historiografía hidalguense II. Memoria del II Simposio celebrado en Pachuca, Hidalgo, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1978 (Anuario de la Revista Teotlalpan, 1978).

---, "Las misiones fernandinas de la Sierra Gorda y su metodología intensiva: 1740-1770", en Sierra Gorda: pasado y presente, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Colección Cuarta de Forros: 6): 83-110.

-----, "Misiones franciscanas del Colegio de Pachuca en la Sierra Gorda: los inicios", en Problemas de desarrollo histórico de Querétaro. 1531-1981, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981: 139-146.

-----, "Región centro-norte: la Sierra Gorda", en José Sánchez Cortés, Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro, 2 vol., Querétaro, Juan Pablos Editor - Gobierno del Estado de Querétaro - Universidad Autónoma de Querétaro - Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989. Vol. 1: 295-446.

Sierra Gorda: pasado y presente, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Colección Cuarta de Forros: 6).

La Sierra Gorda una hermosa aventura, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro: Secretaría de Turismo, 1994.

Solis de la Torre, J. Jesús, Barbaros y ermitaños. Chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, siglos: XVI, XVII y XVIII (SLP, Hidalgo y Querétaro), México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1983.

Soriano, Juan Guadalupe, "Prólogo historial", en Héctor Samperio Gutiérrez, "Misiones del Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán", en Historiografía hidalguense II. Memoria del II Simposio celebrado en Pachuca, Hidalgo, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1978 (Anuario de la Revista Ixtlalpan, 1978).

Templos y casas fuertes de la Sierra Gorda, México, Vargas Rea, 1946
(Biblioteca Aportación Histórica. Archivo Histórico de Querétaro:
5).

Valiñas, Leopoldo, "La lingüística en Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí", en Carlos García Mora, *et al.*, La antropología en México: panorama histórico: vol. 13, La antropología en el Occidente, el Bajío, la Huasteca y el Oriente de México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.

Vargas, Fulgencio, Geografía elemental del Estado de Guanajuato, Guanajuato, s/ed., 1940.

Velasco Mirelles, Margarita, "Algunos asentamientos prehispánicos en la Sierra Gorda", en Problemas del desarrollo histórico de Querétaro. 1531-1981, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981.

-----, "La Sierra Gorda de Querétaro", en Universidad, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1982-83.

-----, "La arqueología en Querétaro", en Carlos García Mora, *et al.*, La antropología en México: panorama histórico: vol. 13, La antropología en el Occidente, el bajío, la Huasteca y el oriente de México, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1980.

Velázquez, Primo Feliciano, Historia de San Luis Potosí, 4 vol., Sociedad Mexicana de Estadística, México, 1946.

INDICE DE ILUSTRACIONES.

1.	ARCHIVO HISTÓRICO DE LA PARROQUIA DE SAN JUAN BAUTISTA DE XICHU (HOY VICTORIA), GTO.....	12
2.	VISTA PANORÁMICA DE PINAL DE AMOLES.....	14
3.	LOCALIZACIÓN GEOGRÁFICA DE LA SIERRA GORDA.....	47
4.	ENTRADA DE LA SIERRA GORDA, LA PEÑA DE BERNAL.....	49
5.	VISTA DE LA SIERRA GORDA DESDE «EL DOCTOR», EN CADEREYTA.....	49
6.	VISTA DE LA SIERRA GORDA DESDE «EL DOCTOR», EN CADEREYTA.....	49
7.	VISTA DEL RÍO MOCTEZUMA O TAMBOJÓ.....	54
8.	VISTA DEL RÍO EXTORAZ.....	54
9.	CUEVA EN CADEREYTA.....	57
10.	EL SÓTANO DEL BARRO, EN ARROYO SECO.....	57
11.	POBLACIÓN PREHISPÁNICA DE LA SIERRA GORDA.....	65
12.	MAPA COLONIAL DE LA SIERRA GORDA Y COSTA DEL SENO MEXICANO.....	73
13.	MAPA COLONIAL DEL CAMINO DE SAN JUAN DEL RÍO A SAN LUIS FOTOSÍ.....	74
14.	MAPA DE LA SIERRA GORDA EN 1740.....	75
15.	MISIONES DOMINICANAS EN LA SIERRA GORDA.....	83
16.	MISIONES AGUSTINAS EN LA SIERRA GORDA.....	85
17.	CAMINO ENTRE MÉXICO Y ZACATECAS: LA RUTA DE LA PLATA.....	88
18.	LA MISIÓN DE SANTIAGO DE JALPAN.....	150
19.	LA MISIÓN DE SAN FRANCISCO DE TILACO.....	153

20.	FRAY JUNÍPERO SERRA.....	156
21.	MISIONES DEL COLEGIO APOSTÓLICO DE PACHUCA.....	171
22.	DON FRANCISCO ANTONIO DE LORENZANA Y BUITRÓN, ARZOBISPO DE MEXICO.....	179
23.	MAPA DE LA ALCALDIA MAYOR DE SAN LUIS DE LA PAZ.....	198
24.	POBLADOS OTOMÍES EN LA SIERRA GORDA COLONIAL.....	191
25.	PAISAJE DE LOS ALREDEDORES DE VICTORIA (ANTES XICHU).....	193
26.	PAISAJE DE LOS ALREDEDORES DE VICTORIA (ANTES XICHU).....	193
27.	LIBRO DEL ARCHIVO PARROQUIAL DE XICHU (HOY VICTORIA).....	195
28.	FACHADA DE LA PARROQUIA DE SAN JUAN BAUTISTA, VICTORIA, GTQ....	198
29.	DON JOSÉ DE GÁLVEZ, VISITADOR GENERAL DE LA NUEVA ESPAÑA.....	201
30.	EXPEDIENTE SOBRE LOS DISTURBIOS EN XICHU, 1769.....	220
31.	DON CARLOS FRANCISCO DE CROIX, VIRREY DE LA NUEVA ESPAÑA.....	230
32.	DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN OTOMÍ-PAME EN MEXICO (VERSIÓN DE SOUSTELLE).....	266
33.	DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN OTOMÍ-PAME EN MEXICO (VERSIÓN DE GALINIER).....	268
34.	EL DIOS OTONTEUCTLI (CÓDICE FLORENTINO).....	274
35.	LOS DIOSES OTONTEUCTLI Y XOCHIOUETZAL (CÓDICE HUAMANTLA).....	274