

01062

7

EL CRISTIANISMO EN EL ESPEJO INDÍGENA.

**RELIGIOSIDAD EN EL OCCIDENTE DE
SIERRA GORDA SIGLO XVIII**

**TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO EN HISTORIA
DE MÉXICO POR LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

LIC. GERARDO LARA CISNEROS

284209

ASESOR: DR. FELIPE CASTRO GUTIÉRREZ

FAC. DE FILOSOFÍA Y LETRAS

OCTUBRE DE 2000



**DIVISION DE
ESTUDIOS DE POSGRADO**



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 la memoria de Raúl

A la esperanza de Momo

ÍNDICE

ÍNDICE	5
PREFACIO	7
ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO I	19
DE FRONTERA CHICHIMECA A SIERRA GORDA	19
1. Sobre la región	19
2. Sierra Gorda: definición geográfica	23
3. Sierra Gorda: definición histórica	29
La frontera norte de Mesoamérica	30
La Sierra Gorda y Mesoamérica	35
La Sierra Gorda y Aridoamérica	40
4. La construcción de una región colonial	46
El mapa étnico	56
CAPÍTULO II	65
UNA REGIÓN DENTRO DE OTRA REGIÓN: XICHÚ DE INDIOS	65
1. Los orígenes	66
2. Xichú de Indios, siglos XVII y XVIII	90
CAPÍTULO III	105
UNA REGIÓN DENTRO DE OTRA REGIÓN: SAN LUIS DE LA PAZ	105
1. Los orígenes	105
2. El capítulo jesuita	135
CAPÍTULO IV	151
LA FORMACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA	151
1. San Juan Bautista de Xichú de Indios	151
De supervivencias y adopciones religiosas	152
El Cristo Viejo de Xichú	154
La Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad	168
2. San Luis de la Paz	177
La revuelta de 1767	178
Andrés Martínez y su movimiento religioso	181

CAPÍTULO V	207
ANÁLISIS DE LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA	207
El cerro y la cruz	212
El uso ritual de los huesos humanos	220
El dios peyote	226
Ritualidad invertida: misas indígenas e idolatría	235
Hombres-dioses	246
La parte femenina	255
El espacio sagrado	261
REFLEXIONES FINALES	265
FUENTES DE INFORMACIÓN	277
1. Primarias	277
Documentales	277
Crónicas y fuentes primarias publicadas	278
2. Secundarias	280
Regionales	280
Generales	285
ÍNDICE DE MAPAS	293

PREFACIO

Largo y no falto de obstáculos fue el camino para llegar al final de esta tesis, por fortuna, también fueron muchas las personas que con su interés contribuyeron a que el trabajo alcanzara su conclusión. Gracias a la beca de posgrado que la DGAPA me concedió a través del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM esta tesis fue posible. Es justo mencionar que la ayuda que he recibido del IIH ha ido mucho más allá que la asistencia común a un becario: el acceso a su estupenda biblioteca, el apoyo del departamento de cómputo, y la oportunidad de establecer un enriquecedor contacto con sus investigadores. Mi gratitud para su diligente personal, y en particular para: Lilia Cervantes, Paty Ordaz, Roselia Lopez, Tere Mondragón, Alfredo Domínguez, y Alonso González.

Mención especial merecen la Dra. Marcela Terrazas, la Mtra. Rosa Camelo y el Dr. Felipe Castro, quienes fueron los responsables del subcomité de becas del mismo IIH. Su desinteresada ayuda y orientación han sido de enorme valía.

También gracias al IIH tuve la oportunidad de trabajar con un brillante grupo de becarios con quienes compartí un seminario que se convirtió en indispensable espacio de interacción académica y rico intercambio de ideas. Lucrecia Infante, Margarita Guevara, María José Garrido, Martha Lopez, Tere Alvarez, Lolita Duval, Carlos Rodríguez, Juan Manuel Romero y Pedro Salmerón, han sido amigos a la vez que compañeros.

A mis maestros de la FFyL debo también un mensaje de gratitud, en especial al Mtro. Carlos Martínez Marín. quien generosamente me abrió las puertas de su seminario durante

tres semestres, y al Dr. Antonio Rubial por su interesante y provechoso curso. También vaya mi reconocimiento para mis colegas del Seminario de Etnología Novohispana, con quienes compartí un espacio de alto nivel académico. En el mismo sentido va mi mención de María José Encontra, Tere Alvarez mi amiga sierragordóloga, y Tomás Jalpa, compañeros del Seminario de SJT. Mi reconocimiento también para Miguel Pastrana. Las Dras. Alicia Mayer y Patricia Osante, al igual que los Dres. José Rubén Romero y José Luis Mirafuentes, tuvieron la gentileza de leer la tesis completa y sugerirme comentarios que sin duda han enriquecido el texto.

Una deuda especial tengo con el Dr. Felipe Castro, quien a lo largo de los años ha sido maestro paciente pero exigente. Su participación en este trabajo fue mucho más allá de la simple dirección, pues su generosidad me abrió las puertas de su casa en Morelia durante el tiempo que consulté el archivo de la Casa Morelos. Vaya mi reconocimiento y gratitud no sólo al maestro sino al amigo.

Al momento de iniciar esta investigación nunca pensé que podrían pasar tantas cosas antes de terminarla, si alguien me lo hubiera dicho entonces no le hubiera creído. Mis padres Maria Luisa y Raúl, así como mis hermanos Xóchitl Carolina, Angélica, Raúl (†), Luis Eduardo y Jorge Alejandro han sido, cada uno a su manera, albergue en la tormenta. Gracias por su apoyo.

Momo, muchos fueron los días robados y las tensiones acumuladas, largo y sinuoso el camino, pero al fin la meta se encuentra a la vista. Hoy, como al principio, la esperanza es el faro que indica el camino. Ojalá y que el nuevo sendero que ahora se inicia encuentre un luminoso fanal a su término. En más de un sentido esta tesis también es obra tuya. Gracias.



ABREVIATURAS

AGN	Archivo General de la Nación, México
AHCDEG	Archivo Histórico de la Cámara de Diputados del Estado de Guanajuato
AHH	Archivo Histórico de Hacienda, Archivo general de la Nación
AHMCR	Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez, Casa de Morelos, Morelia, Michoacán
AHX	Archivo Histórico de la Parroquia de San Juan Bautista de Xichú de Indios, hoy Victoria, Guanajuato, México
BNM	Biblioteca Nacional, México
CEMCA	Centre Français d'Études Mexicaines et Centraméricaines
COLMEX	Colegio de México
COLMICH	Colegio de Michoacán
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
FCE	Fondo de Cultura Económica
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INAH: ENAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia: Escuela Nacional de Antropología e Historia
INI	Instituto Nacional Indigenista
SEP	Secretaría de Educación Pública
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología
SMGE	Sociedad Mexicana de Geografía e Historia
UAQ	Universidad Autónoma de Querétaro
UAM	Universidad Autónoma de México
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: IIE	Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: IIH	Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: IIS	Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México

INTRODUCCIÓN

Este trabajo aborda la historia de unos indígenas que hicieron suya una religión que les llegó desde el otro lado del mundo. Es un estudio sobre la forma en que los indios de la parte oeste de la Sierra Gorda se adueñaron del cristianismo. Es un esfuerzo por entender la manera en que el proceso de evangelización logró que los indios aceptaran y practicaran la religión de los conquistadores. Es una narración de conflictos, de malos entendidos o de entendimientos a medias, y de luchas por el poder. Es la historia de unos indios en busca de su identidad y de su libertad; es además un intento de explicación de la explicación que los indígenas del oeste de Sierra Gorda hacían de su realidad en la segunda mitad del siglo XVIII.

La tesis pretende explicar el proceso de construcción colonial de una versión indígena del cristianismo, para lo que se abordan diferentes aspectos del problema central: la vía por la que los indígenas de San Juan Bautista de Xichú de Indios y San Luis de la Paz desarrollaron una versión herética de cristianismo; el papel que desempeñó la mezcla de etnias y culturas en aquella región; cómo las tradiciones europeas, africanas, mesoamericanas y aridoamericanas lograron encontrar acomodo entre los indígenas de la Sierra Gorda occidental de la segunda mitad del siglo XVIII; la importancia que tuvo la marginalidad de la región en la construcción de esa peculiar ritualidad; la actitud tolerante que las autoridades civiles y eclesiásticas mantuvieron ante el comportamiento de los indios durante décadas antes de decidirse a reprimirlos; la significación y trascendencia de los acontecimientos abordados en la tesis para la historia regional y nacional.

Tal vez el problema que representan las fuentes sea una de las principales razones por las que es difícil acercarse a temas vinculados directamente con los ámbitos indígenas novohispanos. En general, la documentación relacionada con la cultura de los pueblos indígenas de la época colonial nos presenta serios problemas de interpretación. En la compleja tarea de reconstruir la cultura de grupos marginales a la sociedad dominante el investigador se enfrenta a menudo ante el obstáculo de que sus fuentes documentales son escasas, escuetas y casi siempre provienen de la pluma del dominador. En el caso de las fuentes para la religiosidad indígena novohispana, la mayor parte de los documentos fueron redactados por escribanos o autoridades partícipes de la cultura hispana dominante. Esto propició que múltiples juicios de valor, y errores u omisiones por ignorancia o incomprensión quedaran plasmados en ellos. Las pocas fuentes que fueron redactadas por indígenas tratan de apegarse al modelo español y en general buscan validar sus argumentos a la manera española. Esto los provee de gran relevancia para el estudio de los procesos aculturativos pero al mismo tiempo dificulta en buena medida su interpretación.¹ ¿Qué tan válido será emplear documentos en los que nuestros actores principales -los indígenas- participaron de manera sesgada en su elaboración? ¿Cómo emplear la información de este tipo de fuentes?

En el caso particular de las fuentes para el estudio de la religiosidad indígena colonial en Xichú de Indios los problemas no son diferentes. El principal de ellos es la poca documentación existente al respecto; no obstante esta situación, al buscar en distintos

¹ Sobre este asunto son interesantes los apuntes de Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991 (Sección de obras de historia): caps. I, II y III.

repositorios documentales he podido ubicar un conjunto de interesantes documentos relacionados con este asunto. Repartidos a lo largo de más de ciento ochenta años, y no obstante los huecos evidentes, estas fuentes permiten vislumbrar un panorama de larga duración sobre la religiosidad indígena de los habitantes de Xichú de Indios y San Luis de la Paz. Otro obstáculo implícito en este conjunto de fuentes es que la información de una parte de ellas, aunque interesante y muy útil, resulta un tanto escueta. Esto propicia un sentimiento de frustración en el investigador y en el lector, pues las fuentes limitan el rastreo de cada caso hasta sus últimas consecuencias; pero, por otro lado, esta situación también resulta susceptible de estudio y constituye un reto para la argumentación del que indaga.

Cuando era un estudiante de los últimos semestres de la licenciatura en historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, descubrí mi profundo interés por entender la manera en que los indios de México habían construido su peculiar forma de concebir y practicar la religión cristiana, y cómo esta religiosidad había sido fundamental en diferentes momentos de rebeldía indígena a lo largo de la historia de nuestro país. Fue entonces cuando decidí dedicar mi tesis de licenciatura al estudio de ese tema que me parecía apasionante. Buscando posibilidades de estudio, una mañana, Felipe Castro, mi maestro, me sugirió trabajar el caso de un indígena que había vivido en Sierra Gorda durante el siglo XVIII. Acepté la propuesta y mis inquietudes de estudiante encontraron respuesta y salida en la tesis que se desprendió de aquella experiencia.

Mi fascinación por la Sierra Gorda y las peculiares manifestaciones religiosas de su población indígena se inició al poco tiempo de haber comenzado la investigación que

concluyó en mi tesis de licenciatura. Al adentrarme en la historia de la región, y luego al emprender diversos viajes para recorrerla, esa fascinación creció y quedé atrapado en un mundo mágico y lleno de aventuras. Ese “nuevo mundo” me ofrecía un universo de posibilidades de estudio y vislumbraba una amplia gama de sugerentes hipótesis a comprobar. Fue por ello que decidí dedicar una nueva investigación que profundizara en el conocimiento de los complejos procesos de la religiosidad colonial en Sierra Gorda. Ese fue el origen de esta nueva tesis.

Varios son los problemas teóricos que aparecen a lo largo del trabajo, tal vez el de mayor presencia sea el de la aculturación. Este concepto es uno de los de mayor uso por antropólogos, etnólogos e historiadores dedicados a temas de grupos étnicos; tal vez por lo mismo es una de las ideas más debatidas en estos campos académicos. No es mi intención entablar aquí una discusión sobre el concepto de aculturación, y para ello remito al lector a la consulta de autores que sí se han ocupado del asunto.² Sin embargo, vale la pena retomar una de las definiciones clásicas del término: “La aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos que tienen culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o ambos grupos.”³ Muchas aristas se derivan de este problema, y los fenómenos aculturativos

² Vid. Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México (Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VI)*, Gobierno del Estado de Veracruz-INI-Universidad de Veracruz-FCE, 1992, 238 p. (Sección de Obras de Antropología); Edward H. Spicer, “Aculturación”, en David L. Sills (director), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 vol., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974: vol. 1, p. 33-38; José Luis Mirafuentes Galván, “Agustín Ascuhul, el profeta de Moctezuma. Milenarismo y aculturación en Sonora (Guaymas, 1737)”, en *Estudios de historia novohispana*, vol. 12, México, UNAM: IHH, 1992; Ignacio del Río, “Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación”, en Alain Breton, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoin, *Vingt Etudes sur le Mexique et le Guatemala. Réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse, Francia, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992: p. 369-377.

³ Robert Redfield, Ralph Linton y Melville J. Herskovitz, “Outline for the Study of Acculturation”, en *American Anthropologist*, New Series, 1935: p. 149-152: p. 149.

incluyen una amplísima gama de variantes, no obstante una constante es el contacto de culturas.⁴

Un problema relacionado con esta discusión es el de la dominación. Las posiciones oscilan entre los que plantean que en toda relación de aculturación hay una situación de dominio y los que plantean que esto no es indispensable. Aquí sólo apunto que para el caso de Sierra Gorda que se estudia en este trabajo encontramos una región en la que las posiciones de grupo dominado y dominador fueron ambiguas en determinados momentos, pues aunque formalmente los españoles tenían el control, en muchas ocasiones fueron los indios quienes terminaban imponiendo sus intereses a los españoles.

El asunto es que el concepto de aculturación que se maneja en la tesis se mueve dentro de una zona marginal y fronteriza en la que el control ejercido por los grupos dominantes muchas veces sólo fue nominal. Los amplios márgenes dentro de los que los indígenas del occidente de Sierra Gorda se movieron durante buena parte de la época colonial les permitió establecer una relación de “negociación informal” con los miembros de la “sociedad dominante”. Mi posición al respecto puede resumirse apuntando que el proceso de aculturación en que vivieron los habitantes de la porción oeste de la Sierra Gorda colonial implicó una posición de dominio nebulosa, pues en la práctica la posición de dominio real alternaba según las circunstancias. No olvidemos que algunas porciones de la Sierra Gorda se mantuvieron como “tierra de nadie” durante ciertas temporadas.

En mi texto también he echado mano del concepto de anomia. Derivado de la obra de Emile Durkheim, este término es uno de los más cuestionados en los ámbitos académicos de la sociología, la antropología y la historia. Por ello vale la pena que defina el sentido en

⁴ Vid. Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación...*: p. 11.

el que lo empleo. Entiendo por anomia una situación de inestabilidad y desintegración social, una circunstancia en la que una sociedad determinada sufre una profunda desestructuración por lo que se ve obligada a buscar alternativas de recomposición. En este sentido, la anomia sería resultado de un choque brutal, como una conquista militar, en consecuencia la anomia podría interpretarse como la pérdida de valores e identidad de una sociedad en crisis.⁵ Desde mi perspectiva la idea de anomia sería compatible, al menos en parte, con las etapas que vivieron los pueblos indígenas de México en los años inmediatamente posteriores a sus diferentes conquistas militares.

El primer capítulo busca introducir al lector en el ámbito de la Sierra Gorda. En él se describen las características geográficas predominantes en el accidentado territorio serragordano. Se establecen las bases para hablar de esta serranía como una región geográfica y como una región histórica. Se señala su condición de frontera cultural, de una comarca que se debatió entre el mundo mesoamericano y el aridoamericano antes de ser conquistado por los españoles. Termina llamando la atención sobre las múltiples influencias culturales y étnicas que hicieron de ella un complejo campo de aculturaciones.

El segundo capítulo se adentra en la historia de uno de los principales escenarios de esta historia: el pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios. Aquí se traza la evolución histórica de una población que fue el centro de la vida de la cara occidental de la Sierra Gorda en sus primeros tiempos. Este pueblo fue el punto de partida de los procesos de colonización y poblamiento de la región; sin embargo, andando el tiempo su protagonismo cedió paso ante la marginalidad que se enseñoreó por aquellas latitudes.

⁵ *Ibid.* Albert K. Cohen, "Comportamiento desviado", en Sills, *op. cit.*: vol. 2, p. 531-537; Talcott Parsons, "Emile Durheim", en Sills, *op. cit.*: vol. 4, p. 27-34; Marshall B. Clinard, *Las implicaciones teóricas de la*

El capítulo tres presenta la historia del pueblo de San Luis de la Paz, una población que gracias a su vinculación con los círculos mineros y a su cercanía con los circuitos comerciales del Bajío ocupó un papel intermedio entre la marginalidad del viejo Xichú de Indios y la activa vida económica del centro de la Nueva España. Los capítulos dos y tres conforman un bloque en el que se señalan las particularidades de la porción oeste de la Sierra Gorda, por ello los dos reciben la denominación de “Una región dentro de otra región”.

El capítulo cuatro relata acontecimientos en los que los naturales de Xichú y San Luis de la Paz manifestaron su especial forma de concebir y practicar la religión católica. En él se narran diferentes episodios en los que los actores fueron indígenas acusados de herejía, hechicería y otros delitos. Esta descripción abarca acontecimientos que arrancan desde 1617 y culminan en las postrimerías del siglo XVIII. Se trata de sucesos que retratan la evolución de la religiosidad indígena en el occidente de la Sierra Gorda a lo largo de los siglos XVII y XVIII.

Un tema que se aborda en diferentes secciones de los capítulos dos a cuatro es el de la labor evangelizadora de franciscanos en Xichú de Indios y jesuitas en San Luis de la Paz. En resumen, se presenta una serie de acontecimientos que marcan el camino del complejo proceso de formación de una religiosidad indígena que encontró su clímax en la segunda mitad del siglo XVIII.

El capítulo final retoma elementos de los capítulos precedentes para presentar un análisis del proceso. En primer lugar se identifican los elementos clave de esta historia, luego se trata de identificar su origen, y por último se busca explicar la forma en que las

distintas tradiciones culturales originales se amalgamaron en el arcoiris cultural y religioso de los habitantes del occidente de la Sierra Gorda en la época colonial. Dada la importancia de los cambios vividos por el imperio español durante el siglo XVIII, el examen de la religiosidad serragordana del oeste se concentra en la segunda mitad de ese siglo.

En síntesis, la tesis estudia el proceso de apropiación del cristianismo entre los otomíes y pames del occidente de la Sierra Gorda colonial. Se identifica la manera en que, luego de más de dos siglos de evangelización, el catolicismo fue interpretado por indígenas de una región marginal y de frontera cultural. Se evidencia cómo el débil control que las autoridades coloniales ejercieron en zonas de geografía abrupta, clima agreste y amenazadas por ataques chichimecas, influyó en la aculturación de una nueva población con gran dinamismo y capacidad de adaptación ante influencias culturales diversas. La autonomía con la que estos naturales vivieron hasta mediados del siglo XVIII permitió la construcción de una religiosidad que a pesar de ser considerada herética por el clero local persistió debido a la imposibilidad de reprimirla efectivamente. A mediados del siglo XVIII se impulsó una política de mayor control sobre la población de regiones marginales; entre otras medidas se promovió la secularización de misiones y la represión judicial. Entonces afloraron ritos en los que los indios entremezclaban tradiciones europeas, africanas, mesoamericanas y aridoamericanas. Estos fenómenos estaban ligados con movimientos anticlericales y antihispanos que buscaban defender la autonomía en la que los lugareños habían vivido tradicionalmente. El texto pretende contribuir a entender mejor la religiosidad indígena y popular en la colonia; es una reflexión crítica sobre los procesos de evangelización y aculturación en zonas marginales novohispanas; y además, desentraña la historia de una región poco conocida hasta hoy.

CAPÍTULO I

DE FRONTERA CHICHIMECA A SIERRA GORDA

1. LA SIERRA GORDA

La Sierra Gorda es un espacio que en apariencia ha sido poco trabajado por la historiografía mexicanista. Escasos son los ensayos históricos sobre la región -tal vez dos o tres- que han alcanzado cierta popularidad dentro del medio académico. Esto ha propiciado que aun dentro del contexto profesional de la historia, exista la idea más o menos generalizada de que los conocimientos sobre ella son muy pobres, casi inexistentes. Por lo general, cuando se hace alusión al tema, las referencias se centran en unas cuantas obras que a fuerza de ser citadas una y otra vez se han convertido en “clásicos”. Esta categoría se debe también a que fueron las primeras investigaciones sobre la historia de la zona realizadas dentro del ámbito académico. Además por su calidad de iniciadoras, son las que mayor difusión han alcanzado. Puede decirse que a pesar de tratarse de estudios sobre temas muy particulares, en realidad han sido los pilares sobre los que se han fincado las líneas generales que los trabajos sobre la región han seguido hasta hace muy poco tiempo.

Resulta interesante constatar que, contrario a lo que se piensa comúnmente, los estudios sobre la Sierra Gorda no son pocos: los primeros datan de mediados del siglo XIX. Como es fácil de imaginar casi siempre las diferencias son más notorias entre más años hay de distancia entre ellos. A pesar de que hay huecos importantes, la evolución de los

conocimientos sobre la zona se dibuja con claridad pues transita desde los autores que describen con asombro y suposiciones los vestigios históricos serranos, hasta los que han profesionalizado el trabajo a través de investigaciones sistemáticas y académicas a partir de diversas disciplinas. Como es natural las tendencias historiográficas predominantes en cada momento se traslucen a través de los escritos.

La presencia de la Sierra Gorda en la historiografía mexicanista no es escasa, son numerosos los autores que se han ocupado de ella como tema central o de forma tangencial o incidental. Si para la mayor parte de la comunidad las referencias a esta serranía se limitan a dos o tres textos es obvio que se debe a que son los que gozan del privilegio de una mayor difusión, o bien fueron pioneros. La mayoría ha hecho análisis de aspectos muy particulares y ha olvidado visualizar el problema en una perspectiva regional; quizá esto se deba a la falta de una regionalización consistente. Aún quedan problemas importantes no planteados o apenas esbozados, por ejemplo la necesidad de trazar una delimitación regional coherente con la evolución histórica nacional, o sea la definición de la Sierra Gorda como un problema histórico en sí mismo. La variada gama de líneas de estudio que hoy se realizan nos amplía considerablemente el espectro de conocimientos que sobre esta región había hace poco, pues de treinta años a la fecha los trabajos sobre la zona se han hecho más numerosos.

A pesar del amplio número de trabajos que se han ocupado de ella directa o indirectamente, la Sierra Gorda es una de las regiones menos conocidas en el ámbito académico de la historiografía mexicanista. Tal vez esto se deba a la poca claridad que sobre el concepto de Sierra Gorda existe en el medio (definición, límites, evolución histórica, etcétera.). Es posible que una de las causas de esta situación sea la amplia gama

de variantes que sobre el concepto de región se manejan en la historiografía sobre México.⁶ La compleja historia de esta zona y el consecuente desconocimiento en general que sobre la comarca se tuvo durante mucho tiempo, han hecho de la Sierra Gorda una región difícil de asir para el investigador.

Para explicar la ambigüedad del concepto regional de Sierra Gorda tal vez sea necesario considerar esos factores, además de algunos otros como la movilidad de la frontera. Como toda región, la Sierra Gorda es un concepto, lo que significa que como categoría mental se ha ido modificando y adaptando a las necesidades de sus inventores. Esto se traduce en que a lo largo del tiempo su idea ha sufrido cambios según ha cambiado la sociedad que la define. Es por eso que se puede afirmar que es un espacio construido a lo largo del tiempo y a partir de situaciones concretas. Definir el proceso de su facturación, modificación, perfeccionamiento y delimitación es uno de los propósitos de este capítulo.

Cada región es resultado de una serie de elementos comunes en un espacio y tiempo determinados. Aspectos geográficos, culturales, políticos, económicos, religiosos o de otra índole pueden ser, y han sido, utilizados para definir alguna región específica. Podemos pensar en el concepto de región en dos niveles: el primero es el práctico e inmediato, el que se va construyendo sobre la marcha y a partir de las necesidades cotidianas; el segundo es el elaborado desde el laboratorio de la academia, donde se fabrica una región para estudiarla, y se le elabora a partir de un problema o un conjunto de problemas específicos y particulares.

⁶ Dentro de la extensa bibliografía sobre el tema me remito tan sólo a dos obras cuyo objetivo es presentar un panorama general sobre este problema específico: Pedro Pérez Herrero (compilador), *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, México, UAM/Instituto de Investigaciones Históricas doctor José María Luis Mora, 1991 (Antologías universitarias. Nuevos enfoques en ciencias sociales); y también Carlos Martínez Assad, "Historia regional. Un aporte a la nueva historiografía", en *El historiador frente a la historia*, México, UNAM: IIH, 199: p. 121-129; así como Carlos Martínez Assad (coordinador),

En el ámbito académico, es el investigador quien define la región a partir de su objeto o punto de interés para estudio. Es importante señalar que la artificialidad de las delimitaciones regionales no invalida los conceptos, pues la liga o vinculación entre el nivel práctico o cotidiano y el académico, radica en que el segundo se nutre y trata de ser una expresión razonada del primero.

Es importante aclarar que aunque el objeto central de este trabajo no sea la historia regional propiamente, definir la región de estudio a partir de criterios pulcros es tarea necesaria e imprescindible. En otras palabras, para disertar sobre los procesos aculturativos y la religiosidad de los pueblos indígenas de la Sierra Gorda colonial, es indispensable arrancar desde bases firmes y concretas. Una de ellas es una clara delimitación regional, otra es la evolución histórica de la comarca.

Es por esta última razón, que los criterios empleados para lograr la necesaria definición deben funcionar como parámetros factibles de evaluación en un periodo de larga duración. Debido a la naturaleza de esta problemática, la división interna del capítulo incluye una sección en la que se establecen las características naturales del territorio; en la siguiente, se explican, *grosso modo*, las principales líneas de su evolución histórica en tiempos prehispánicos y coloniales; y en la tercera, a partir de la discusión de problemas seleccionados, se intenta alcanzar una caracterización geohistórica de la Sierra Gorda.

2. SIERRA GORDA: DEFINICIÓN GEOGRÁFICA

Aunque los acontecimientos históricos de los que se ocupa esta tesis se desarrollaron en la porción occidental de la Sierra Gorda, el asunto de su historia geográfica es compartido por toda la región. En su clásica obra *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*,⁷ Braudel ha hablado de la importancia que el medio geográfico puede llegar a jugar en la historia, y la Sierra Gorda es uno de esos casos. Es por esta razón que aquí se presenta un panorama general del territorio.

La Sierra Gorda es una brazo de la Sierra Madre Oriental y que se localiza aproximadamente entre los 99° y 100° de longitud oeste (meridiano) y los 20° 59' y 21° 45' de latitud norte (paralelo), lo que suma en total más de 6000 km. cuadrados. Se ubica en el extremo sureste de esta gran cadena montañosa y colinda con la Mesa Central al oeste y al sur con el eje neovolcánico.

Sin unidad política, en la actualidad el territorio de la Sierra Gorda se encuentra políticamente repartido en cuatro estados: el oeste de Hidalgo -municipios de Chapulhuacán, Pacula, PISAflores, Xacala y Zimapán; el norte de Querétaro -municipios de Amoles, Arroyo Seco, Jalpan, Landa de Matamoros, San Joaquín Ranas, Cadereyta, Peñamiller y Tolimán; el sur de San Luis Potosí -municipios de Aquismón, Lagunillas, Pedro Montoya, Río Verde, San Ciro de Acosta, Santa María del Río, Villa de Reyes y Xilitla; y el nororiente de Guanajuato -municipios de Arteaga, Atarjea, Doctor Mora, San José Iturbide, San Luis de la Paz, Santa Catarina, Tierra Blanca, Victoria y Xichú.

⁷ Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vol., trad. de Mario Monteforte Toledo, Vicente Simon y Wenceslao Roces, 2 ed., México, FCE, 1992.

Definir geográficamente esta serranía es un problema complicado de resolver, ya que sus límites se confunden con otras derivaciones de la Sierra Madre Oriental -como la Huasteca, la Sierra del Azafrán o la Sierra Alta por ejemplo. Sin embargo, hurgando en la historia geológica de estas montañas es posible encontrar algunos elementos que ayudan a delimitar su entorno natural.

El territorio de lo que se conoce hoy como Sierra Gorda y áreas circunvecinas emergió de las aguas hace 160 millones de años, luego, entre 140 y 155 millones de años, quedó sumergida de nuevo.⁸ Entre 65 y 40 millones de años, emergió definitivamente originando así las deformaciones, fracturas y fallas que hoy la caracterizan. Por último, hace entre 10 y 2 millones de años, que hubo múltiples erupciones volcánicas, en particular en la porción occidental lo que originó el tan particular aspecto que guarda hoy.

Este accidentado pasado geológico definió algunas de las características orográficas del territorio; entre las que se cuentan la formación de múltiples y profundas cavernas verticales (cuevas, sótanos, resumideros, fisuras, socavones, etcétera.). Este tipo de formaciones son realmente algo característico de la región, pues la Sociedad Mexicana de Exploraciones subterráneas ha localizado casi 500.⁹ Entre estas cavidades destacan como las más profundas los sótanos de Tilaco (649 m), de las Coyotas (581 m), y del Nogal (529 m).¹⁰ En contraste, con estos subterráneos las cumbres más elevadas de la serranía alcanzan más de 3000 msnm, destacando el cerro de la Calentura (3350 msnm) y el Pico del Zamorano (3300 msnm).

⁸ Fue durante este periodo en el que se empezaron a acumular una serie de sedimentos que luego serían las rocas de la formación trancas (calizas y lutitas). Estas rocas son las más antiguas que hoy en día se encuentran en la zona.

⁹ Carlos Lazcano Sahagún, *Las cavernas de la Sierra Gorda*, 2 vol., Querétaro, UAQ/Secretaría de Desarrollo Urbano y Ecología/Sociedad Mexicana de Exploraciones Subterráneas, 1986: vol. I, p. 19-20.

La distribución fluvial de la zona se caracteriza por angosturas y barrancos de gran profundidad; además la existencia de ríos por valles y planicies no es común. Entre las principales corrientes fluviales a los extremos de la región, y casi marcando sus límites, encontramos los ríos Moctezuma y Quetzalapa al oriente; el Santa María Acapulco al norte; y el Xichú al occidente. También la serranía es cruzada al interior por corrientes como el Extorax, el Escanela, el Concá, el Jalpan y el Santa María. Hay además, un interesante conjunto de ríos subterráneos que forman lagos bajo tierra e incluso cascadas de hasta 100 metros de caída libre. En la zona no existen lagos naturales de importancia, pero si hay depósitos artificiales de agua, como las presas en Jalpan, Qro., Victoria, Gto. y Zimapán, Hgo.

En las entrañas de los cerros serragordanos hay ricos yacimientos de minerales entre los que se cuentan los metálicos, como plata, cobre, antimonio, estaño, magnesio; y no metálicos, como ópalos, mármoles y cantera. Esta notable riqueza mineral ha sido uno de los principales protagonistas en la historia serragordana desde tiempos prehispánicos, y, por lo mismo, es otro importante elemento en torno a la definición geográfica de la región en cuestión.

La variedad de climas que presenta esta serranía es notable, y se debe fundamentalmente a sus grandes diferencias de altura que van desde los 800 msnm hasta más de 3000 msnm. Así, en las partes con altitudes menores a los 1000 msnm, en especial al interior de los cañones y los valles, predominan los climas: semiseco cálido, cálidos subhúmedos y semicálidos subhúmedos; entre los 800 y los 1500 msnm se encuentra el clima semicálido subhúmedo; en las partes con alturas mayores a 2000 msnm dominan

climas templados subhúmedos; y entre los 2800 y más de 3000 msnm hay climas templados subhúmedos pero más fríos que los anteriores. Estos contrastes se reflejan con nitidez al comparar las temperaturas extremas de la comarca, pues van desde los -6°C en invierno hasta los 41°C en verano.

Debido a su ubicación geográfica y a la gran variedad de altitudes, la Sierra Gorda se caracteriza por lo contrastante de sus paisajes. Su cara oriental mira de frente a la costa del Golfo de México, por lo que importantes masas de aire cálido-húmedo provenientes del océano chocan contra ella impidiendo así muchas veces su penetración al centro del territorio mexicano. Esto propicia los múltiples rostros del paisaje serragordano: el oriental que es cálido y húmedo, con un aspecto verde y en ocasiones de vegetación exuberante; el central que es frío y boscoso, cuya faz a menudo se cubre por densas neblinas; y el occidental que es cálido y semiseco, y donde predominan los tonos terrosos y la semi-desnudez de las montañas.

Esta amplitud de climas genera una rica variedad de vida silvestre, no obstante en la actualidad la explotación desmedida de esta biodiversidad ha provocado la casi extinción de parte de la fauna silvestre, entre los que se cuentan animales como el venado de cola blanca, el jabalí, el coyote, el puma, el tejón y el tigrillo, aunque aún es fácil encontrar conejos, ardillas, zorrillos, zorras, mapaches, comadrijas, serpientes -de cascabel y coralillo entre otras-, lagartijas e iguanas, además de varias especies de peces y aves, entre las que se cuentan palomas, tórtolas, huilotas, codornices y patos. Hay que resaltar la existencia de una notable variedad de animales que habitan las muchas cavernas de la región y que por sus características -algunos son ciegos y otros cuentan con miembros especiales para vivir en la cuevas- son difíciles de encontrar en otras regiones. Por lo que toca a los animales

domésticos, hoy en día existen rebaños de chivos y borregos, aunque en las partes bajas y en la zona oriental es común encontrar ganado vacuno.

Entre las especies arbóreas sucede lo mismo que con los animales, pero en las zonas altas aún es posible encontrar pino, cedro, oyamel, encino, capulincillo, roble, caoba, fresno, quirámbaro y madroño; en las partes bajas hay álamos, ahuehuetes y sauces; y en las zonas semisecas hay sávila, nopal, agaves, biznagas, peyote, garambullos, mezquites, huizachales y ocotillo entre otros. Por lo que toca a los productos frutícolas, hay manzanos, perales, duraznos y ciruelos en las partes altas; en las bajas y en las riberas de los ríos hay café, plátano y caña de azúcar, que se alternan con plantíos de cereales y pastizales. Debido a lo accidentado del terreno, las tierras destinadas al cultivo son pocas, lo que provoca que la producción agrícola de la región, principalmente maíz y frijol, sea muy modesta. Esta importante variedad de plantas y animales sitúa a la Sierra Gorda como una de las regiones con mayor biodiversidad dentro de México, lo que ha sido un factor determinante para la conformación de la “Reserva de la biosfera de Sierra Gorda”.¹¹

La geografía de la Sierra Gorda, ha sido un factor con personalidad propia. Tanto la abrupta orografía como los cambiantes climas y el paisaje en su conjunto dan a la región una faz individual que la distingue de otras serranías o de las cadenas montañosas circunvecinas, podría decirse que es su sello personal.

¹¹ Luis Alegre, “Buscan preservar riqueza ecológica”, en *Reforma*, domingo 6 de febrero de 2000, sección A (Nacional), p. 13.

3. SIERRA GORDA: DEFINICIÓN HISTÓRICA

A partir del principio de que la región está formada por un problema o un conjunto de problemas interrelacionados, y de que para definir a una región es necesario conceptualizarla como un sujeto de estudio dinámico -como el resultado de diferentes líneas o asuntos entrelazados en un espacio determinado-, es decir, como un ente vivo y en evolución. Parece que el recuento histórico no sólo se justifica sino que se presenta como algo necesario en la medida en que contribuye a esclarecer el problema central. Es en esta dirección en la que una breve revisión histórica de la Sierra Gorda cobra sentido, pues a través de la mirada del conjunto es posible vislumbrar las partes; y por medio de esta perspectiva general, es factible reconocer sus peculiaridades globales y específicas. Dicho de otra manera, al ver el todo es posible reconocer sus semejanzas y diferencias internas.

La frontera norte de Mesoamérica

En 1943¹² Paul Kirchhoff definió el concepto de Mesoamérica como una superárea cultural en que se desarrolló un alto nivel cultural, y en la que sus habitantes compartían un pasado histórico común pese a pertenecer a diferentes familias lingüísticas. Entre los elementos culturales comunes a los pueblos mesoamericanos se encuentra la práctica cotidiana de una agricultura de cultivo intensivo que utilizó una tecnología común que, entre otros elementos, empleaba canales, bastón plantador y a veces chinampas; para el sembradío se usaba la técnica de la roza; y entre los productos agrícolas más comunes se encontraban el maíz, frijol, calabaza, chile, etcétera. Otras características culturales eran la construcción de pirámides escalonadas como base de templos, la práctica del juego de pelota y otros muchos elementos más, entre los que destaca por su complejidad la existencia de lo que podría denominarse una religión común en lo básico. La línea que delimitaba el territorio mesoamericano al norte para el siglo XVI fue definida siguiendo el cauce de los ríos Pánuco, Moctezuma, Lerma y Santiago.

Los límites de esta gran superárea cultural estaban marcados por las diferencias culturales manifiestas con respecto a los pueblos que habitaban las regiones norte y sur. Entonces se reconocía con nitidez las diferencias entre la forma de vida que tenían los habitantes de la parte septentrional y los que poblaban la zona meridional del actual territorio mexicano.

¹² Paul Kirchhoff, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Acta Americana*, vol. 1, nº 1, México/Los Ángeles, Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, 1943: 92-107.

En forma paralela a la definición de Mesoamérica era evidente la necesidad de hacer una descripción cuidadosa de la extensa región que quedaba al norte de dicha zona. Así, en 1944¹³, un grupo de estudiosos se reunió en la “III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología” y se dieron a la tarea de definir las características culturales que privaban entre los habitantes de este territorio. Fue entonces que Paul Kirchhoff¹⁴, Wigberto Jiménez Moreno¹⁵ y otros investigadores sentarían las bases para la definición cultural de esa zona. El resultado de dicha reunión sería provechoso pues a partir de los trabajos ahí presentados y de las discusiones entabladas en esa ocasión, comenzaría a establecerse el concepto que acabaría por determinar el área que hoy denominamos Aridoamérica. Una extensa región semidesértica habitada por cazadores-recolectores que vivían en pequeños grupos, y que resultaron muy difíciles de someter para los conquistadores españoles.

Pronto surgieron problemas que propiciaron que los estudios sobre la región se hicieran más numerosos. El más importante fue el de los límites entre ambas zonas culturales. La necesidad de delimitar con precisión la frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica representaba un asunto que ameritaba investigaciones más detenidas. A ambos lados de la supuesta línea divisoria era posible reconocer rasgos culturales que acercaban a unos pueblos con otros. Además, ciertos hallazgos arqueológicos indicaban la necesidad de hacer una revisión sobre la cuestión de los límites; por lo tanto, cada vez resultaba más complicado hablar de una frontera rígida o estática.

¹³ *El norte de México y el sur de Estados Unidos. III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, 1944.

¹⁴ Paul Kirchhoff, “Los recolectores-cazadores del norte de México”, en *El norte de México y el sur...*: p. 133-144.

¹⁵ Wigberto Jiménez Moreno, “Tribus e idiomas del norte de México”, en *El norte de México y el sur...*: 121-133.

Nuevas investigaciones en los campos de la arqueología y la antropología del norte de México, propiciaron que en las décadas de 1960-1970 se plantearan nuevos enfoques sobre la frontera norte de Mesoamérica. Así, Pedro Armillas¹⁶ propuso que la frontera septentrional mesoamericana sufrió cambios a lo largo de los siglos. Según este autor entre los siglos III a.C. y XI d.C. una amplia faja del territorio al norte de la frontera antes descrita estuvo habitada por pobladores sedentarios agrícolas, los cuales desarrollaron culturas regionales y mantuvieron contactos entre sí y con sus vecinos del sur. El movimiento de la frontera hacia el sur obedeció, según Armillas, a cambios climáticos que obligaron a estos pobladores a replegarse a regiones meridionales.

A partir de estos planteamientos, Beatriz Braniff¹⁷ propuso el nombre de Mesoamérica Marginal o Periferia Norteña para dicha zona. Además planteaba una subdivisión de la misma: la nororiental y el Altiplano.

Por su parte, Enrique Nalda¹⁸ desechó la hipótesis de un abandono de la zona, pues con base en el análisis polínico concluyó que las condiciones ambientales presentadas entre el 500 a.C. y el 800 d.C. fueron más favorables que las actuales para la práctica del cultivo, y propuso que entre el 800 y el 1200 d.C. se observó un cambio en los patrones de asentamiento: la nucleación. Este autor plantea que hacia esos años se presentó una marcada preferencia por sitios inaccesibles y edificación de obras de defensa.

¹⁶ Pedro Armillas, "Condiciones ambientales y movimientos de los pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica", en *Homenaje a Fernando Márquez Miranda, historiador de América. Ofrenda de sus amigos y admiradores*, Madrid, Universidad de Madrid/Universidad de Sevilla, 1964: p. 62-64 (Publicaciones del Seminario de Estudios Americanistas y del Seminario de Antropología Americana).

¹⁷ Beatriz Braniff, "Secuencias arqueológicas en Guanajuato y la Cuenca de México: correlaciones", en *XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, 1966; "Arqueología del norte de México", en *Los pueblos y señoríos teocráticos*, México, SEP/INAH, 1975 (México: Panorama histórico y cultural, primera parte, vol. VII).

En fecha más reciente el propio Nalda ha elaborado una propuesta más refinada para atender el problema de la frontera norte de Mesoamérica para el siglo XVI:

Todos los vestigios arqueológicos y coloniales tienden a confirmar el hecho de que si acaso el concepto de frontera dura pudo aplicarse a la situación que operaba en el norte de Mesoamérica durante el siglo XVI, habría sido sólo en tramos muy cortos de la supuesta línea de demarcación y durante periodos breves y poco frecuentes. Lo que caracterizó mejor esta frontera (si es que puede llamársele así) fue, primero, su falta de definición espacial: más bien se trata de una banda, de mayor o menor anchura, que no deja de contraerse y expandirse. Segundo: la diversidad cultural, la fluidez y la tolerancia que contiene, todo lo cual constituye el marco ideal para la migración y el asentamiento temporal o definitivo de grupos externos, así como para el comercio¹⁹.

De esta manera el concepto de frontera para la zona norte de Mesoamérica cambia, pues deja de ser una línea rígida para convertirse en una franja con mucha movilidad, lo que nos obliga a transformar la idea de frontera misma:

¹⁸ Enrique Nalda, *Unidad de análisis San Juan del Río: trabajos arqueológicos preliminares*, México, INAH: ENAH, 1975 (Tesis de Maestría en Arqueología).

¹⁹ Enrique Nalda, "La frontera norte de Mesoamérica", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coordinadores), *Temas mesoamericanos*, México, INAH/CONACULTA, 1996 (Colección Obra Diversa): p. 276-277.

El concepto de confrontación que se asocia a ella debe cambiarse por uno de interpenetración, además de sustituir la idea de simpleza e inamovilidad con la que se ven sus relaciones, por otra que denote su gran complejidad y dinamismo.²⁰

Esta frontera debe ser vista como una franja de contacto, un espacio de ricos intercambios culturales en el que pueblos mesoamericanos y aridamericanos se entreveraron influyéndose mutuamente. “Esta frontera marcó la nueva franja de contacto entre los pueblos sedentarios replegados y los chichimecas recalcitrantes. En efecto, tras las marchas hacia el sur de los aldeanos marginales (por ejemplo los cazcanes), los nómadas guamares, guachichiles, y zacatecos, entre otros, no dudaron en ocupar los territorios deshabitados.”²¹

Así, la frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica debe ser vista como una zona de transición o de contacto más que como una línea divisoria rígida. Más que hablar de una frontera debemos pensar en una franja de transición, en realidad todo parece apuntar cada vez más a una concepción de una Mesoamérica más extensa y un norte menos “bárbaro”. La Sierra Gorda representa uno de los más ricos ejemplos de dicha zona transicional entre los pueblos agricultores y los cazadores-recolectores.

²⁰ *Ibidem*: p. 277.

²¹ Leonardo López Luján, *Nómadas y sedentarios. El pasado prehispánico de Zacatecas*, México, INAH, 1989 (Colección Regiones de México): p. 81.

La Sierra Gorda y Mesoamérica

La historia prehispánica es uno de los capítulos que aún falta conocer con mayor profundidad en la historia de la Sierra Gorda. No obstante, a raíz de los trabajos arqueológicos emprendidos en ella,²² es posible afirmar que al menos durante el primer milenio de nuestra era, y tal vez desde unos trescientos años antes del nacimiento de Cristo, esta región desempeñó un destacado papel en la vida del México antiguo.

A través de los restos arqueológicos se ha podido establecer ciertos rasgos que hacen de ella una región con personalidad propia. También es cierto que a través de los vestigios arqueológicos localizados es posible vislumbrar los contactos que indudablemente existieron entre los primitivos habitantes de esta serranía y los pobladores de las zonas circunvecinas entre las que destacan por su cercanía geográfica, económica y cultural, la Huasteca, Río Verde, el centro de Veracruz, el altiplano central y los dominios tarascos. Es en palabras de Dominique Michelet una región que -junto con Río Verde, SLP-, se encontraba:

²² Un buen recuento de las investigaciones arqueológicas realizadas en la Sierra Gorda se puede consultar en Margarita Velasco Mireles, "La arqueología en Querétaro"; y en Ana María Crespo, Luz María Flores y Carlos Castañeda, "La arqueología en Guanajuato"; ambos artículos buscan dar una visión de conjunto sobre la historia de la investigación arqueológica en sus respectivos estados y en ambos se aborda el tema con respecto a la Sierra Gorda, los dos artículos se incluyen como parte de la obra coordinada por Carlos García Mora, *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 13, coordinado por Mercedes Mejía Sánchez, *La antropología en el occidente, el Bajío, la Huasteca y el oriente de México*, México, INAH, 1988 (Colección Biblioteca del INAH).

[...] en la confluencia de tres corrientes de expansión; una llegada de la llanura costera del Veracruz central, la otra originaria de las cercanías de Pánuco y la última emanando del más grande centro de la Mesoamérica clásica, Teotihuacan[...] No es tan sorprendente en definitiva que se haya producido un encuentro de las tradiciones ‘expansionistas’ de la planicie costera del Golfo y del Altiplano central en las zonas de la Sierra Gorda y de la cuenca de Río Verde.²³

Por otro lado, se sabe que en el área existen importantes yacimientos minerales que hacen de la sierra un importante centro de explotación minera, con un gran potencial en oro, plata, mercurio, además de otros minerales y piedras como el mármol y el ópalo. Las investigaciones que sobre la explotación minera de la Sierra Gorda en la época prehispánica se han efectuado han determinado que la explotación de dichos yacimientos fue prolongada e intensiva.²⁴ La base de estas afirmaciones son el amplio número de socavones, la importante profundidad de muchos de ellos y, sobre todo, el tipo de restos materiales y humanos asociados a ellos (fundamentalmente restos cerámicos, líticos y óseos).

Las fechas de carbono 14 confirman una antigüedad que ubica a las minas en el periodo clásico y epiclásico de Mesoamérica. Sin embargo, José Luis Franco²⁵ señala que las minas debieron estar activas durante más de mil años, pues él afirma identificar algunos restos cerámicos como “olmecoides” ubicándolos alrededor del siglo III a.C., y en contraste señala que también fue localizada una ofrenda de figurillas de molde del siglo X d.C., todo

²³ Dominique Michelet, *Río Verde, San Luis Potosí*, trad. de Bernardo Noyola Pintor, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí/Lascasiana/CEMCA, 1996: p. 65.

²⁴ *Ibid.*, José Luis Franco y Adolfo Langenscheidt, *et al.*, *Minería prehispánica en la Sierra de Querétaro*, México, Secretaría del Patrimonio Nacional, 1970; y Adolfo Langenscheidt, *Historia mínima de la minería en la Sierra Gorda*, Windsor/México, Rolston/Bain, 1988.

esto pasando por cerámica de tipo teotihuacano. Esto implicaría que la explotación minera de la Sierra Gorda estuvo activa desde el siglo III a.C. hasta el siglo X d.C.

Tal vez el principal producto mineral de la Sierra Gorda en la época prehispánica fue el cinabrio (sulfuro de mercurio), materia prima fundamental para la práctica de múltiples ritos funerarios en Mesoamérica. La importancia de esta comarca como uno de los principales centros de producción y exportación de este material es segura. Al parecer este factor debió ser el principal atractivo de la región para el resto de Mesoamérica.

Otro factor que le debió dar relieve a la zona durante la época prehispánica, en especial durante los periodos clásico y epiclásico, fue su importante posición estratégica. Al ser frontera en la que convergían las influencias culturales del altiplano y de la Huasteca se convirtió en un área de circulación comercial y de viajeros entre la región del centro y el norte de la costa del Golfo por un lado, y por otro, una zona de paso obligado entre la Huasteca y las regiones del Bajío y el Occidente. Por ello, y no obstante el difícil tránsito por sus cimas, su participación en las rutas de intercambio mesoamericanas fue destacada. Este es otro de los aspectos en los que la arqueología aún nos podrá dar respuestas futuras.

Es probable que la presencia de los importantes centros de arquitectura monumental que se encuentran en la zona de San Joaquín (Ranas y Toluquilla), y otros más, deban su existencia a la explotación de las minas y al comercio de sus productos, así como a la importancia geoestratégica de la región. Por desgracia la arqueología aún no nos ha dado contestación concluyente. De la solución que se dé a estos puntos dependerá la confirmación o desecho de la hipótesis de que la Sierra Gorda formó parte de Mesoamérica

²⁵ *Ibidem*: p. 49.

durante un largo periodo (del preclásico al epiclásico), y que al momento del contacto con los españoles aún guardaba influencia de este pasado en varias de sus partes.

Antes de considerar el desarrollo de una cultura con características particulares en la Sierra Gorda es necesario reparar en varios puntos. En primer lugar reflexionar sobre la posibilidad de que en la zona se produjese una cantidad suficiente de alimentos para satisfacer las necesidades de una sociedad con una población y un grado de complejidad suficientes para ser autosuficientes y escapar al control de las poderosas ciudades de las áreas vecinas (por ejemplo Teotihuacan, y luego Tajín y Tula). Por otro lado, evaluar con cuidado el papel que desempeñó el comercio, pues con seguridad los intereses de las grandes ciudades (consumidoras potenciales del cinabrio) fueron claves para el crecimiento de los centros poblacionales de la Sierra Gorda. Cabe mencionar que en la zona se ha localizado abundante cerámica de tipo teotihuacano y tolteca particularmente en las zonas mineras, en tanto que en los centros ceremoniales monumentales (en particular las zonas arqueológicas de Ranas, Toluquilla y el Quirambal) hay influencias arquitectónicas tanto del altiplano como de la costa del Golfo, y se han encontrado restos de yugos al estilo de las culturas del centro de Veracruz.

Otro aspecto que requiere de atención es la presencia de abundante pintura rupestre y petroglifos en la Sierra Gorda. Aún es posible ver restos de pintura rupestre en los abrigos rocosos, en cuevas y a veces al pie de la carretera. No obstante su abundancia, la pintura rupestre de la región todavía espera ser objeto de un estudio sistemático. Hasta hoy el único intento en este sentido es el de la elaboración de un *Atlas de pintura rupestre en el estado*

de Guanajuato,²⁶ cuyos objetivos eran localizar sitios con pintura rupestre o petroglifos para registrarlos. Por desgracia, este proyecto no reportó resultados en su primera etapa. En un segundo momento fue conducido por Ana María Crespo, quien le dio un enfoque diferente pues encuadró muchas de estas manifestaciones artísticas dentro de una larga tradición regional de pintura rupestre.

Cabe resaltar la importancia que un estudio a profundidad de estas manifestaciones pictóricas y/o escultóricas podría alcanzar. Entre los grupos de la Sierra Gorda, en especial la parte del semidesierto, no es común encontrar figuras de ídolos o esculturas de deidades, y tampoco se conoce la existencia de códices procedentes de la zona. Las manifestaciones pictóricas entre los grupos que poblaban la serranía al momento de la conquista son prácticamente inexistentes, de ahí el valor que las pocas existentes tienen. Es posible que la pintura rupestre esté asociada o relacionada con creencias o prácticas mágico-religiosas de los indígenas que ocuparon este territorio. Muy poco se sabe al respecto.

La relación de la Sierra Gorda con Mesoamérica es interesante, pues debido a su posición geográfica, y a sus recursos minerales se convirtió en un importante polo de interés para diferentes pueblos. A lo largo del tiempo, la influencia que éstos ejercieron sobre la serranía fue evidente. Se puede decir que la región desempeñó un rol estratégico dentro de las “relaciones internacionales” mesoamericanas, en especial en el periodo clásico. La tradición mesoamericana en la comarca se mantuvo por siglos, y aún cuando los “chichimecas” se adueñaron de la mayor parte de su territorio; a pesar de ello la tradición se mantuvo e incrementó a consecuencia de la penetración española.

²⁶ Gloria Blancas Tome, *Proyecto atlas de arte rupestre del estado de Guanajuato. Pintura rupestre y/o petroglifos*, México, INAH/Archivo Centro Regional Guanajuato, 1979.

La Sierra Gorda y Aridoamérica

La Sierra Gorda es un territorio en donde las tradiciones mesoamericanas y aridoamericanas se entrelazan y superponen, es una zona que durante largos periodos fue una frontera en la que los portadores de estas dos formas de vida entraron en contacto y con certeza también en conflicto. Gracias a los vestigios arqueológicos se sabe que en la comarca habitaron pueblos de raigambre mesoamericana, sin que exista la certeza de que alguno de ellos la haya dominado en su totalidad, tampoco existe información suficiente como para afirmar la existencia de un señorío que controlara la mayor parte del territorio. Resulta más factible pensar que durante la época prehispánica la Sierra Gorda se mantuvo bajo el control parcial de diferentes grupos y en diferentes momentos; es decir, nunca conformó un espacio unificado bajo un mismo control político y su pertenencia mesoamericana fue tan fluctuante como los vaivenes históricos de Mesoamérica.

Por otro lado, para el momento del arribo de los conquistadores hispanos, la región se encontraba habitada por grupos “chichimecas”; es decir, la mayor parte del territorio de la Sierra Gorda había caído bajo el dominio de pueblos con una tradición aridoamericana. Es interesante percatarse que para los cronistas coloniales uno de las principales características de la región es precisamente el estar habitada por estos pueblos; este es un factor neurálgico en la construcción del concepto de la Sierra Gorda como región. ¿Cuándo y cómo se dio este cambio? ¿Qué significó la presencia aridamericana para la historia de la región? En esta sección se busca abordar estas preguntas y algunas cuestiones conexas.

Sobre la identidad de los antiguos constructores de los importantes centros de Ranas y Toluquilla aún existen sólo teorías. No obstante, los indicios arqueológicos apuntan a una mutación demográfica a comienzos del periodo postclásico mesoamericano.²⁷ Al parecer, en aquel entonces las minas dejaron de ser explotadas y los centros de concentración poblacional experimentaron una importante disminución demográfica. Con ello, el paisaje humano cambió para ser ocupado por pueblos aridamericanos, a menudo cazadores-recolectores, que poco a poco se adueñaron de la región. Dicho cambio presupone una baja en la densidad demográfica de la zona así como una disminución en las actividades comerciales, constructivas, mineras y de casi toda índole. Con esta situación el territorio de la Sierra Gorda quedó en manos de grupos a los que los mexicas llamaron genéricamente chichimecas.²⁸ A partir de este momento, probablemente cerca del año 1200, la geografía humana de la Sierra Gorda experimentó una transformación que se mantuvo hasta el momento en que la penetración española volvió a alterarla.²⁹

El arribo de los pueblos aridamericanos a la Sierra Gorda, sin duda significó una transformación de la región en más de un sentido. Tal vez uno de los más significativos fue el de los patrones de asentamiento, y las formas de vida. Se pasó de las concentraciones

²⁷ Margarita Velasco Mirelles, "El norte de Mesoamérica: la Sierra Gorda", en Federica Sodi Miranda (coordinadora), *Mesoamérica y norte de México. Siglo IX-XII. Seminario de arqueología "Wigberto Jiménez Moreno"*, 2 vol., México, INAH: Museo Nacional de Antropología, 1990: vol. 2, p. 459-466.

²⁸ El significado del término *chichimeca* ha sido muy discutido, sin embargo, una de las definiciones clásicas fue dada por Gonzalo de las Casas, quien dice que: *Este nombre Chichimecas es genérico, puesto por los mexicanos en ignominia de todos los indios que andan vagos, sin tener casa ni sementera. Se podrian comparar con los árabes. Es compuesto de chichi, que quiere decir perro y mecatl, cuerda o soga, como si dijese Perro que trae la soga rastrando.* [Gonzalo de las Casas, *La guerra de los chichimecas*, México, Vargas Rea, 1944: p. 21].

²⁹ Varios son los momentos en que la colonización hispana alteró la composición demográfica de la Sierra Gorda, aunque tal vez los dos momentos más importantes en este sentido, según se verá más adelante, fueron: la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII, con las primeras entradas de misioneros mendicantes y colonos estancieros; y los mediados del siglo XVIII con la actividad misionera y congregacional de los

demográficas en pueblos o pequeños núcleos urbanos (recintos ceremoniales-mineros-militares-comerciales) a una población dispersa o en grupos formando pequeñas bandas por temporadas.³⁰ No hay que olvidar que estos grupos se adaptan a las condiciones geográficas de la forma más conveniente para ellos, son grandes conocedores de las variantes ambientales e incluso son capaces de “rastrear” los cambios ambientales para adaptarse mejor a ellos.³¹ Esto les permite, aún habitando una zona en la que no abundan los recursos alimenticios, agruparse en eventuales conjuntos de mayores dimensiones, e incluso organizar el territorio por áreas de explotación e influencia en las que la convivencia entre diferentes pueblos es factible por medio de acuerdos sobre “territorialidad” y también sobre “propiedad de la tierra”.³²

Colegios de Propaganda Fide y las campañas militares de conquista y exterminio comandadas por José de Escandón.

³⁰ Las bandas son pequeños grupos sociales de individuos afines, compuestos habitualmente por menos de cien personas; se caracterizan por su igualitarismo, y carecen de jefes y de cualquier otra estructura de autoridad formal. Las relaciones entre las bandas también son informales; los individuos mantienen lazos sociales y de parentesco con miembros de otras bandas, pero las bandas mismas no están organizadas colectivamente por medio de instituciones formales económicas o políticas. *Vid.* Elizabeth Casdan, “Cazadores y recolectores: el comportamiento económico en las bandas”, en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, México, CONACULTA/Alianza, 1990 (Los noventa), p. 43-78: p. 44.

³¹ *Ibidem*: p.59.

³² Existe una polémica en torno de los conceptos de “territorialidad” o “tenencia” de la tierra”. Yo los empleo aquí en el sentido de que un territorio explotado por varios grupos nómadas puede tener una importante gama de posibilidades en cuanto al control que sobre él se ejerce. Así, el término “territorialidad” hace alusión a un concepto derivado de investigaciones “zoológicas” aplicadas al campo antropológico, el cual se emplea cuando se considera que a las bandas lo que les preocupa es obtener su sustento de ese territorio. El concepto de “tenencia de la tierra” funciona en términos económicos en la medida en que las bandas se preocupan por proteger sus fronteras y excluir a los extraños. Las diferencias entre uno y otro caso están ligadas a la abundancia o escasez de recursos, pues en este tipo de grupos humanos en la medida en que los lugares poseen abundancia de recursos los límites territoriales son menos explícitos, y en los sitios donde escasean la competencia es mayor, por lo que los límites espaciales se acentúan. *Ibidem*: p. 68-71.

Entre los aridamericanos las habitaciones eran sencillas, casi siempre se restringían a aprovechar los refugios naturales como cuevas y abrigos rocosos. aunque en ciertas ocasiones podían hacer cabañas sencillas elaboradas con troncos ligeros y delgados, ramas y hojas de palma; incluso podían reforzar los troncos con piedras o colocar rocas en torno de la choza para evitar que fuera derribada por las ventiscas.³³ En sus viviendas poseían una cultura material hasta cierto punto rudimentaria; sin embargo, era infaltable el hogar o fogón que constituía el centro en torno del cual se cocían los alimentos y se obtenía calor durante las noches.

La modesta cultura material de estos grupos se reducía a algunos textiles de fibra de yuca, morrales de red, costales y algunas sandalias; objetos de madera como el *átlatl* o bastón propulsor, arcos, flechas, instrumentos para cavar, atizadores, palos con hogares o barrenos -necesarios para obtener fuego por frotación-, mangos para cuchillos, armazones para bolsas, palos de telar, etcétera.; astas de venado, útiles como lanzas y para los trabajos en cestería; calabazos y guajes para almacenar, transportar y beber agua; objetos de piedra como raspadores de mano, cuchillos y puntas de proyectil, morteros y manos para morteros; púas de agaves como agujas; y diversos objetos de cestería como petates, cestos y canastos.³⁴

³³ Jesús Náñez, "Aridamérica y Oasisamérica", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coordinadores), *Historia antigua de México*, 3 vol., México, UAM: IIA/CONACULTA/INAH/Miguel Ángel Porrúa, 1994, Vol. I. *El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, p. 75-92: P. 76-77.

³⁴ *Ibid.*; p. 82-83.

A pesar de que desde el periodo posclásico la mayor parte del territorio serragordano quedó en manos de pueblos aridamericanos, la presencia de la tradición mesoamericana, aunque disminuida, se mantuvo. Sobre este particular se debe marcar la presencia de pueblos de tradición mesoamericana en especial otomíes, quienes habitaban en inmediaciones de la sierra (como por ejemplo Tolimán, Qro.);³⁵ mexicas quienes tenían un señorío en Oxitipa, SLP;³⁶ y algunas fuentes incluso mencionan a los tarascos, en partes como Xichú (hoy Victoria, Gto.).³⁷

Todas las fuentes documentales de la época novohispana para la Sierra Gorda conocidas hasta hoy, mencionan la existencia de varios grupos humanos compartiendo ese territorio.³⁸ En general, la documentación coincide en señalar que dicha serranía fue un territorio dominado por varios grupos de “chichimecas”, en especial de ximpeces, pames y jonaces, además también se hace mención de guachichiles y amues.³⁹

³⁵ Vid. Chemín Bässler, Heidi, *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán. Ya t'ulo Nijō dega södi ñuhu ya mengu Nxemgg*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro/CONACULTA/Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Querétaro/Fondo Editorial de Querétaro, 1993 (Colección Documentos: 15).

³⁶ Robert H. Barlow, “Las provincias septentrionales del Imperio de los Mexicanos”, en *El norte de México...*: p. 119-121.

³⁷ Beaumont, Crónica de la provincia de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán, 3 v., México, AGN, 1932: v. 1.

³⁸ La fuente colonial más importante para este tema, no obstante haber sido escrita durante el siglo XVIII es Gerónimo Labra, “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, UAQ, 1984 (Temas de Investigación: 4). Otra fuente interesante, en particular para el conocimiento del pueblo pame es el de fray José Guadalupe Soriano, “Prologo 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 Teotlalpan, 1978, nums. 10, 11 y 12).

³⁹ Los amues son un grupo del que se sabe muy poco algunas fuentes los mencionan en especial para referirse al pueblo de “Xichú de los Amues”, o lo que es lo mismo “San Francisco de Xichú de los Españoles”. Es posible que el término amues sea una deformación de pames o pamues.

A pesar de ser llamados genéricamente "chichimecas" las diferencias culturales entre las tres principales etnias que habitaron la región en esta época -pames, jonaces, ximpeces- llegaron a ser notables. En este caso, el contraste más evidente se dio entre pames y jonaces. Es importante hacer notar que algunos de estos grupos "chichimecas" que habitaban la Sierra Gorda no vivían exclusivamente de la caza-recolección, se sabe que al menos uno de ellos, los pames, conocieron y practicaron una agricultura rudimentaria y estacional. Estas diferencias pueden deberse, entre otras razones, al contacto que cada uno de los grupos sostuvo con sus vecinos mesoamericanos. Sabemos que los pames tuvieron importantes influencias sureñas como la práctica de una incipiente agricultura de temporal,⁴⁰ en tanto que los jonaces eran un pueblo nómada típicamente aridoamericano que vivía fundamentalmente de la caza-recolección.

⁴⁰ Paul Kirchhoff ha señalado las peculiaridades del pueblo pame dentro del complejo cultural de los habitantes del territorio al norte de Mesoamérica, tanto así que al caracterizar esta superárea cultural optó por establecer una subárea pame: "Los datos que nos obligan a crear una *subárea "Pame"* se refieren precisamente, casi en su totalidad, a ideas y costumbres religiosas que parecen ser parte de un complejo agrario mesoamericano: ídolos, entre ellos el de la madre del sol; ofrendas de papel; ceremonias de siembra y cosecha, en las cuales el sacerdote rocía la milpa con sangre sacada de su pantorrilla, templos en la cima de los cerros, con escaleras para subir a ellos, y vigilarlos por sacerdotes; sepulcros de principales cerca del templo". Kirchhoff, "Los recolectores-cazadores del norte de México", en *El norte de México...*: p.: 133-144. La división que Kirchhoff establece se fundamenta en los datos obtenidos de la obra de fray Juan Guadalupe Soriano, *op. cit.*

4. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA REGIÓN COLONIAL

A juzgar por la información de las fuentes coloniales que intentan dar una visión del conjunto y no sólo de un aspecto específico -me refiero fundamentalmente a la obra de los cronistas-, el elemento constante al hacer referencia a la Sierra Gorda es la población indígena. De estas fuentes se desprende una preocupación permanente por la presencia en ese territorio de un conjunto de naciones indígenas que se mantienen a medio evangelizar, cuando no apóstatas o de plano en la insumisión. Así, según la mayoría de las fuentes coloniales, el problema central que define a la Sierra Gorda como una región, es decir, como una unidad, es el de su población. El elemento común, es la insumisión y apostasía indígena, lo que llevó al franciscano fray Francisco Palou, a definir a la Sierra Gorda como "un manchón de gentilidad".⁴¹

Este es justamente el asunto central que marcó la historia de la Sierra Gorda a lo largo de la época colonial. Y no le faltaba razón al definirla así, ya que aún para el siglo XVIII el territorio serragordano se encontraba mal comunicado y relativamente aislado del resto de la colonia; era un espacio que se mantenía semi-despoblado y en el que sus principales poblaciones se encontraban hacia las orillas. Estos poblados formaban un cinturón que demarcaba la región semicolonizada; siguiendo la dirección de las manecillas del reloj estas poblaciones eran: Cadereyta, San Luis de la Paz, Xichú de Indios, Río Verde, Valles, Xilitla

⁴¹ Francisco Palóu fue un fraile del Colegio Apostólico de Propaganda Fide que a mediados del siglo XVIII formó parte del equipo de misioneros, entre los que se encontraba fray Junípero Serra, que tuvieron como difícil misión evangelizar y reducir a la vida en policía a los pames de la zona de Jalpan, quienes durante décadas se habían resistido a los esfuerzos misioneros de agustinos y franciscanos. Francisco Palóu, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre Fray Junípero Serra y de las misiones que fundó*

y Zimapán. Desde estos sitios la conquista espiritual y militar de la serranía se organizó en repetidas ocasiones y a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Es interesante destacar el proceso a través del cual la Sierra Gorda se constituyó como región. Los documentos más antiguos en los que se empieza a hablar de ella como un ente por sí mismo datan de la segunda mitad del siglo XVI, así tenemos que en 1576, un juez de Zimapán, se refiere a ella en estos términos:

[...] cerca de estas minas de Tulimán pasa un río caudal, entre ellas y un cerro que llaman el *cerro gordo*; el cual dicho *cerro gordo* está poblado de gente de guerra chichimeca, y como tierra no segura no se pasa a ella.⁴²

La notabilidad de esta cita se acrecienta cuando la comparamos con un texto que data del siglo XVIII, y que se debe a la pluma de Palóu: “Esté paraje sumamente áspero [...] en cuyas breñas vivían los indios de la nación pame, todavía en su gentilidad, no obstante hallarse cercado todo de pueblos cristianos.”⁴³

Es de sumo interés percibir que aunque casi 200 años separan a ambos redactores la definición sobre la región guarda un parecido asombroso, y la idea de aislamiento se acentúa en el texto del siglo XVIII cuando su autor nos habla del “cerco” de poblaciones cristianas.

El término “Cerro Gordo” también aparece en un par de documentos que, a pesar de que datan de principios del siglo XVIII, pretenden ser copia de otros escritos durante el siglo XVI. Lo interesante de esto es que ambos hacen referencia al “Cerro Gordo” como

en la California septentrional, y nuevos establecimientos en Monterrey, 4 ed., México, Porrúa, 1990 (Sepan cuantos ...: 143)

⁴² Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España. Segunda serie: geografía y estadística*, 7 vol., Madrid, 1905-1906: vol. 6, p. 2.

⁴³ *Ibidem*.

una región habitada por indios insumisos. El primero tiene fecha de 1702. Se trata de la relación de méritos y servicios del indio otomí don Pedro Martín del Toro, en el cual se narra cómo este personaje anduvo pacificando y poblando la región circundante a la ciudad de Querétaro, y en un momento dado menciona que: “Prosiguieron y nombraron el puesto que llaman en la lengua othomit *Anthettatt%h%*”⁴⁴ que se interpreta *Zerro Redondo* [...]”⁴⁵. El término “Zerro Redondo” bien puede ser interpretado como “Cerro Gordo”. Páginas adelante, en este mismo texto, se emplea las palabras “Zerro Gordo”, para hacer referencia a una de las partes pacificadas por el cacique del Toro.⁴⁶

El otro documento indígena al que he hecho referencia es una copia de la “*Relación de Nicolás de San Luis Montañez*” que fray Pablo Beaumont incluyó en su historia de la Provincia franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán. Al narrar la “milagrosa” aparición de Santiago, Francisco y la Virgen en el campo de batalla durante la imaginaria conquista de Querétaro, el autor indígena del documento original hizo referencia a la Sierra Gorda como un lugar de donde provenían los indios chichimecos insumisos:

⁴⁴ Esta palabra otomí incluye un signo de un alfabeto ampliado, que en este caso he substituido por el símbolo %. Para ello he seguido a Manuel Alvarado Guichard, quien le atribuye el sonido de una vocal “media; central; redondeada”, *vid* Manuel Alvarado Guichard, *El códice de Huichapan I. Relato otomí del México prehispánico y colonial*, México, INAH, 1976. También *vid* David Wright, *Conquistadores otomies en la guerra chichimeca*, Querétaro, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988 (Documentos de Querétaro: 6): p. 24-25.

⁴⁵ AGN: *Tierras*, vol. 1783, exp. 1, fs. 26-32: f. 27 v. Además *vid*. Wright, *Conquistadores...*: p. 45.

⁴⁶ Wright, *Conquistadores...*: p. 51.

El domingo por la mañana, antes de salir el sol, empezamos a hacer la guerra, que fue el día del señor Santiago, y también se apareció el señor Santiago Apóstol en la guerra, y el señor san Francisco y la Virgen Santísima; fue Dios servido, salimos con bien, no peligró ningún católico, sólo se quedaron los católicos muy maltratados y ensangrentados, todos llenos de sangre, y en las caras no se conocían cuales eran los chichimecos, porque también los bárbaros quedaron lo mismo, ensangrentados, y quedaron muy fatigados y desmayados, dos capitanes chichimecos, llamados *don Lobo* y *don Coyote*; estos dos capitanes quedaron siempre muy enojados, y nunca pudimos conquistarlos; todavía andaban tirando piedras con hondas, y decían que iban a traer más gente que tenían en el *Cerro Gordo* en Media Luna[...]⁴⁷

Por otro lado, también debe hacerse mención de que el termino “Cerro Gordo” continuó empleándose en múltiples documentos para definir a la región a lo largo del siglo XVII⁴⁸ e incluso del XVIII. Para la época, esta expresión no denotaba en sí un cerro o montaña, más bien hacía referencia a una serranía o cadena montañosa. No es de extrañar que el nombre de “Cerro Gordo” se continuara empleando junto al más moderno de “Sierra

⁴⁷ “Copia de la relación original del cacique don Nicolás de San Luis”, en Beaumont, *op. cit.*: vol. 3, p. 106.

⁴⁸ Un ejemplo de esto es el “Testimonio sobre la presencia franciscana en Cadereyta desde 1640 y su apostolado en la región de la Sierra Gorda”, BNM de México, *Archivo franciscano*, año de 1688, caja 45, no. 1038, f. 3-5. Este documento dice: “En la villa de Cadereyta, en cuatro días del mes de septiembre de mil y seiscientos y ochenta y ocho años, yo don Alejandro Mathias de Urrutia, alcalde mayor y capitán a guerra de dicha villa y minas de Escanela y fronteras de los indios chichimecos del *Sero* [*sic*] *Gordo*”. Otro documento más tardío y, por cierto, de gran relevancia para la vida de la región, es la Real Cédula del 7 de mayo de 1686, que dice: “En mi Consejo Real de la Indias se tiene noticia que en *Cerro Gordo*, Minas de Zimapán, distante veinticuatro o veintiséis leguas de esa Ciudad de México, las naciones de estos indios gentiles se continúan sin interpolación hasta el Estrecho de Amán [*sic*] por el Mar del Sur, sin que ahora por esta parte (que es la más cercana a la ciudad) se haya tratado de su reducción...”, AGN, *Reales Cédulas originales*, vol. 21, no. 15, f. 36.

Gorda” durante las primeras décadas del siglo XVII,⁴⁹ y que finalmente fuera substituido por él durante el siglo XVIII.

Al parecer, desde el siglo XVI, ya se empezaba a denominar a la región a partir del nombre de un cerro. Sin embargo, un documento del siglo XVIII, firmado por los capitanes don Gerónimo de Labra, “protector de indios” y don Juan Bartolomé de Labra no deja lugar a dudas:

[...] para proceder a la inscripción de la Sierra Gorda [...] y particularmente la distancia que han ocupado y ocupan los indios chichimecos de la nación jonaz; y para mayor claridad de su inteligencia, tomamos por punto céntrico el Cerro Gordo⁵⁰ así por estar casi en la medianía de toda la circunferencia en que se mantienen dichos indios[...] El dicho Cerro Gordo tiene su frente al oriente respecto del real de Zimapán y a distancia de seis leguas poco más o menos de su situación y está a la otra banda del río Grande que llaman del desagüe, y los parajes que se hallan en esta banda viniendo de dicho real son [Tolimán, Santa María, Pacula, Puerto el Aire, Xhachá, haciendas del Salitre y la Sabina, Taxquillo, vados de Oquintzá y Tapixquez, paraje de Tiembra

⁴⁹ Ejemplos de ello pueden ser los siguientes documentos, en los que se emplea el término “Sierra Gorda” para referirse a la región señalada: AGN, *Tierras*, vol. 2717, exp. 12, 21 fs., años de 1617-1618, “Traslado de las diligencias seguidas sobre la merced de dos caballerías de tierra en términos del pago que llaman la Sierra Gorda y agua de Arce, de esta jurisdicción [de Tecozautla], pedida por Cristóbal de la Bárcena, alcalde de Tecozautla”; además, AGN, *Tierras*, vol. 2739, exp. 6, 20 fs., año de 1617, “Rafael Pérez, capitán del pueblo de Santiago Tecozautla, provincia de Jilotepec, pide se le haga merced de un sitio de estancia para ganado menor en el pago que llaman el agua de don Alonso, al pie de la Sierra Gorda, en las minas de Zimapán”. Aunque un poco más tardíos, otros documentos que apuntan lo mismo son: AGN, *Reales Cédulas duplicadas*, vol. 11, exp. 406, f. 301v, 17 de junio de 1636, “Informe del padre fr. Juan de Sanabria de la orden de San Francisco, guardián de Huichiapa sobre la ropa que deben usar los indios chichimecas de Sierra Gorda que trabajan en las acequias”; también están los casos de AGN, *Indios*, vol. 11, exp. 64, f. 47v., 3 de diciembre de 1638. “A la justicia del partido de Sierra Gorda para que ampare a los naturales en sus tierras y no consienta que los españoles ni persona alguna inquiete”.

Tierra, Puerto de la Desgracia, Maconí, las Adjuntas, Ocotitlán, vado de Moctezuma, Toluquilla, Ranas, San Juan Tetla, Xichú de Españoles, Xichú de Indios, el Doctor, San José y la Nopalera]

Por manera que todos los referidos parajes son los que hemos conocido por más principales de la habitación de los dichos chichimecos jonaces, cuyo ámbito comprenderá la distancia de norte a sur treinta y cinco leguas poco más o menos esto es desde el referido vado de Moctezuma hasta los cuatro mencionados de Texquedo, Oquintza, Tapixques y Salitreros; y de oriente a poniente otras tantas con muy poca diferencia esto es desde el real de Zimapán a la Media Luna y hacienda la Nopalera y San Pedro Tolimán. *Y es lo que rigurosamente se va a entender por Sierra Gorda, pues aunque en lo primitivo fue mucha más su distancia en la habitación de los indios chichimecos, que en tres naciones eran: ximpeces, pames y jonaces, las dos primeras han estado reducidas y ha resultado la poblazón [sic] de muchos pueblos y lugares haciendas y estancias, y sólo la de los jonaces es la que se mantiene en su rebeldía en el distrito de las expresadas treinta y cinco leguas de ancho y largo y tan cerca de la corte y ciudad de México que apenas habrá 30 leguas de distancia desde los mencionados vados del río Grande entradas comunes de dicha Sierra Gorda.*⁵¹

⁵⁰ Este cerro hoy en día se conoce como "El doctor" y mide alrededor de 20 km de norte a sur y de 5 a 7 km de este a oeste. Cfr. Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, UAQ, 1984: p. 11.

⁵¹ Gerónimo de Labra y Bartolomé de Labra, "Inscripción del ámbito y parajes que componen la Sierra Gorda y habitación de los jonaces", 9 de julio de 1740, Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas, EU. *Apud*, Nieto Ramírez, *Los habitantes...*: p. 80-87. [El subrayado es mío]

Este valioso documento describe con gran detalle los límites territoriales que los miembros de la familia Labra⁵² asignaban a la Sierra Gorda en 1740, por la misma época en que José de Escandón obtuviera la capitanía general de las misiones, presidios y fronteras de Sierra Gorda.⁵³ Hay varios aspectos notables dentro de este fragmento, por ejemplo que el autor establece límites regionales que obedecen a un problema concreto: la población indígena, en este caso los jonaces. Para él la región está definida a partir del espacio ocupado por estos indios. Otro punto de interés radica en que Labra está consciente de que los límites regionales cambian en la medida en que lo hace el asunto central, es decir la población indígena. Él mismo señala que lo que se debe entender por Sierra Gorda es lo comprendido dentro de esos límites, aunque según él antes las dimensiones de esta región eran mayores pues los indios chichimecos (ximpeces, pames y jonaces) estaban más extendidos.⁵⁴

Un último comentario con respecto a este documento. Se ha señalado que la delimitación elegida por Labra obedece a un problema concreto. Pero también tiene un propósito, y como tal está sujeta a intereses particulares:

Las poblaciones [*sic*] que circundan la dicha Sierra Gorda por todos los vientos son: por todo lo oriente el pueblo de Chapulhuacán doctrina de religiosos agustinos y misión de chichimecos; Xacala y el Potrero, doctrina

⁵² La familia Labra fue muy relevante para la historia serragordana, pues varios de sus miembros ocuparon el cargo de "protectores de indios" y sus intervenciones para la pacificación de la región fueron determinantes. Por otro lado, la pluma de Gerónimo Labra nos legó varios de los testimonios más notables para la historia serrana. *Vid.* María Elena Galaviz de Capdevielle, "Los Labras [*sic*] pioneros de la Sierra Gorda", en *Problemas del desarrollo histórico de Querétaro. 1531-1981*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981: p. 118-138; y Nieto Ramírez, *Los habitantes...*: apéndices 1 y 2, ps. 46-87.

⁵³ Sobre la extensión del territorio de Sierra Gorda que José de Escandón, conde de la Sierra Gorda, comprendió en su proyecto de colonización del Nuevo Santander, *vid.* Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo*

de Chichicaxtla, priorato de dichos religiosos. la primera de la jurisdicción de Ixmiquilpan y la segunda de Meztlán; por el norte las misiones de Pacula y Xalpa de dichos religiosos agustinos: la de Ahuacatlán de dominicos y el real y minas de Escanela curato secular en jurisdicción de la villa de Cadereyta; por el poniente hacia la dicha villa de Cadereyta poblaciones [sic] de haciendas, y por el sur desde dicha villa hasta el de Tecozautla de religiosos observantes al pueblo mencionado de Taxquillo que está inmediato al puerto que llaman de Xhythá camino real y entrada principal de la dicha ciudad de México para este real de Zimapán y Sierra Gorda; y *para que se conozcan las distancias que de las poblaciones [sic] que acordonan la Sierra Gorda* deslindada hay, a la corte de norte a sur desde las misiones de Pacula y Xalpa referidas habrá poco más de cuarenta leguas, de oriente a poniente desde el Potrero y Xacala hasta la Media Luna y haciendas expresadas muy poco menos de otras tantas.⁵⁵

A los Labra les convenía establecer el área en la que su cargo de capitanes tenía jurisdicción, ya que como encargados de pacificar la región su razón de ser eran los indios jonaces insumisos. Ese es el punto que a ellos les interesa esclarecer, ya que a partir de ello su área de influencia queda definida. ¿No les convendría exagerar un poco los límites para así lograr mayor cuota de poder? ¿No es lo mismo que hizo José de Escandón, al argumentar que la Sierra Gorda se extendía incluso a las poblaciones de Tula y Charcas?.⁵⁶

Santander (1748-1772), México, UNAM: IHH/Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997 (Serie Historia Novohispana: 59): cap. I, p 18 y cap. III, p.102-105.

⁵⁴ Labra, "Inscripción...": p. 85.

⁵⁵ *Ibidem*: p. 87.

⁵⁶ Osante *op. cit.*

Incluso cabría pensar que tal exageración pudo ser una defensa de los Labra ante la presencia del mismo Escandón.

La Sierra Gorda como cualquier región es un ente en transformación. Al echar un vistazo a sus confusos límites coloniales, da la impresión de mirar a un ser vivo que palpita y se mueve al ritmo de sus habitantes. Desde los tiempos prehispánicos esta zona fue una frontera cultural, y a lo largo de la época colonial se mantuvo como tal, pero bajo otras condiciones. Con la llegada de los españoles, la región se estancó en un prolongado siglo XVI en el que la etapa de las exploraciones y guerras entre españoles e indios se mantuvo por bastante más tiempo que en el resto del centro del país. Durante el siglo XVIII, cuando finalmente se impulsa la incorporación completa y definitiva de la región al resto de la Nueva España, se presentan episodios donde evangelizadores e indios son actores principales y en los que casi es imposible no recordar lo ocurrido en el resto del territorio central del virreinato durante el proceso de evangelización del siglo XVI. Esto nos habla de una región en la que, con seguridad, el control que las autoridades coloniales mantenían sobre la población era un tanto endeble. Al intentar trazar la imagen que la Sierra Gorda tuvo en la colonia el dibujo nos remite a una región de la que no se sabía demasiado y que no estaba plenamente incorporada al resto del virreinato. Es decir, se hablaba de una zona marginal, que al mismo tiempo constituía una ancestral frontera entre culturas.⁵⁷

Para terminar, es importante percatarse que a juzgar por los testimonios aquí recogidos, el cambio en las circunstancias históricas fue motivando a su vez una evolución

⁵⁷ He abordado el asunto de la marginalidad de Sierra Gorda en Gerardo Lara Cisneros, "Xichú de Indios: marginalidad y frontera cultural en Sierra Gorda", en *Locus. Revista de Historia de lo Núcleo de Historia Regional de la Universidad Federal de Juiz de Fora*, Minas Gerais, Brasil, Universidad Federal de Juiz de Fora, enero de 2001 (en prensa).

específica en la percepción que los contemporáneos iban elaborando sobre la Sierra Gorda.

¿No resulta sugerente pensar en la Sierra Gorda como una región de fronteras móviles y con sus propios tiempos históricos al interior de una misma entidad política?

El mapa étnico

A pesar de ser llamados genéricamente “chichimecas” las diferencias culturales entre las tres principales etnias que habitaban la Sierra Gorda al momento del arribo hispano llegaron a ser notables. En este caso, el contraste más evidente se dio entre pames y jonaces. Estas diferencias pueden deberse, entre otras razones, al contacto que cada uno de los grupos sostuvo con sus vecinos mesoamericanos. Sabemos que los pames tuvieron importantes influencias sureñas como la práctica de una incipiente agricultura de temporal,⁵⁸ en tanto que los jonaces eran un pueblo nómada típicamente aridoamericano que vivía fundamentalmente de la caza-recolección.

Los documentos que nos proporcionan descripciones sobre la forma de vida de los nativos de la Sierra Gorda para los siglos XVI y XVII son escasas, de ahí que nuestras principales referencias sean más bien tardías. La fuente más importante sobre el tema se debe a la pluma de un militar del siglo XVIII: Gerónimo de Labra,⁵⁹ “capitán protector de los indios de la Sierra Gorda”, quien en su “Manifiesto[...]”,⁶⁰ describió a ximpeces, pames y jonaces:

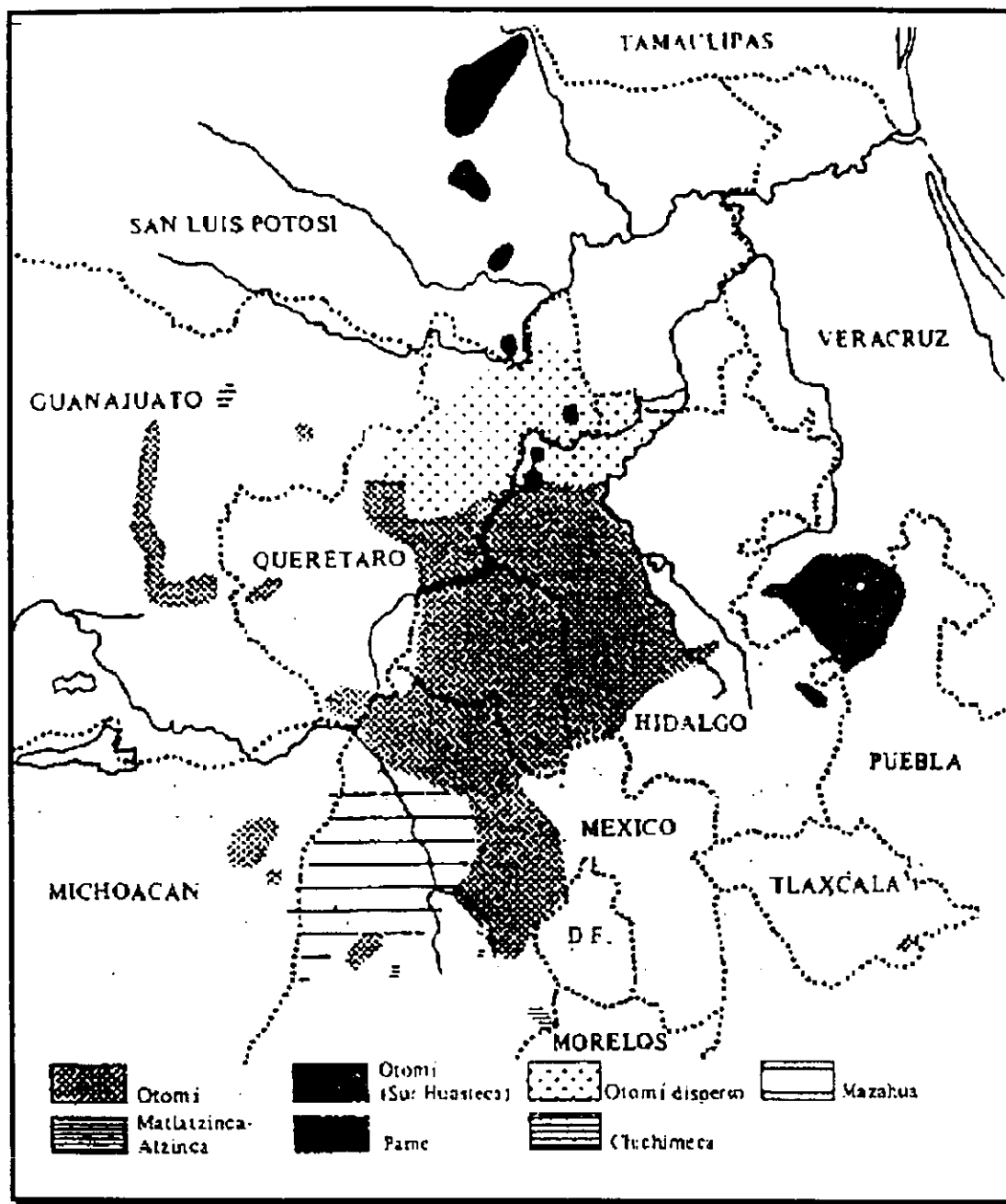
⁵⁸ *Cfr.* con capítulo I.

⁵⁹ Gerónimo de Labra fue criado por una nana indígena que le enseñó el pame y las costumbres de su pueblo. Se hizo célebre por ser el principal responsable de la “paz de Maconí”, de 1715, sobre todo porque sofocó la rebelión de los jonaces sin necesidad de usar las armas.

⁶⁰ Gerónimo de Labra, “Manifiesto ...”: p. 46-79.



Mapa 2: Héctor Samperio Gutiérrez, "Región centro-norte: la Sierra Gorda", en José Sánchez Cortés, *et al.*, *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, 2 vol., Querétaro, Juan Pablos Editor/Gobierno del Estado de Querétaro/UAQ/Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989: vol. 1, p. 295-446. La delimitación del espacio ocupado por las diferentes etnias que habitaron Sierra Gorda es difícil de establecer. El problema principal es que muchos de los grupos que habitaron este espacio no establecieron poblaciones fijas. En este caso se presenta la propuesta de Samperio, quien se basó en fuentes coloniales y observaciones etnográficas contemporáneas.



Mapa 3: Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Angela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM: IIA/CEMCA/INI, 1990. A partir de observaciones etnográficas contemporáneas y tomando como base un mapa propuesto por Soustelle, Jacques Galinier elaboró este mapa en el que plantea que el espacio territorial de Sierra Gorda estuvo ocupado por grupos otomíes de patrón de asentamiento disperso, y grupos pames además de la presencia de un pequeño grupo de "chichimecas".

[...] los ximpeces [...] 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.⁶¹

[...] los pames [...] son semejantes a los ximpeces y más aplicados al trabajo y comercio con los españoles y opuestos a los jonaces.⁶²

[...] los rebeldes indómitos jonaces, cuyo nombre tiene como oprobio de los ximpeces y pames, que les llaman así porque en su idioma quiere decir come caballos[...] 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.⁶³

Más allá de los intereses que guiaron a Labra a describir así a sus “protegidos” indígenas, de su texto se infiere su oposición a los jonaces y su simpatía hacia los pames. Los intereses de Labra al presentar de esta manera a los grupos étnicos serragordanos pudieron estar encaminados a justificar la represión en contra de los jonaces y por lo mismo prolongar sus propios privilegios como “capitán protector de indios”. También podemos pensar que las costumbres de los pames los acercaban a la cultura mesoamericana más que a los otros dos grupos. Por otro lado, se tiene registro de que este pueblo fue dominado por los mexicas, y según el testimonio de fray Juan Guadalupe Soriano adoptaron a Moctezuma por dios.⁶⁴ El parentesco de ciertas costumbres pames con algunas mesoamericanas (como

⁶¹ *Ibidem*: p. 53.

⁶² *Ibidem*

⁶³ *Ibidem*: p. 53-55.

⁶⁴ Soriano, *Prólogo historial*: p. 149.

el tipo de comida y el vestido de las mujeres) se aprecia en la descripción que de ellos nos legó el padre Soriano:

Las casas de estos pames son de zacate, xoxato o palma. Andan descalzos; su vestido poco menos que desnudez, pues los más traen mantilla y una frazada. Las mujeres sus naguas muy honestas y sus huipiles largos blancos. Su comida es maíz tostado que llaman *cacalestes* y muchos yerbajos como jitomate, amacoques, zigaza, etcétera.⁶⁵

Apartándose del análisis particular de cada uno de los pueblos mencionados, desde la era prehispánica nuestra zona fue un territorio en el que confluyeron no sólo diferentes etnias sino diferentes tradiciones culturales con sus correspondientes modos de vida contrastantes. Era una zona de aculturación,⁶⁶ un amplio espacio que permitió la convivencia de un variado espectro étnico que dotó a estos cerros de una faz pluriétnica y pluricultural. El panorama que la Sierra Gorda presentó a los españoles fue el de una región de contrastes geográficos y humanos cuya integración al resto de la colonia resultaba un verdadero reto. Era una zona de frontera en la que pueblos mesoamericanos y aridoamericanos confluían en un “ir y venir” de influencias culturales. Estos pueblos compartían un territorio en el que, en cierta medida, su relación con el medio era similar, pues sus técnicas de explotación de recursos y obtención de alimentos se asemejaban, pero es posible que algunas diferencias se marcaran en su organización social y religiosa.

⁶⁵ *Ibidem*

⁶⁶ Empleo el término “aculturación” en el sentido de contacto de culturas. Vid. Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México (Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VI)*, Gobierno del Estado de Veracruz/INI/Universidad de Veracruz/FCE, 1992, 238 p. (Sección de Obras de Antropología); p. 11.

Con base en lo anterior, es posible pensar en establecer una diferenciación entre las zonas que cada uno de estos grupos étnicos habitó. Al parecer la distribución de la población se orientó con base en la disponibilidad de recursos y de acuerdo con las características culturales de cada grupo:

A) **Los pames** se asentaron preferentemente en las partes con mayor cantidad de recursos como el área de Jalpan y en general los pequeños valles intermontanos (incluida la zona de Xichú y San Luis de la Paz).

B) **Los ximpeces** compartieron con los pames parte de este territorio, aunque probablemente debido a su menor número su distribución espacial fue más limitada que la de los primeros.

C) **Los jonaces** se asentaron en una vasta extensión de la sierra, pues su forma de vida (cazadores-recolectores) les permitía sobrevivir tanto en la zona boscosa y fría de la serranía como en los valles cálidos y aún en la parte semidesértica. Su patrón de asentamiento estaba basado en pequeños grupos que habitaban extensas zonas de territorio. Además, vivir con base en patrones dispersos les daba la posibilidad de usar el territorio como un arma ante la penetración hispana.

D) **Los amues** fueron un pequeño grupo que se asentó en un área bien delimitada: el pueblo de San Francisco de Xichú y sus inmediaciones; según fray Guillermo de Santa María se trata de los mismos pames.⁶⁷

E) **Los tarascos** debieron tener una presencia modesta en el panorama demográfico serrano, pues como se ha señalado algunos autores afirman que su presencia llegó hasta el pueblo de Xichú. Resulta más probable que su presencia en la región se explique como parte de los

movimientos demográficos orquestados por los españoles como parte de sus estrategias de conquista y colonización.

F) **Los otomíes**, es posible que este grupo halla ocupado partes importantes de la sierra desde épocas remotas. Sin embargo, a medida que la presencia de los pueblos “chichimecas” se fue haciendo más importante la presencia otomí fue disminuyendo. No obstante, con la llegada de los españoles el número de habitantes de esta filiación étnica creció de manera notable pues fueron el grupo preferido por los españoles para repoblar la Sierra Gorda, en especial en las partes en que la presencia de grupos belicosos era mayor. Por esta razón la presencia otomí en la sierra se generalizó, pero no en particular a las orillas y occidente de la sierra.⁶⁸

Además de estos grupos específicamente en la zona de San Luis de la Paz es posible ubicar una importante variedad de pueblos chichimecas como los guamares (entre los que destacaban guajabanes y copuces); y otros grupos que resultaron más hostiles a los españoles como los guachichiles y cazcanes. La distribución poblacional en la región durante el siglo XVI obedeció a factores prácticos, ecológicos, geográficos, económicos, políticos, culturales y a partir de la llegada de los españoles a factores militares o estratégicos. Esto determinó algunas de las principales tendencias de distribución demográfica y evolución cultural de la Sierra Gorda a lo largo de la época colonial.

A medida que la penetración colonial fue avanzando, el panorama étnico también se modificó. En primer lugar el número de indios otomíes en la región se incrementó, pues

⁶⁷ Las Casas, *La guerra...*

⁶⁸ *Ibid.*, Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 vol., edición, estudio,

muchos fueron llevados hasta allá por los propios hispanos. Otro factor fue la presencia de los mismos españoles en la zona. Además de estas dos raíces, la indígena (mesoamericana o aridoamericana), y la hispana, la conquista trajo una tercera: la negra.

La presencia de negros en esta región se debe a los esclavos que fueron llevados para trabajar en minas y sobre todo en las estancias ganaderas de la zona de Jalpan y de las estribaciones de la serranía. A menudo estos negros fungieron como capataces en las haciendas, y por lo mismo eran vistos como enemigos por los indígenas.⁶⁹ Gozaban de privilegios y se colocaban por encima de los indios, pues a menudo los golpeaban y maltrataban al cumplir con sus funciones de capataces. Uno de los factores de mayor conflicto entre los dos grupos fue el mestizaje; los indios veían con recelo como los negros y mulatos se involucraban, por las buenas o por las malas, con sus mujeres.⁷⁰ De estas relaciones surgieron los mulatos y otras castas que al deambular con libertad por los pueblos de la comarca representaron un notable factor de transformación cultural.⁷¹ En el siglo XVIII, la presencia de negros o mulatos en la porción oeste de la Sierra Gorda era importante en número y penetración cultural.⁷²

apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, México, UNAM: IHH, 1993 (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 6): vol. I, p. 138.

⁶⁹ Tal fue el caso de Miguel Arviso, un mulato que a fines del siglo XVIII fue nombrado "caudillo" de los indios de Xichú, por el capitán protector don Juan Antonio del Castillo y Llata [cuñado de José de Escandón, comunicación personal de la doctora Patricia Osante]. Este mulato estaba acusado de sedicioso y tumultuario, además había sido acusado de asesinar al gobernador indígena de Xichú. Por si esto fuera poco se decía que junto con Porfirio Cárdenas, otro mulato, acostumbraba ultrajar a las mujeres indias y vejar a los naturales, para lo que se escudaba en su uniforme militar. AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, leg. 441, exp. 16, "Incidencia del expediente sobre el alboroto de los indios de Xichú, Sierra Gorda".

⁷⁰ Un ejemplo de esto fueron los mulatos Miguel Arviso y Porfirio Cárdenas, *Ibidem*.

⁷¹ Roger Bastide, "Los cultos afroamericanos" y Georges Balandier, "Movimientos de innovación religiosa en el África negra", ambos en Henri-Charles Puech *et al.*, *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, 3 ed., trad. de Milagros Barruti, Cristina Gázquez, Amparo Guillén, Montserrat Puigdemogolas, Inés Rivière, Laura Viñolas, revisión de Ramón Valdés del Toro, México, Siglo XXI, 1990, (Historia de las religiones. Siglo XXI: 12): p. 51-79 y 312-351.

⁷² Ver capítulos 3 y 4.

CAPÍTULO II

UNA REGIÓN DENTRO DE OTRA REGIÓN: XICHÚ DE INDIOS

La historia de la Sierra Gorda encierra pasajes desconocidos que se alejan de la espectacularidad que rodea a los grandes personajes como el franciscano fray Junípero Serra y el coronel José de Escandón, conde de la Sierra Gorda. Tal es el caso del proceso de aculturación de los indígenas de los pueblos de San Juan Bautista de Xichú de Indios (hoy Victoria, Gto.), y de San Luis de la Paz, Gto. No obstante participar dentro de la gran historia de Sierra Gorda, estas poblaciones conservaron ciertas condiciones que nos invitan a reflexionar sobre la evangelización de los pueblos fronterizos, el establecimiento del gobierno virreinal y el comportamiento de la cultura indígena en una zona marginal.⁷³ Ambas poblaciones se insertan dentro del contexto histórico serragordano, no obstante, entre ellas comparten geografía, población, economía, cultura e historia con tal estrechez que sugieren la idea de una subregión: el occidente de Sierra Gorda.

Este capítulo pretende establecer algunas de las principales líneas que marcaron el desarrollo histórico del pueblo de Xichú de Indios; en otras palabras, es un intento de sumergirse en la “microhistoria” de la región y a través de ello construir las herramientas esenciales para sustentar la argumentación histórica de los procesos de larga duración⁷⁴ de los que este estudio se ocupa.

⁷³ Vid Lara Cisneros, “Xichú de Indios: marginalidad y frontera cultural en Sierra Gorda”...

⁷⁴ Empleo aquí el concepto de “larga duración” que Fernand Braudel acuñó para referirse a los lentos y prolongados procesos históricos de duración secular: Fernand Braudel, “La larga duración”, en *La historia y las ciencias sociales*, 4 reimp., trad. de Josefina Gómez Mendoza, México, Alianza, 1995 (El libro de bolsillo. Sección: Humanidades): p. 60-106.

1. Los orígenes

Según Fulgencio Vargas la palabra Xichú se forma “de las partículas del pame y del serrano: *ma-xi-chú*, ‘hermana de mi abuela’”.⁷⁵ Por su parte Wigberto Jiménez Moreno pensaba que ese nombre provenía del tarasco y que tal vez sea lo mismo que Xitzío.⁷⁶ Al respecto, Heidi Chemín Bässler apunta que: “Xichú - *Xits'o*. Puede provenir de la palabra otomí *tsits'o*, o ‘*sauz*’ y significaría ‘lugar de sauz’”.⁷⁷ Esta autora dice que: “según una leyenda procedente de Xichú, esta palabra significaría ‘ojo ciego’, porque en tiempos de la conquista de los chichimecas de la Sierra Gorda, un misionero celebró la misa y recibió una punta de flecha en un ojo y se quedó ciego. En esta ocasión los chichimecas presentes gritaban *ji txu*, palabra chichimeca que correspondería a ‘ojo ciego’”.⁷⁸ Se ha identificado al francés fray Bernardo de Cossin, guardián del convento de San Miguel el Grande, como el infortunado misionero.⁷⁹ La verdad es que ninguna de las explicaciones anteriores ha satisfecho cabalmente las dudas acerca de la etimología del lugar. Los lingüistas no han

⁷⁵ Fulgencio Vargas, *Historia elemental del Estado de Guanajuato*, México, s/e, 1940: p. 137.

⁷⁶ Wigberto Jiménez Moreno, “La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI”, en *Estudios de Historia Colonial*, México, INAH, 1958: ps. 66-67.

⁷⁷ Heidi Chemín Bässler, *Las capillas oratorio otomíes de San Miguel Tolimán. Ya t' ulo Nijō dega södi ñuhu ya mengu Nxemge*, Querétaro, Querétaro, CONACULTA/Gobierno del Estado de Querétaro/Fondo Editorial de Querétaro, 1993 (Colección Documentos: 15): p. 71.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Fray Bernardo de Cossin fue un franciscano de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán que se hizo cargo del convento de San Miguel el Grande en ausencia de fray Juan de San Miguel. *Vid*, Beaumont, *op. cit.*: v. 3, p. 202-203; David Wright, “Quién bautizó a Conni?. Inicios de la evangelización en Querétaro”, en *El heraldo de Navidad*, Querétaro, Patronato de las Fiestas de Navidad, 1991: p. 19-22; David Wright, “La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende”, en *De la academia mexicana de la historia. Correspondiente de la Real de Madrid*, México, Academia Mexicana de la Historia, p. 251-293: p. 266. Sin embargo, esta versión está en duda ya que fray Gerónimo de Mendieta y luego fray Juan de Torquemada dicen que este padre fue martirizado en el valle de la Guadiana, Zacatecas, no en Xichú: Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vol., México, Chavez Hayhoe, 1945: vol. 4, p. 202, y Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, 7 vol., México, UNAM: IIH, 1975-1983: vol. 6. p. 439.

llegado a ningún acuerdo al respecto, lo cual no deja de ser significativo, pues ejemplifica el nivel de desconocimiento que sobre la historia de Xichú prevalece aún.

Existen varias versiones sobre el origen del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios. Una, que le atribuye al poblado una antigüedad precortesiana, fue recogida por Beaumont, quien escribió que, según el cacique don Constantino Huitziméngari, la extensión del reino de los antiguos caltzontzi tarascos:

Partía sus confines con los de México en Ixtlahuacan, Distrito de Tula, y de allí hasta la Mar del Sur, extendiéndose ciento cincuenta leguas, y desde la Provincia de Zacatula *atravesando hacia el Norte hasta Zichú mas de ciento sesenta leguas*, en cuyos términos se incluían grandes poblaciones, como la ciudad y Provincia de Michoacán, y las de Zacatula, la de Taximaroa, y los pueblos dichos de Avalos, e infinidad de otros abundantes de gente belicosa [...] según lo refieren las historias de aquellos tiempos.⁸⁰

Beaumont toma al pie de la letra la declaración de Huitziméngari y elabora un mapa de la extensión del reino tarasco a partir de eso.⁸¹ Sin embargo, es posible que el cacique tarasco estuviera exagerando en su declaración pues esto le daría mayores privilegios ante la corona. Por otro lado, es factible que Huitziméngari se estuviera basando en alguna tradición oral y no en documentación oficial. Por último, aunque remota, también cabe la posibilidad de que en su declaración, que según Warren data de 1594,⁸² Huitziméngari intentara apropiarse de los títulos otorgados a Fernando de Tapia (Conni), ya que la hija de

⁸⁰ Beaumont, *op. cit.*: vol. 2, p. 34-35. [El subrayado es mío]. También: J. Benedict Warren *La conquista de Michoacán. 1521-1530*, trad. de Agustín García Alcaraz, Morelia, Michoacán, México, Fimax, 1977 (Estudios Michoacanos: VI): p. 5.

⁸¹ Beaumont, *op. cit.*: vol. 2, entre p. 460-461.

⁸² Warren, *op. cit.*: p. 5.

éste, doña Magdalena de Tapia, contrajo nupcias con don Pedro Huitziméngari, según consta en documentos que datan de entre 1569 y 1604.⁸³

La relación de méritos y servicios de Fernando de Tapia, dice que éste era el “descubridor y poblador del valle de Apaseo, primer poblador de la villa de San Miguel y *pacificador de Xichú con sus sujetos hasta Pujingúa*”, cosa ratificada por “Juan Sánchez⁸⁴ presbítero, cura y vicario del pueblo de Sichú”.⁸⁵ Aunque ser pacificador no implica ser fundador, sí presupone la existencia del poblado.

Una tercera versión atribuye la fundación oficial al famoso franciscano fray Juan de San Miguel, quien habría salido del pueblo de San Miguel el Grande y tomado posesión del

⁸³ “Documentos sobre el cacicazgo de Hernando y Diego de Tapia...”: ps. 263-264, 268-270, 273-274, 278-280, 283-284, 288-289, 293-295.

⁸⁴ Juan Sánchez de Alanís llegó a Querétaro como “criado” del encomendero Hernán Pérez de Bocanegra y luego intervino en el traslado de la ciudad a su lugar actual [Francisco Ramos de Cárdenas, *Relación geográfica de Querétaro*, en René Acuña (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, vol. 9, México, UNAM: IIA, 1987 (Etnohistoria. Serie Antropológica: 74)]. Se desempeñó como “justicia mayor de los chichimecas” y de la villa de San Felipe, y cerca de 1564-1565 se ordenó como sacerdote [Jiménez Moreno, “La colonización...”: p. 84-85]. En 1571 aparece como “clérigo, presbítero, cura de Sichú” [“Información de los méritos y servicios prestados por don Fernando de Tapia...”: p. 34-61]. Fue activo estanciero y protector de los indios pacíficos de Sichú y sus alrededores. Beaumont dice que en 1551 el virrey le hizo merced de dos sitios de estancia, para ganado mayor y menor en Querétaro, “el uno se llama Sola o Solana y el otro Jurica” [Beaumont, *op. cit.*: vol. 3, p. 218, su fuente fue un “libro del tiempo del señor don Luis de Velasco, libro 1º fs. 25 y 286, libro 2º, f. 168º, y libro 3º, fs. 79 y 151]. Para unos el Sánchez de Alanís de la *Relación geográfica de Querétaro...*, y el de la *Información de méritos y servicios de Fernando de Tapia* son dos personas distintas [vid René Acuña, *Introducción*, en Ramos de Cárdenas, *Relación geográfica de Querétaro...*, p. 213-214]; pero otros creen que es el mismo [“Documentos sobre el cacicazgo de Hernando y Diego de Tapia...”, David Wright, *Querétaro en el siglo XVI: fuentes documentales primarias*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989 (Documentos de Querétaro: 13)]. Siguenza dijo que fue el primer evangelizador de Querétaro, mientras que Espinosa creía que fueron los franciscanos de Acámbaro [Isidro Felix de Espinosa, *Crónica de la Provincia Franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, 2 ed., apuntamientos bio-bibliográficos de Nicolás León, prólogo y notas de José Ignacio Dávila Garibi, México, Santiago, 1945, y Carlos de Siguenza y Góngora, *Glorias de Querétaro en la nueva congregación eclesiástica de María Santísima de Guadalupe...*, edición facc. de la de 1680, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1965]

⁸⁵ “Información de los méritos y servicios prestados por don Fernando de Tapia...”: ps. 34-36. Además, también está la edición que de este mismo documento hizo David Wright, “Documentos sobre el cacicazgo de Hernando y Diego de Tapia...”, en Wright, *Querétaro...*: p. 242, 244, 249.

ya existente Xichú antes de 1547.⁸⁶ Esta afirmación se desprende de un testimonio de don Pedro Vizcaíno, gobernador de Xichú por 1597, y quien afirmó que:

[...] habrá mas de cincuenta años que este testigo estuvo por sacristán de Acámbaro, a donde estaba por guardián del dicho padre fray Juan de San Miguel, de la orden de San Francisco, el cual, teniendo noticia de la Guachichila en tierra de guerra, salió deste dicho convento de Acámbaro [...] y llegó al asiento donde agora es la Villa de San Miguel y allí tomó posesión y hizo una iglesia de xacal y *en señal de posesión vino a este pueblo de Xichú y tomó posesión de él* y después de este pueblo de Xichú se volvió a San Miguel [...] ⁸⁷

Al igual que en la segunda versión, en este caso la posesión que hace fray Juan de San Miguel implica la toma de autoridad sobre un poblado que ya existía con anterioridad. Una última versión es la del cacique Nicolás de San Luis Montañez, quien se adjudicó el mérito de haber sido el conquistador y poblador de Xichú:

Es congregación San Pedro Tolimán, San Francisco Tolimanejo, *Sichú*, Ixtlán, Río Verde de San Luis de la Paz, San Miguel el Grande, Chamacuero, San Juan de la Vega, Celaya, Apaseo, San Bartolomé Aguas Calientes. Estos pueblos y lugares poblamos en el nombre de su majestad, los ganamos con fuerza de nuestros brazos, y nos costó nuestra sangre poblar a estos pueblos de congregaciones de indios, en compañía de mis

⁸⁶ Vid Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España*, 2 vol., 2 ed., México, UNAM: IIH/Cruz Roja Mexicana, 1990 (Serie Historia Novohispana: 12): vol. 1, p. 110. Infortunadamente Muriel no incluye su fuente.

⁸⁷ Carrillo Cazares, *Partidos y padrones del Obispado de Michoacán: 1680-1685*, Morelia, Michoacán, COLMICH/Gobierno del Estado de Michoacán, 1996: p. 401. [AHMCR, siglo XVII, leg. 100, 1697 (el

Caciques, don Fernando de Tapia, que desde [¿es de?] Tlaxcala, y los demás Caciques que son de Tula y de Xilotepec, de mi prosapia, conquistamos a los indios chichimecas bárbaros, que estaban agregados a estos puestos, que llaman la gran Chichimeca; y estas son las congregaciones de indios cristianos, como se refiere en este mi escrito, que sirve de título para que conste en todo tiempo el servicio a Dios Nuestro Señor y a su Majestad, conquistando más de veinticinco mil indios chichimecos bárbaros [...]»⁸⁸

A pesar de que la información de las fuentes resulta contradictoria y no aclara con precisión cuando ni quien fundó el poblado, para el momento del arribo hispano a la comarca, el pueblo ya existía pues así lo establecen las diferentes versiones. Aunque se aclare el origen precortesiano del poblado, aún resta de resolver un problema de importancia ¿qué tipo de habitantes fueron los pobladores originales de Xichú?

David Wright ha dividido la colonización de Guanajuato y Querétaro durante el siglo XVI en cuatro etapas: la primera o “clandestina” (1521-1540), marca la llegada a la región de algunos grupos de otomíes que huían de la avanzada colonial; la segunda, “etapa de integración de los otomíes en el sistema novohispano” (1541-1550), establece la presencia inicial de frailes, colonos e indígenas venidos del centro y sur del territorio mexicano; la tercera, denominada como “etapa armada” (1551-1590) se caracteriza por el estallido de enfrentamientos violentos entre indios y colonos, sobre todo alrededor del camino de la plata a Zacatecas y San Luis Potosí, son los años de la llamada “guerra chichimeca”;⁸⁹ y por

subrayado es mío)].

⁸⁸ “Copia de la relación original del cacique don Nicolás de San Luis”, en Beaumont. *op. cit.*: vol. 3, p. 104.

⁸⁹ *Ibid.* Powell, *La guerra chichimeca...* y Powell, *Capitán Mestizo...*

último, “la etapa de la posguerra” (1591-1650), marcado por el cese de los enfrentamientos violentos.⁹⁰

Hay que resaltar que la participación de Xichú en este proceso fue notable, ya que constituyó uno de los puntos de mayor importancia para el avance al noroeste del área centro-norte que los hispanos lograron durante el siglo XVI. En cierta forma puede decirse que este pueblo era el último punto a donde la presencia colonial llegaba antes de diluirse casi por completo en las montañas de la Sierra Gorda.

Para la primera etapa, “la clandestina”, la información sobre Xichú es escasa. No obstante, existen textos de la década de 1550 en los que se alude al poblado,⁹¹ además la falta de claridad de su información sin duda es reflejo del poco conocimiento y control que sobre la región existía en la época.

Durante la segunda fase, la “etapa de integración de los otomíes en el sistema novohispano”, debemos recordar la presencia de fray Juan de San Miguel, fray Pedro de Cossin, y Juan Sánchez de Alanís, como los primeros evangelizadores de Xichú. A pesar de ser confusa, la información que apunta la presencia de estos misioneros en el lugar indica el inicio del largo y complejo proceso de aculturación occidental de los habitantes de Xichú. Es importante resaltar que la presencia de estos misioneros en este poblado, obedece no sólo a la intención de evangelizar el sitio sino también a que a partir de él o pasando por él era posible avanzar sobre otras partes, como Río Verde o Jalpan, a las que era necesario

⁹⁰ Wright, “*La conquista del Bajío...*”: ps. 260-280.

⁹¹ Se trata de una lista de pueblos elaborada para la corona que data de 1550, AGI: *Contaduría*, 663-A [Apud., Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, UNAM: IIH/UNAM: IIG, 1986 (Espacio y tiempo: 1). [Edición original en inglés por The Cambridge University, en 1972].]. Otro caso, esta vez data de 1552, es *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI*, prolog. de Francisco González de Cossío, México, AGN, 1952: pp. 296-297.

evangelizar también. La llegada de los misioneros debió representar un fuerte impacto para los indígenas. Si es cierto que al menos una parte de ellos había llegado hasta ese punto de la sierra tratando de alejarse de los españoles, la presencia de los evangelizadores significó la anulación de sus esfuerzos. Ante esto ¿cuál habrá sido su respuesta?

A juzgar por la información que poseemos para el tercer periodo, la “etapa armada”, Xichú cobró aún mayor relevancia. La primera referencia documental que tenemos del pueblo de Xichú, data de 1550, se trata de una lista de pueblos para la Corona de España que se encuentra en el Archivo General de Indias.⁹² Un poco posterior, 1552, es el *Libro de las tasaciones* que apunta que:

Corregimiento y Alcaldía mayor de los Chichimecas.

PUSENQUIA y SUCHI, son los Chichimecas, en la comarca de Xilotepeque, Obispado de Michoacán.

(Al margen:) De su Majestad.

En la ciudad de México, [a] veinte y cuatro días del mes de abril de mil quinientos cincuenta y dos años, el Ilmo. Señor Visorrey don Luis de Velasco, puso en cabeza de su Majestad el pueblo de Suchi, con sus Estancias que se dicen: Gamal, Micoe, Guaramucha, Bondichay, que son los Chichimecas; que Juan Sánchez allegó y pobló, y han de andar en corregimiento con Pusenquía, que tiene las Estancias siguientes: Conca, Ritibaris, Macason, Moao, Querepins, Roha, y atento que no había tasación de estos pueblos informado de su calidad y posibilidad y de lo que buenamente y sin vejación podían tributar, vista la

⁹² AGI, *Contaduría*, 663-A [Apud., Gerhard, *op. cit.*]

relación que el dicho Juan Sánchez, hizo y los principales de Suchi, y Pusenquia se tasaron en lo siguiente:

(Al margen:) Suchi.- Primeramente, Suchi y sus Estancias ha de hacer y beneficiar en cada un año, una sementera de maíz de cuatrocientas brazas en cuadra y no ha de dar otro tributo alguno.

(Al margen:) Pusenquía.- Ítem, Pusenquía y su sujeto, ha de hacer otra sementera de riego a do dicen Conca, de cuatrocientas brazas en cuadra, y esto y veinte cargas de ají y sesenta de frijoles lo han de poner en Suchi y no han de dar, ni tributar otra cosa alguna, ni se les pida, so las penas de las ordenanzas.

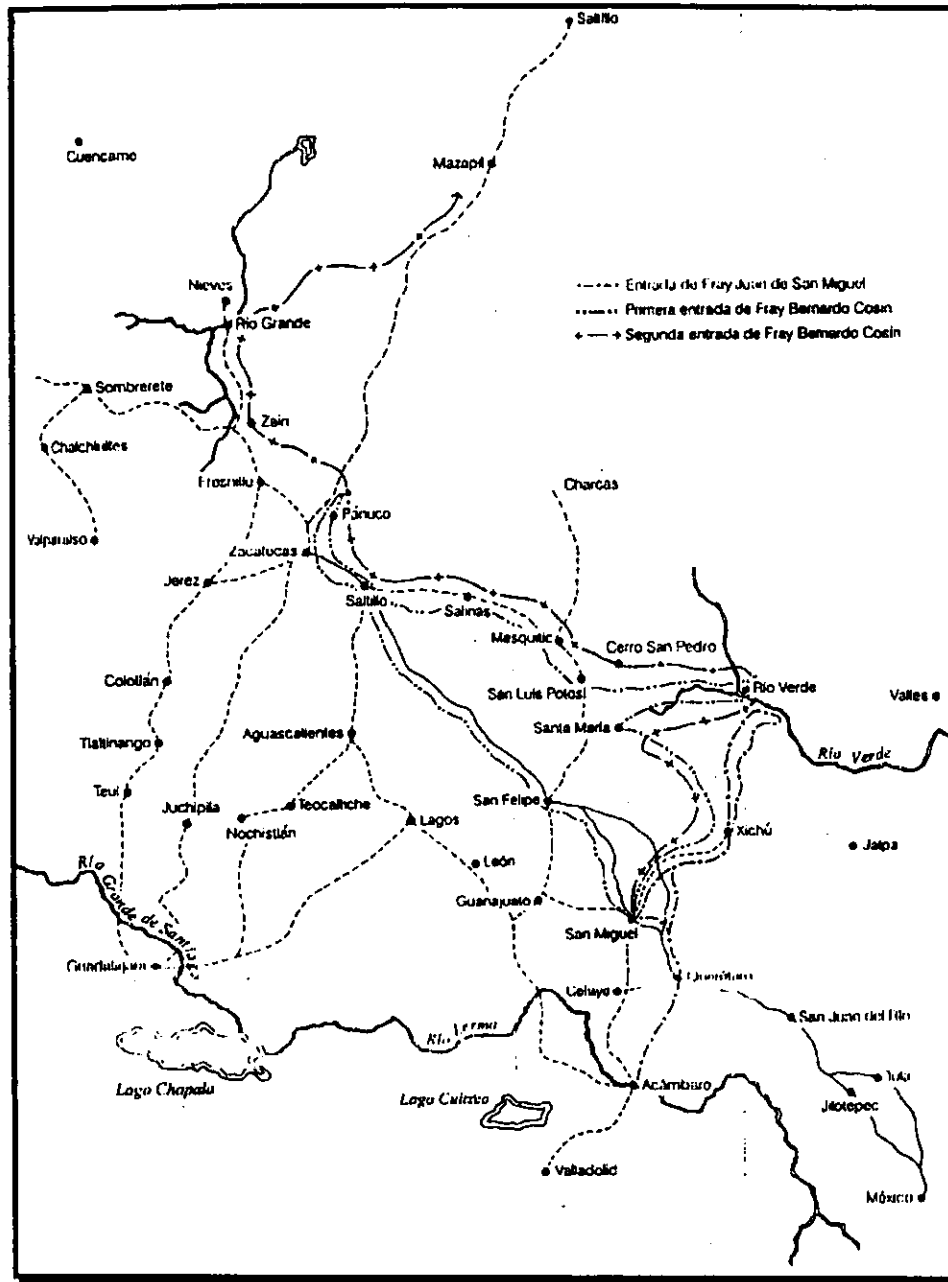
Antonio de Turcios. Pasó ante mí: Antonio de Turcios (Rúbrica).⁹³

Durante el siglo XVI Xichú de Indios fue un importante centro de avanzada colonial; entonces, la importancia del pueblo era política más que económica, pues el impuesto anual que se le impuso fue de “una sementera de maíz de cuatrocientas brazas en cuadra y no ha de dar otro tributo alguno”.⁹⁴ Además, en el lugar se concentraba el tributo de otras cabeceras como Pusenquía por ejemplo,⁹⁵ lo que señalaba el notable papel que el poblado desempeñó dentro de la articulación burocrática y legal de la región desde mediados del siglo XVI hasta principios del siglo XVII, cuando San Luis de la Paz tomó su lugar.

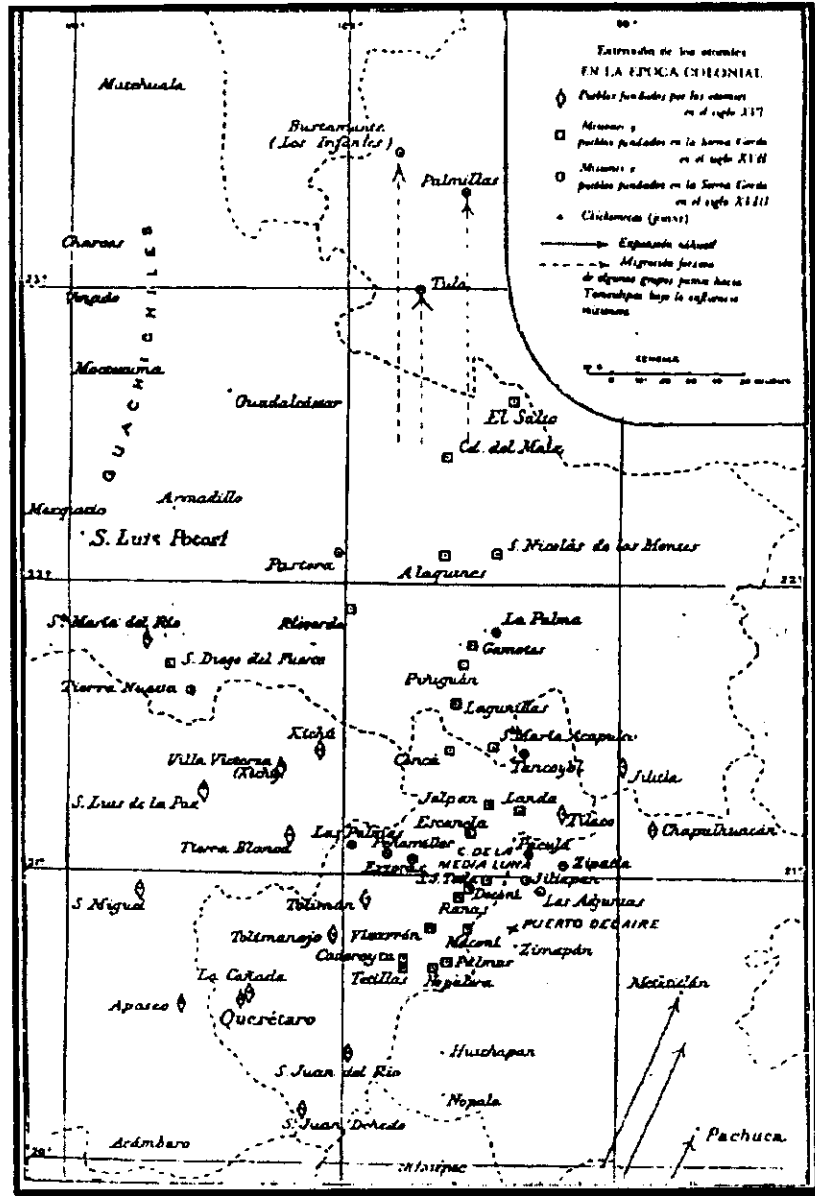
⁹³ *El libro de las tasaciones...*: pp. 296-297.

⁹⁴ *Ibidem*: p. 297.

⁹⁵ *Ibidem*



Mapa 4: Ana María Crespo y Beatriz Cervantes J., “Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro”, en *Historias*, N° 24, México, INAH: Dirección de Estudios Históricos, abril-septiembre de 1990: p. 87-106. Este mapa muestra la trayectoria de las primeras campañas de evangelización en el centro-norte de México, en él se observa la presencia notable y temprana que tuvieron poblaciones como Xichú de Indios y San Luis de la Paz en el proceso colonizador de la región centro-norte del país.



Mapa 5: Jacques Soustelle, *La familia otomi-pame del centro de México*, trad. de María de los Ángeles Ambriz, México, Gobierno del Estado de México/Universidad Autónoma del Estado de México/Ateneo del Estado de México/Instituto Mexiquense de Cultura, 1993 (Quinto centenario: Estado de México). Este es el mapa que sirvió de base a autores posteriores para elaborar sus patrones de asentamiento de grupos otomianos. Nótese como Galinier lo ha seguido en casi todo. Las fuentes de Soustelle fueron crónicas, documentos de archivo y observaciones etnográficas. Su mapa es con base en poblados concretos no en áreas de ocupación, de ahí que la presencia de grupos chichimecos se note menos.

A pesar de su significativa participación en esta fase de crecimiento colonial, no fue sino hasta 1580⁹⁶ que se efectuó la fundación oficial, es decir, fue entonces cuando se instaló una autoridad responsable ante el gobierno español. Según una merced de tierras concedida al cacique Alejo de Guzmán [¿indio otomí?], fue éste quien al mando de ochenta indios de Temascaltepec, trazó y fundó [¿refundó?] el pueblo.⁹⁷

Hacia 1580, en Xichú se estableció una guarnición de guerreros otomíes que apoyó a las tropas hispanas en sus hostilidades contra los indios, tal como prueba la relación del cacique don Pedro Martín de Toro, subordinado de Nicolás de San Luis. Martín de Toro menciona que, junto con un conjunto de soldados de San Miguel el Grande, peleó en los alrededores de Zacatecas y participó en una campaña militar en Sierra Gorda, pasando por Tolimán, Xichú, Puxinguía y Concá.⁹⁸

En 1574, una carta de fray Gerónimo de Mendieta ubica a Xichú como visita de Xilotepec, es decir, que no había religiosos “a pie firme” aún, lo que denota el relativo abandono en que la población del lugar se encontraba. También de este periodo data la visita que Pedro Ponce realizó por la provincia franciscana del Santo Evangelio de México, y que Antonio de Ciudad Real se encargó de recoger:

Xichú es un pueblo pequeño de indios otomíes, puesto entre los chichimecas de guerra, en el cual hay de ordinario cuatro soldados españoles de presidio; es tierra templada, más fría que caliente; dándose por allí muchas y muy

⁹⁶ Ver por ejemplo, además de los documentos ya citados, AGN: *Tierras*, vol. 3663. exp. 2. fs. 135, 23 de julio de 1552 y 28 de enero de 1559, “Merced a Martín Jofre de un sitio de estancia para ganado mayor entre el pueblo de Querétaro y Sichu”; *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 1239 (1563); *Mercedes*, vol. 7, f. 339 (1564); *Mercedes*, vol. 8, f. 41 (1565); *Mercedes*, vol. 9, f. 28 (1567).

⁹⁷ *Apud*. Luis Arnal Simón, *El presidio en México en el siglo XVI*, México, Facultad de Arquitectura: UNAM, 1995 (Colección Arquitectura: 7): p. 174.

⁹⁸ AGN: *Tierras*, vol. 1783. exp. 1, f. 23 v y 28r. También Wright, *Conquistadores...*: ps. 39 y 46.

buenas uvas y algunos higos, y criáse mucho ganado mayor, especialmente de lo vacuno. Han acudido a aquel pueblo muchas veces los chichimecas de guerra, pero los otomíes que en él están le han defendido muy bien; tienen las casas hechas de adobes con sus *tlapancos* (que son las azoteas) de tierra, y cuando se ven estos rebatos, meten sus hacendillas y mujeres en la iglesia del convento, que también es de paredes de adobes cubierta de paja, y ellos defienden su tierra con el arco y la flecha. El convento no estaba acabado, ni es más de una casita hecha asimesmo de adobes; la vocación es de San Juan Baptista; moran en ella dos religiosos, los cuales, como los del pueblo, están y viven en grandísimo peligro. Tienen una huerta en que se dan muchas uvas y otras frutas y alguna hortaliza. Cae aquel pueblo y los demás de la guardanía, que también son otomíes, en el arzobispado de México.⁹⁹

Cinco años después del testimonio de Pedro Ponce, en 1585, encontramos otra fuente que afirma que Xichú:

Es pueblo en tierra de indios que llaman chichimecas, que son bravos y, por la mayor parte, andan alzados. Tienen lenguaje distinto de los mexicanos y otomíes. Está este pueblo como treinta y cinco leguas de México, entre el poniente y el norte. La vocación de la iglesia es de San Juan Baptista. Tiene dos sacerdotes, el uno es predicador.¹⁰⁰

⁹⁹ Ciudad Real, *Tratado curioso...*: vol. I, p. 138.

¹⁰⁰ Pedro Oroz, Gerónimo de Mendieta y Francisco Suarez, *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman La Nueva España. Hecha el año de 1585*. edición, introducción y notas de Fidel de J. Chauvet. México, en *Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México*, México, año 4, abril-junio de 1947, no. 2: p. 143.

Resulta interesante comparar estos testimonios, pues se evidencia el rápido desarrollo del pueblo: seis años después del primer testimonio de Mendieta, Xichú no sólo había crecido, sino que ya contaba con un convento y un par de religiosos estaban asentados en él. Es decir que el poblado aumentaba su influencia e importancia regional.

También vale la pena percatarse de que tanto en la información de 1580, como en la de 1585 se hace referencia a los constantes ataques chichimecas contra los habitantes de Xichú. Sin embargo, Ponce habla de que los habitantes del lugar son otomíes, en tanto que la carta de 1585 no menciona explícitamente el punto, que más bien queda en la ambigüedad, ya que dice que la región de Xichú estuvo poblada por chichimecas que hablaban una lengua diferente al náhuatl y al otomí, aunque no es tan específico como para dar a entender quiénes eran exactamente los habitantes de Xichú en ese momento.

Es de esta época de la que data la mayor parte de la documentación temprana sobre Xichú. Así es que sabemos que durante este periodo, en especial en las décadas de 1560 y 1581, los estancieros obtuvieron un importante número de permisos para establecerse y con ello vieron crecer su influencia regional.¹⁰¹ Paralelo a este proceso de avance colonial, se debe mencionar el constante acoso que los “chichimecas” emprendían contra la población de Xichú. Es decir que desde aquellas tempranas fechas el enfrentamiento entre estancieros-hacendados e indígenas se presentó y aún se agudizó con el tiempo.

¹⁰¹ Vid AGN, *Mercedes*, vol. 5, f. 239v, 11 de febrero de 1561, “Mandamiento de amparo a los indios chichimecas que recibe Juan Sánchez de Alanís”; *Mercedes*, vol. 5, f. 239v., 11 de febrero de 1561, “Mandamiento de amparo que recibe don Juan, gobernador del pueblo de Sichú”; *Mercedes*, vol. 7, f. 476, 29 de diciembre de 1563, “Sobre las doscientas fanegas de maíz que ha de dar a Juan Sánchez de Alanís de la sementera del pueblo de Sichú el cargo que tiene de su amparo”; *Mercedes*, vol. 7, f. 486, año de 1563; *Mercedes*, vol. 7, f. 339, año de 1564, “Merced de una estancia para Juan, gobernador de Sichú”; *Mercedes*, vol. 8, f. 41, año de 1565, “Merced sobre daños que reciben los naturales del pueblo de Sichú”; *Mercedes*, vol. 9, f. 28, año de 1567, “Merced de una estancia para Cristóbal López, Sichu”; *Mercedes*, vol. 11, f. 220, año de 1583, “Merced de una estancia para Alonso Verduco, Sichu”; *Mercedes*, vol. 13, f. 121v, 25 de

La importancia inicial del poblado es innegable, pues además de estos datos sabemos que, en algún momento, quizás siguiendo la ruta de Sandoval o de Nuño de Guzmán,¹⁰² se planeó el trazado de un camino que pasando por Xichú condujera a la Huasteca y de ahí a la costa del Golfo. En el famoso Mapa de San Miguel, que fue elaborado alrededor de 1580, se ve una línea que marca un camino sobre el que puede leerse esta leyenda: "Caminando por este rumbo hacia el norte se va por los picos de Xichú y Xalpa [Jalpan] a la Guasteca y provincia de Pánuco".¹⁰³

También se pensó que el lugar era adecuado para que fuese parte del "camino de la plata" a Zacatecas, pues, en 1559, en una licencia para el establecimiento de una venta se lee: "Por cuanto vos Francisco Gómez vecino de esta ciudad de México me hicisteis relación que vos quiriades hacer una venta para hospedar caminantes *camino de los Zacatecas por el camino real nuevo que ahora se quiere echar en términos del pueblo de Xichu*".¹⁰⁴

El importante papel del sitio en el gobierno de estas latitudes se confirma con el establecimiento de un corregimiento en 1552, y posteriormente de una alcaldía mayor en 1590. La participación de Xichú se acrecentó cuando en 1599 se le anexó el Real de Escanela, y en los albores del siglo XVII el Real de Palmar de la Vega y San Luis de la

octubre de 1584, "Libramiento de treinta pesos en Diego Serrano para comprar sayal para los indios de paz de Sichú".

¹⁰² Gonzalo de Sandoval (1497-1528) fue uno de los lugartenientes de Cortés y recibió de este la orden para conquistar la Provincia de Pánuco, razón por la que emprendió el camino desde el centro del país hasta esta provincia costera pasando por la Sierra Gorda; Beltrán Nuño de Guzmán (fines del siglo XV-1544) fue presidente de la primera audiencia y tal vez el mayor enemigo de Hernán Cortés. Fue gobernador de la Provincia de Pánuco entre 1526 y 1528, destacándose por su gran crueldad contra los indígenas del lugar.

¹⁰³ "Mapa de San Miguel", en Aurelio de los Reyes, *Los caminos de la plata*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

¹⁰⁴ AGN: *Tierras*, vol. 3663, exp. 2, fs. 70v-71r.

Paz.¹⁰⁵ Poblado, este último, que fue fundado por chichimecas pacificados por otomies, entre los que tal vez se encontraban algunos vecinos de Xichú.¹⁰⁶ No obstante, la buena estrella de Xichú decayó pronto, pues a fines de esa centuria la sede de la alcaldía mayor ya había pasado a San Luis de la Paz, lo cual tal vez estuvo vinculado con el establecimiento de la “ruta de la plata” a Zacatecas.¹⁰⁷

El importante papel que Xichú desempeñó en la pacificación de los indios queda de manifiesto cuando nos percatamos que notables personajes de este proceso mantuvieron una estrecha relación con el poblado. Tal es el caso de tres corregidores de Xichú como Cristóbal Sánchez Carvajal, Juan Sánchez de Alanís y Diego Peguero, quienes fueron justicias de chichimecas, y su participación en la detención de salteadores y rebeldes fue notable.

El hecho mismo de que las primeras autoridades del pueblo fueran corregidores le da un estatus diferente a la población, puesto que esto implicaba que la corona le reconocía derechos especiales como poblado indígena.

Hacia finales del siglo XVI, los habitantes de Xichú eran fuerte eslabón en la cadena de poblaciones y presidios que abrían las puertas de los caminos hacia el norte. La “pacificación” de los indígenas de la región sólo se había logrado a través de la estrategia de la “paz por compra”. Así lo testifican diversos documentos de las décadas de 1580 y 1590.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Gerhard, *op. cit.*: p. 238.

¹⁰⁶ *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 1ª época, México, SMGE: ps. 170-171.

¹⁰⁷ Vid Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII. El Cristo Viejo de Xichú*. México, s/e, 1995 (tesis de licenciatura en historia): p. 190.

¹⁰⁸ AGN: *Mercedes*, vol. 13, fs. 121-121v, 25 de octubre de 1584, “Libramiento de treinta pesos en Diego Serrano para comprar sayal para los indios de paz de Xichú”; también *vid* AGN: AHH, *Tesorerías*, vol. 1513, fs. 68v-69v, 12 de diciembre de 1591, “Francisco Roldán, propietario de un convoy de carretas fue obligado a

de variantes que sobre el concepto de región se manejan en la historiografía sobre México.⁶ La compleja historia de esta zona y el consecuente desconocimiento en general que sobre la comarca se tuvo durante mucho tiempo, han hecho de la Sierra Gorda una región difícil de asir para el investigador.

Para explicar la ambigüedad del concepto regional de Sierra Gorda tal vez sea necesario considerar esos factores, además de algunos otros como la movilidad de la frontera. Como toda región, la Sierra Gorda es un concepto, lo que significa que como categoría mental se ha ido modificando y adaptando a las necesidades de sus inventores. Esto se traduce en que a lo largo del tiempo su idea ha sufrido cambios según ha cambiado la sociedad que la define. Es por eso que se puede afirmar que es un espacio construido a lo largo del tiempo y a partir de situaciones concretas. Definir el proceso de su facturación, modificación, perfeccionamiento y delimitación es uno de los propósitos de este capítulo.

Cada región es resultado de una serie de elementos comunes en un espacio y tiempo determinados. Aspectos geográficos, culturales, políticos, económicos, religiosos o de otra índole pueden ser, y han sido, utilizados para definir alguna región específica. Podemos pensar en el concepto de región en dos niveles: el primero es el práctico e inmediato, el que se va construyendo sobre la marcha y a partir de las necesidades cotidianas; el segundo es el elaborado desde el laboratorio de la academia, donde se fabrica una región para estudiarla, y se le elabora a partir de un problema o un conjunto de problemas específicos y particulares.

⁶ Dentro de la extensa bibliografía sobre el tema me remito tan sólo a dos obras cuyo objetivo es presentar un panorama general sobre este problema específico: Pedro Pérez Herrero (compilador), *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, México, UAM/Instituto de Investigaciones Históricas doctor José María Luis Mora, 1991 (Antologías universitarias. Nuevos enfoques en ciencias sociales); y también Carlos Martínez Assad, "Historia regional. Un aporte a la nueva historiografía", en *El historiador frente a la historia*, México, UNAM: IIH, 199: p. 121-129; así como Carlos Martínez Assad (coordinador),

En el ámbito académico, es el investigador quien define la región a partir de su objeto o punto de interés para estudio. Es importante señalar que la artificialidad de las delimitaciones regionales no invalida los conceptos, pues la liga o vinculación entre el nivel práctico o cotidiano y el académico, radica en que el segundo se nutre y trata de ser una expresión razonada del primero.

Es importante aclarar que aunque el objeto central de este trabajo no sea la historia regional propiamente, definir la región de estudio a partir de criterios pulcros es tarea necesaria e imprescindible. En otras palabras, para disertar sobre los procesos aculturativos y la religiosidad de los pueblos indígenas de la Sierra Gorda colonial, es indispensable arrancar desde bases firmes y concretas. Una de ellas es una clara delimitación regional, otra es la evolución histórica de la comarca.

Es por esta última razón, que los criterios empleados para lograr la necesaria definición deben funcionar como parámetros factibles de evaluación en un periodo de larga duración. Debido a la naturaleza de esta problemática, la división interna del capítulo incluye una sección en la que se establecen las características naturales del territorio; en la siguiente, se explican, *grosso modo*, las principales líneas de su evolución histórica en tiempos prehispánicos y coloniales; y en la tercera, a partir de la discusión de problemas seleccionados, se intenta alcanzar una caracterización geohistórica de la Sierra Gorda.

Como es bien sabido, el método de “paz por compra” rindió buenos resultados a la corona que, aparejado a la evangelización y la congregación de pueblos, este sistema fue el paradigma de la incorporación de los chichimecas a la vida “en policía”. Y a decir de uno de los importantes promotores de este modelo, Xichú fue ejemplo a seguir:

Resta ahora, para conclusión desto, resumir en breve el modo que se debería tener en la pacificación destes chichimecas, que matarlos o cautivarlos, sin quedar ninguno (de lo cual se duda), no es conforme a ley de just[ici]a, si no es que fuesen de otra Ley, como *moros*. Y los medios que para este efecto se podrían poner, es poblarlos en tierra llana, doctrinarlos en la ley de Dios, darles quien les enseñe a cultivar la tierra y [los] oficios mecánicos, como en *Epenxemu y Sichú*, y otras partes[...]¹⁰⁹

Finalmente, durante la cuarta etapa, sólo se menciona la participación militar otomiana en la zona circundante a Xichú de Indios (San Luis de la Paz y Tierra Blanca), desde donde se emprendieron campañas de expansión religiosa y civil.

Un problema importante es el de la filiación étnico-lingüística de sus habitantes originales. Todo parece indicar que se trató de gente de origen otomí. Así lo establece don Pedro Martín del Toro, quien afirma que “Xichún que es lengua otomit”¹¹⁰, y lo mismo dice

entregar sus artículos al capitán Diego Pequero para apaciguar a los indios de San Luis de la Paz y Xichú”; AHH, *Tesorerías*, vol. 1515, fs. 256-266v, 21 de mayo de 1596, “Francisco Monroy, carretero a la tesorería de la ciudad de México, para acusar recibo de telas y paños que debe entregar al capitán Peguero para su distribución entre los chichimecas de San Luis e la Paz y Sichú”; AHH, *Tesorerías*, vol. 1516, fs. 338-339, 1 de septiembre de 1599, “Francisco de Monroy recibe de la tesorería real de la ciudad de México, bienes para entregar al capitán Vargas quien los repartirá entre los chichimecas reducidos y pacificados de San Luis de la Paz, Sichú y otros lugares”.

¹⁰⁹ Guillermo de Santa María, “Carta de fray Guillermo de Santa María”, en Pedro Montes de Oca, *Relación de Tiripitío*, en Acuña (editor), *Relaciones geográficas...*: p. 352-353.

¹¹⁰ AGN: *Tierras*, vol. 1783, exp. 1 f. 28. También Wright, *Conquistadores otomies...*: p. 46.

Ciudad Real: “Xichú es un pueblo pequeño de indios otomíes, puesto entre los chichimecas de guerra”.¹¹¹

Sin embargo, otra tradición afirma que Xichú era un poblado de chichimecas:

*Es pueblo en tierra de indios que llaman chichimecas, que son bravos y, por la mayor parte, andan alzados. Tienen lenguaje distinto de los mexicano y otomíes.*¹¹²

Esta versión fue apoyada por fray Pedro de Santa María, quien al explicar su idea de cómo doblegar a los pueblos de la Gran Chichimeca dice: “[...] el modo que se debería tener en la pacificación destes chichimecas[...] como en Epenxemu y *Sichú*”.¹¹³ Es decir que para Santa María, Xichú era un pueblo chichimeca.

La controversia es evidente, pero hay que percatarse de que tanto Toro como Ciudad Real estuvieron presentes en la zona de Xichú, en tanto que Oroz y Santa María posiblemente escribieron de oídas, pues no existe evidencia de que hubieran estado en la región. A juzgar por estos testimonios, es posible que el poblado estuviese habitado originalmente por otomíes, quienes con el arribo de los españoles y sus aliados fungieron como imán para atraer a los indios chichimecos de las inmediaciones, y de esta forma establecieron una de las primeras congregaciones biétnicas en la Sierra Gorda y al mismo tiempo uno de los principales puestos de pacificación fronteriza. Condición que el poblado mantendría hasta entrado el siglo XVIII.

A lo largo de la época colonial, la población de Xichú se fue diversificando, si bien siempre fue mayoritariamente indígena. Un factor de importancia en esta diversificación

¹¹¹ Ciudad Real, *Tratado curioso...* : vol. 1, p. 138.

¹¹² Oroz, *et al.*, *op. cit.*: p. 143.

demográfica fue la presencia de los trabajadores de las minas, así como de comerciantes. De esta forma encontramos que en 1571 había 585 tributarios en Xichú y sus dependencias.¹¹⁴ En 1769, en Xichú había 23 familias de españoles, con un total de 137 personas; 456 familias de indios, con un total de 2134 individuos; en el resto de la parroquia había 521 familias españolas, con 1998 almas; y 1080 familias indígenas, con 4505 integrantes.¹¹⁵ Existe un censo de 1776,¹¹⁶ aunque el más completo data de 1778, y sus resultados son presentados en el siguiente cuadro:¹¹⁷

	Familias	Casados Cabezas	Viudos Cabezas	Viudas Cabezas	Párvulos Cabezas	Párvulas Cabezas	Solteros Cabezas	Solteras Cabezas	Total Almas
Eclesiásticos	0003	0000	0000	0000	0000	0000	0000	0000	0003
Españoles	0117	0754	0003	0023	0068	0087	0082	0072	0902
Mestizos	0071	0104	0005	0010	0035	0035	0044	0044	0277
Castizos	0014	0026	0000	0001	0008	0016	0014	0012	0077
Indios	1777	2924	0089	0183	1590	1474	0636	0535	7433
Indios Mecos Pames	0146	0241	0007	0017	0118	0114	0018	0025	0541
Mulatos libres	0112	0184	0003	0011	0082	0084	0058	0049	0492
Esclavos	0000	0003	0000	0000	0003	0005	0003	0006	0020
Coyotes	0018	0018	0003	0003	0019	0011	0018	0006	0074
Lobos	0022	0022	0003	0003	0014	0006	0008	0012	0083
Soldados de Sierra Gorda	0045	0038	0001	0000	0039	0044	0029	0022	0211
Soldados de San Carlos	0015	0014	0000	0000	0002	0005	0008	0002	0031
Sumas Totales	2336	3741	0114	0251	1974	1881	0918	0789	9664

¹¹³ Santa María, "Carta...": p. 352-353.

¹¹⁴ Francisco Miranda Godínez, *El Real Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro*, Cuernavaca, 1967: p. 9 y 41.

¹¹⁵ AGN, *Tierras*, vol. 1167, exp. 3, "Padrón del curato de Xichú": f. 19.

¹¹⁶ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 1206, exp. 10, "Padrón de toda la gente que compone la feligresía de este curato de San Juan Bautista de Xichú de Indios para el cumplimiento de Nuestra Santa Madre Iglesia de este año de 1776".

¹¹⁷ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 388, exp. 2, 101 fojas, año 1778, "Padrón del curato de Xichú de Indios"

De este cuadro se desprenden varias conclusiones interesantes sobre la demografía de Xichú de fines del siglo XVIII. En primer lugar que más del 75% de la población total estaba compuesto por indígenas, seguramente otomíes. La segunda es que los españoles eran la primer minoría, incluso arriba de los pames. En tercer lugar hay que notar que el número total de chichimecos pames era bastante reducido, pues los mulatos libres ocupaban casi el mismo volumen que ellos. Otro comentario es que el mestizaje era mínimo, ya que no alcanzaba el 3%, al igual la presencia de otras castas como castizos, coyotes o lobos. Llama la atención la presencia de un grupo de soldados de planta, un total de 242 militares para una población que no alcanzaba los diez mil habitantes. Lo que significa que había un soldado por cada 40 vecinos; esto es indicativo del gran interés de las autoridades por mantener el control de una región que había sido escenario de constantes conflictos rebeldes. Esto contrasta con el número de eclesiásticos destinados a atender a la misma población: 3. Había un clérigo por cada 3220 fieles.¹¹⁸

En resumen, guiándose por las estadísticas anteriores, podemos concluir que en el Xichú de finales del siglo XVIII aproximadamente tres de cada cuatro habitantes eran indígenas de origen mesoamericano, en tanto que uno de cada diez era español y tan sólo uno de cada diecisiete era pame. La presencia cultural de las tradiciones negras no era despreciable, pues uno de cada veinte habitantes era gente de piel negra. La presencia de

¹¹⁸ Tratándose de un censo eclesiástico se hace una diferencia importante al momento de contabilizar a la población. Se trata de la separación entre cabezas y almas. Se considera cabeza a todo aquel individuo que es adulto y jefe de familia, aunque se trate de un soltero o viudo. Los individuos considerados como cabeza de familia tienen el compromiso del pago de obligaciones tributarias. En contraste, cuando se habla de almas se hace referencia a individuos, incluidos niños y demás dependientes de las cabezas de familia. Sin embargo, en este cuadro demográfico parece que el término "cabeza" se emplea como sinónimo de "alma", ya que si se suman las columnas denominadas como "cabezas" el número total de cabezas y almas coinciden. Por otro

dos destacamentos militares de planta habla de la inestabilidad que se vivía en la región, así como de la decisión oficial de imponer sus condiciones. Por último, el reducido número de clérigos sugiere una educación eclesiástica pobre o deficiente entre la población de Xichú.

Entre 1590 y la primera década del siglo XVII en el lugar se explotaron yacimientos de plata que debieron ser de cierta importancia, o por lo menos pasaron por breves bonanzas. Se piensa que esto fue una de las causas de que por aquella época fuera necesario llevar indios para el trabajo en las minas: otomíes de Tolimán,¹¹⁹ Ixmiquilpan, Xilotepec,¹²⁰ y Querétaro;¹²¹ así como purépechas de Sevina, Comanja y Aranza.¹²² Al parecer, la riqueza de estos minerales produjo raquíticas ganancias que no favorecieron el crecimiento de las poblaciones mineras. Dichos poblados contribuían en la pacificación regional, pues una de las tácticas más usuales para disminuir los ataques chichimecas era establecer poblaciones defensivas fijas. Es posible que dos hayan sido las razones del relativo abandono de las minas: la primera que los yacimientos fueran pobres o presentaran muchos obstáculos para su explotación; y la segunda que los ataques chichimecas representasen tal peligro que resultara muy arriesgado explotarlas. Fueron unos cuantos los reales de minas de importancia en la región: Zimapán, Escanela, Peñamiller, Pozos, y Xichú de los Españoles.

La relación entre ambos Xichúes (el de indios y el de españoles) fue estrecha: mantuvieron amplios contactos comerciales, administrativos y laborales. En materia

lado pensar en un párvulo como jefe de familia carece de sentido.

¹¹⁹ AGN: *Indios*, vol. 6, exp. 395, año de 1592; y exp. 931, año de 1595.

¹²⁰ AGN: *General de Parte*, vol. 6, f. 287v, 13 de junio de 1603; "Para que las justicias de las partes donde Alonso Pérez, minero de Xichú, alquilaré indios para su hacienda, siendo de su voluntad de ellos, no se lo impidan". [Vid Silvio Zavala y María Castelo. *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, 8 vol., México, FCE, 1940: vol. 5, p. 93]

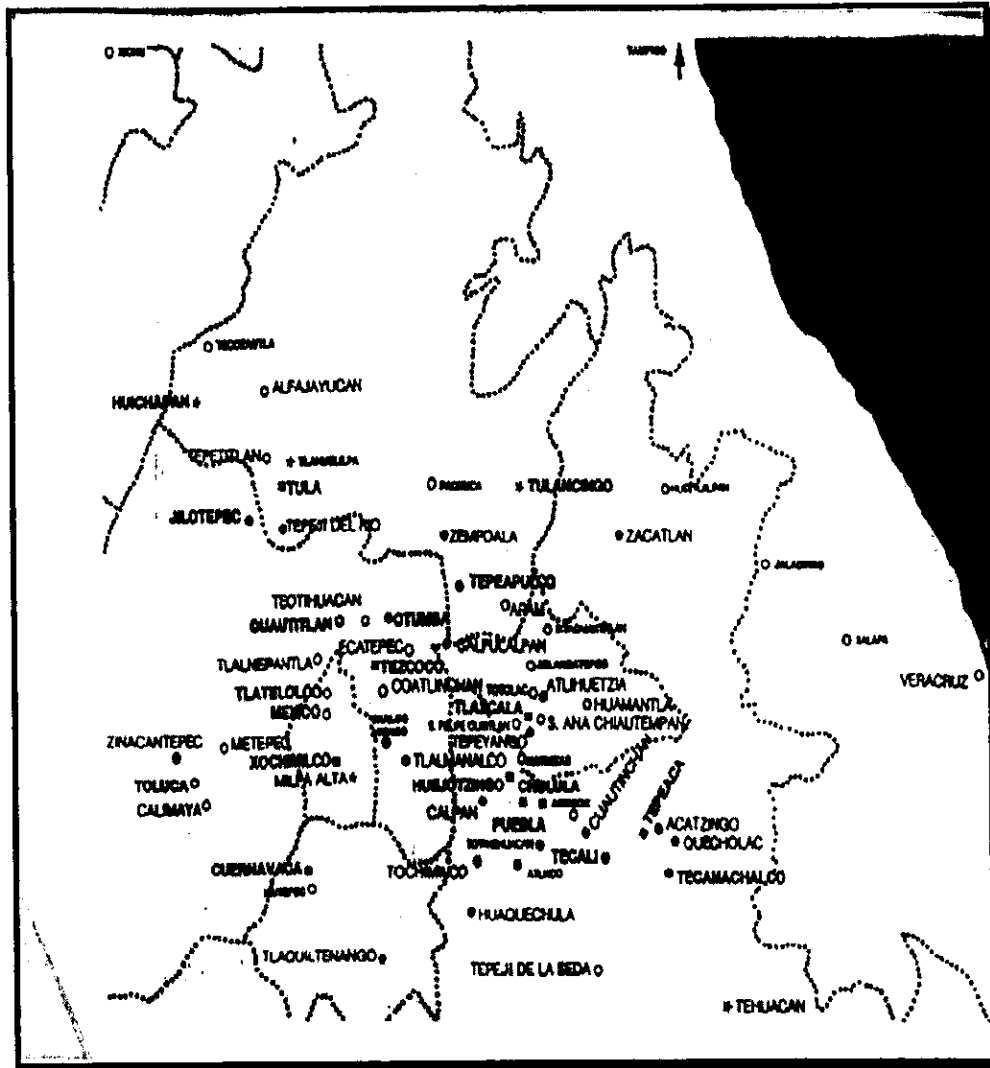
¹²¹ AGN: *General de Parte*, vol. 6, f. 281v, 3 de junio de 1603; "Para que por seis semanas acuda la mitad de la gente que dan los indios de Querétaro a las minas de Xichú para la cosecha de las sementeras de riego de los labradores del dicho pueblo". [Vid Zavala y Castelo, *op. cit.*: vol. 5, p. 87-88]

religiosa no sucedió lo mismo ya que en el Xichú minero se fundó la misión de Santa Rosa bajo el cuidado de religiosos dominicos. En la época colonial, para llegar al real de minas sólo había un camino que pasaba por el Xichú de Indios. Tal vez una relación tan cercana y sujeta a los vaivenes de la producción minera, fuera la fuente más importante de influencias externas de todo tipo, en especial en el siglo XVI y principios del XVII en Xichú de Indios.

Por lo anterior, resulta plausible pensar que al menos hasta la década de 1580 se creyó que Xichú sería un punto de partida estratégico para la expansión colonial al norte y oriente de la Nueva España. Sin embargo, algo truncó estos planes. Lo primero fue que el trazo del camino a Zacatecas finalmente pasó en las cercanías de San Luis de la Paz y no por Xichú, lo que con seguridad hizo menos atractivo el sitio ante los ojos de estancieros, venteros y demás colonos. Lo segundo fue que el lugar resultaba demasiado peligroso para los que quisieran asentarse en él, pues las descripciones del sitio coinciden en afirmar los constantes ataques chichimecas.¹²² Después de su auge inicial, el lugar empezó a decaer y poco a poco cayó en el “olvido oficial” durante años. A pesar de ello, Xichú subsistió aun cuando pueblos vecinos fueron fundados, abandonados y, a veces, refundados.

¹²² AGN: *General de Parte*, vol. 5, f. 77v, 30 de agosto de 1599; “Para que no se sonsaquen indios de la encomienda de don Diego de Velasco”. [*Vid* Zavala y Castelo, *op. cit.*: vol. 4, p. 325]

¹²³ En este sentido existen varios testimonios, entre los que se encuentran uno de 1585, *vid.* Oroz, *et al.*, *op. cit.*: p. 143; y el de Ciudad Real, *op. cit.*, vol. 1: p. 138.



Mapa 6: George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 3 reimpr., trad. de Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo, México, FCE, 1992. Este mapa muestra con claridad como la mayor concentración de fundaciones franciscanas del siglo XVI estaban al centro del territorio, y dentro de este panorama resalta la de Xichú de Indios como la más norteña, marca una especie de brazo que se extiende a una región de aislamiento y marginalidad. Se nota de inmediato lo apartado que se encontraba de cualquier otra fundación franciscana e invita a pensar en la importancia que debió haber tenido para la evangelización de toda la región centro-norte. Era una punta de lanza de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México.

La temprana presencia de misioneros en el sitio sin duda es un indicador de que se le consideró como un lugar estratégico, en especial porque durante el siglo XVI fue el único poblado en donde había religiosos en muchos kilómetros a la redonda.¹²⁴ Es posible que el primer evangelizador que pisara la comarca xichuense fuera el franciscano fray Juan de San Miguel, pues en 1547, cuando éste era guardián del convento de Acámbaro, inició un recorrido por la Guachichila. Su camino comenzó en Acámbaro, pasó por Querétaro y llegó a un lugar cercano a donde hoy se encuentra San Miguel de Allende. En este sitio reunió a un grupo de guachichiles y fundó un nuevo poblado; en él estableció un jacal tomó posesión como evangelizador y fundador. Luego caminó hasta el pueblo de Xichú y también tomó posesión de él para luego regresar a San Miguel. En su travesía, este fraile aventurero iba acompañado por un grupo de indios jóvenes catequizados de Acámbaro, quienes no sólo le servían de compañía sino también de catequistas y sacristanes; uno de esos muchachos, uno de los más pequeños, era Pedro Vizcaino, quien años más tarde sería gobernador de Xichú. Esa primera expedición terminó de vuelta a San Miguel. La segunda campaña de fray Juan de San Miguel lo llevó hasta territorios de Río Verde, y luego de vuelta a Acámbaro.¹²⁵

Otro de los primeros en pisar tierra de Xichú fue el también franciscano fray Bernardo de Cosin, quien, en 1555, siendo guardián del convento de San Miguel, visitó Xichú y Río Verde, también acompañado por un grupo de indios jóvenes. En su segunda campaña,

¹²⁴ Cfr. con el mapa de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio en el siglo XVI diseñado por George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 3 reimp., trad. de Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo, México, FCE, 1992: p. 645.

¹²⁵ Alberto Carrillo Cazares, "Michoacán reivindica su jurisdicción sobre el Río Verde. La información dada por el guardián de Xichú fray Francisco Martínez de Jesús en 1597. Documento inédito", en Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares (coordinadores), *Estudios michoacanos VII*, Zamora. Michoacán, México,

Cosin bautizó un grupo de pames en Xichú; y acompañado por unos muchachos indios y por un fraile lego llegó hasta las inmediaciones de Río Verde donde sufrió el martirio al prepararse para un servicio religioso. La noticia del martirio de Cosin se supo gracias a que sus acompañantes escaparon con vida y llegaron hasta San Miguel; entre los muchachos que le acompañaron se encontraban dos pames de Xichú, Bartolomé y Domingo, quienes luego fueron capitanes de indios rebeldes en Zain y Nombre de Dios.¹²⁶

Se sabe que uno de sus primeros pobladores, Juan Sánchez de Alanís, se desempeñó como evangelizador de indios desde fechas muy tempranas.¹²⁷ En 1574 una carta de fray Gerónimo de Mendieta ubicaba a Xichú como visita de Xilotepec, y mencionaba que no había religiosos “a pie firme” aún;¹²⁸ sin embargo, ya en 1585 existía el templo dedicado a San Juan Bautista y contaba con dos sacerdotes, seguramente franciscanos.¹²⁹ Esto fue confirmado un año después durante la visita que Ponce realizó a la Nueva España.

Varios testimonios corroboran la participación de Xichú como trampolín para lograr la evangelización de la comarca, que incluía Río Verde, Puxinguía. Entre ellos es posible mencionar los de fray Diego de Medrano, fray Juan Gerónimo, fray Juan de Maldonado, fray Francisco Martínez, y fray Antonio Herrera.¹³⁰ También existe la referencia a las expediciones que fray Juan Bautista Mollinedo emprendió a la zona de Río Verde a principios del siglo XVII.¹³¹

COLMICH/Gobierno del Estado de Michoacán: Instituto Michoacano de Cultura, 1999: p. 172-173. Ver mapa.

¹²⁶ *Ibidem*: p.173-174. Ver mapa.

¹²⁷ *Ibid supra*, nota 106 y AGN: *Mercedes*, vol. 5, f. 239v.

¹²⁸ Oroz, *et al.*, *op. cit.*: p. 143.

¹²⁹ *Ibidem*

¹³⁰ *Ibidem*: p. 174.

¹³¹ AHX: *Bautizos*, vol. 1.

2. XICHÚ DE INDIOS, SIGLOS XVII Y XVIII

Después de sus intensos años iniciales y ante el ascenso económico y político de San Luis de la Paz, durante el siglo XVII, el pueblo de Xichú de Indios vio reducida su influencia regional. Xichú entró en un periodo que marcó su condición de zona marginal.¹³² Para ese entonces es posible observar una disminución del volumen documental procedente de Xichú en comparación con el aumento del de San Luis de la Paz; en cierta forma fue como si el pueblo de Xichú hubiera caído en una especie de “olvido”. De este periodo no tenemos censos ni documentos que nos indiquen la evolución demográfica o económica del poblado, pareciera como si el pueblo hubiera caído en un lapso de “silencio documental”.¹³³ Durante el siglo XVII y parte del XVIII, Xichú se desarrolló en medio de un clima de relativa autonomía. Situación que comenzaría a cambiar a mediados del siglo XVIII.

Una vez resueltos los conflictos más apremiantes de los primeros años -los ataques de los chichimecas y la falta de claridad jurisdiccional en materia eclesiástica-, así como el fracaso de los planes para articular un camino que comunicara a la costa del Golfo de México con el centro del país pasando por Xichú de Indios, y consumado el desplazamiento de Xichú a favor de San Luis de la Paz como cabecera política y económica regional, la vida de la pequeña población vio pasar los años dentro de un ritmo que no nos ha dejado mayores pistas de información.

¹³² *Ibid* Lara Cisneros, “Xichú de Indios: marginalidad y frontera cultural en Sierra Gorda”...

¹³³ ¿Cuáles fueron las razones que motivaron ese “silencio documental”? Las respuestas pueden ser varias. Primero que las “fuentes perdidas” se encuentren en archivos no consultados, tal vez en España. La segunda que hayan existido y fueran destruidas. Una tercera sería que el “olvido” en que cayó el poblado durante el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, fue tan profundo que la documentación generada en la población fue en extremo escasa, contrastando con la generada en y para San Luis de la Paz. Esta última

El proceso de colonización de la Sierra Gorda fue lento y estuvo plagado de dificultades, avances y retrocesos.¹³⁴ Religiosos, militares y colonos se toparon con obstáculos que propiciaron sus no pocos fracasos. Poderosas razones atraían la atención de evangelizadores y colonos para aventurarse en tierra tan hostil. Para unos, el interés estaba en el control espiritual y material de la población, para los otros, en la esperanza de explotar minas, tierras, y mano de obra nativa. Tal fue el caso de los numerosos reales de minas (Escanela, Peñamiller, Pozos, Xichú de Españoles y otros) que no prosperaron más allá de efímeras bonanzas. O el de las tierras para cultivo o ganado que en muchos casos no fueron capaces de sostener mas que chivos y cabras. Por último, los indígenas resultaban bastante reacios a vivir en las congregaciones y pueblos por lo que con frecuencia huían y en ocasiones llegaron a protagonizar violentas revueltas. Esto contribuyó a darle a la región un carácter de relativo aislamiento y marginalidad. Eran montes donde la presencia de las instituciones coloniales era débil y la autonomía de los naturales evidente.

Para lograr su incorporación definitiva al sistema colonial, durante el siglo XVIII se emprendió una intensa doble campaña, evangélica y militar a la vez, en la que sólo mediante la intervención del coronel José de Escandón y del franciscano fernandino fray Junípero Serra fue posible congregarse exitosamente a importantes núcleos indígenas. Sus mayores logros se concretaron en la zona de Jalpan, donde reunieron a numerosos pames y refundaron en definitiva cinco ricas misiones: Jalpan, Landa, Tancoyol, Tilaco y Conca.

La primer entrada europea en Sierra Gorda está relacionada con Hernán Cortés y Nuño de Guzmán, quienes extendieron la jurisdicción de la Provincia de Pánuco hasta la

parece la hipótesis mas factible. Una combinación entre la primera y la tercera posibilidades no se descarta.

¹³⁴ Una descripción de este proceso puede verse en Lara Cisneros, *Resistencia...*: caps. 2, 3 y 4.

vertiente oriental de la serranía. Esta relación fue duradera pues la zona de Jalpan se gobernó desde Valles hasta bien entrado el siglo XVII. Por el lado occidental fueron los descubrimientos mineros de Zacatecas y San Luis Potosí los que influyeron en su poblamiento; ya para 1552 había un corregimiento en Xichú.¹³⁵

Los reales de minas empezaron a surgir desde fechas tempranas, así entre los primeros se encuentra el de Pozos, conocido como el Palmar de Vega, que fue establecido en 1576, y del cual aún subsiste el fortín en Santa Brígida.¹³⁶ Para 1599 se había fundado el Real de Minas de San Pedro Escanela, dicha población se asentó en plena serranía, lo que influyó en el desarrollo regional, pues el tránsito de personas y mercancías por la región debió de haber aumentado. Para 1612 Escanela tenía el rango de alcaldía mayor, y su territorio se había integrado con el del corregimiento de Xichú.¹³⁷ En 1640 se fundó la población de Cadereyta, y para 1650 se constituyó en alcaldía mayor, absorbiendo también la jurisdicción del alicaído Escanela, además se anexó la franja oriental que corre junto al cauce del río Moctezuma (hoy municipio de Pacula, Hgo.). El territorio de Sierra Gorda, desde Xichú hasta Pacula, pasando por Escanela y Jalpan, quedó unificado bajo la jerarquía de Cadereyta; para entonces sólo Tilaco estaba aún bajo la conducción de Valles. Sólo la zona de San Luis de la Paz se mantuvo de forma independiente.

¹³⁵ Cfr. Gerhard, *op. cit.*; Héctor Samperio, "Región centro-norte: la Sierra Gorda", en José Sánchez Cortés, *et al.*, *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, 2 vol., Querétaro, Juan Pablos Editor/Gobierno del Estado de Querétaro/UAQ/Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989: vol. 1, p. 295-446; y Claudio Coq Verástegui y Héctor Samperio Gutiérrez, *Cadereyta. Alcaldía Mayor*. Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988 (Documentos de Querétaro), por mencionar sólo algunos de los más completos.

¹³⁶ Fernando de la Tejera Rivera, *Mineral de Pozos*, México, 1980: p.3.

¹³⁷ Es interesante el asunto de un corregimiento en Xichú, pues ello implica un estatus jurídico vinculado con el origen indígena de la población, por desgracia se desconoce la fecha y razones por las que éste dejó de existir oficialmente.

El empeño de las diferentes órdenes del clero regular por incorporar a los “chichimecas” serragordanos al mundo cristiano estuvo lleno de altibajos. La penetración de las ordenes religiosas fue por varios flancos y en diferentes momentos. Los franciscanos comenzaron por el lado occidental, a partir de Xichú de Indios, pues en fechas cercanas a 1542 el franciscano fray Juan de San Miguel dio inició a una serie de campañas misionales que en fechas posteriores continuarían otros hermanos de orden, como fray Lucas de los Ángeles y fray Juan Bautista Mollinedo.¹³⁸ Por el flanco oriental, los agustinos se adentraron a la zona de Jalpan y Chapulhuacán desde 1550 a través de la misión de Xilitla, y cerca de 1557, por medio de la misión de Tzitzicaxtla, a Pacula y Jiliapan.¹³⁹ Los dominicos entraron en escena en 1687, cuando les fue encargada la evangelización de los jonaces de las inmediaciones de Zimapán,¹⁴⁰ y los jesuitas se establecieron en San Luis de la Paz en 1590.¹⁴¹

Un factor que incidió en el desarrollo de la iglesia en Xichú, fue la indefinición inicial sobre la jurisdicción eclesiástica en la que se insertó su territorio. Esta situación comenzó con la disputa territorial entre los obispos de México y Michoacán, la cual se originó a instancias de la poca exactitud de la real cédula que dividió el territorio novohispano en cuatro obispos.¹⁴² La “manzana de la discordia” eran los diezmos que

¹³⁸ Sobre la labor de los franciscanos en Sierra Gorda es recomendable la obra de 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); además sobre la labor de fray Juan de San Miguel, consultar Carrillo Cazares, *Partidos...*: p. 401.

¹³⁹ Al respecto consultar José de Jesús Solís de la Torre, *Bárbaros y ermitaños. Chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, siglos: XVI, XVII Y XVIII (SLP, Hidalgo y Querétaro)*, México, UAQ, 1983.

¹⁴⁰ *Id.* Esteban Arroyo, *Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1987: p. 39.

¹⁴¹ Ver capítulo III.

¹⁴² Esta cédula real data del 20 de febrero de 1534, fue elaborada a solicitud de la Segunda Audiencia de México y disponía el establecimiento de cuatro obispos: los de México, Coatzacoalcos, Oaxaca (Provincia

producía una franja territorial que incluía, entre otros, los poblados de Querétaro, Celaya, San Miguel y Xichú. Queda la impresión de que la zona de Xichú se insertó en esta polémica más por un accidente geográfico que por los intereses particulares que hubiera despertado. Las agrias discusiones pasaron por varias instancias -desde el virrey hasta el Consejo de Indias- y favorecieron en primer lugar a Michoacán; pero la solución se presentó cuando México se anexó Querétaro en 1584, y Xichú en 1586.¹⁴³ Esto puede ser confirmado con el testimonio de Ciudad Real: "Cae aquel pueblo [Xichú] y los demás de la guardanía, que también son otomíes, en el *arzobispado de México*".¹⁴⁴

Esta situación no fue definitiva o por lo menos no fue clara, pues un testimonio de fray Francisco Martínez de Jesús, guardián de Xichú en 1597, cuestiona la jurisdicción del arzobispado de México sobre la población.¹⁴⁵ Este testimonio es en referencia al alegato sobre la jurisdicción de Río Verde, ya que de reconocerse que éste era una fundación dependiente de Xichú, entonces debía aceptarse la autoridad del obispado de Michoacán sobre esta población, lo que implicaba que Xichú mismo dependía del episcopado con sede en Valladolid.¹⁴⁶

de los Mixtecas), y el de Michoacán. Vid Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas, instrucciones para el gobierno de la Nueva España*, ed. facsimilar de la de 1563, Madrid, Cultura Hispánica, 1945: p. 90-92.

¹⁴³ Sobre el asunto de la disputa territorial entre la diócesis michoacana y la arquidiócesis de México vid Oscar Mazín Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, Michoacán, México, COLMICH, 1996: p. 56, y 58-62; Sylvie Lecoin, Nicole Percheron y Françoise Vergneault, "Cartographie et recherche historique: le diocèse du Michoacan au XVI^e siècle d'après les *Relations géographiques des Indes 1579-1582*", en *Trace*, No. 10, julio de 1986: ps. 15-25; Ricardo León Alanís, *Los orígenes del clero y la iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, Michoacán, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997 (Colección Historia Nuestra, No. 16): p. 138-143 y 149-152.

¹⁴⁴ Ciudad Real, *op. cit.*: vol. 1, p. 138.

¹⁴⁵ Alberto Carrillo Cázares, *Michoacán en el otoño del siglo XXVII (Iglesia y sociedad en el periodo del obispo Aguiar y Seijas)*, Zamora, Michoacán, México, COLMICH/Gobierno del Estado de Michoacán, 1993: p. 302-305; Carrillo Cázares, *Partidos...*; Carrillo Cázares, "Michoacán reivindica..."

¹⁴⁶ La referencia es a un documento localizado dentro del AHMCR: *Negocios diversos*, siglo XXVII, legajo 100.-1697.

Desde el siglo XVI la parroquia estuvo en manos de franciscanos; aunque al parecer en un primer momento éstos fueron de la Provincia del Santo Evangelio,¹⁴⁷ y luego de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, hasta su secularización en 1751. Es decir, que eclesiásticamente Xichú dependió del arzobispado de México y de la Provincia Franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán, lo que después propiciaría algunas confusiones jurisdiccionales. Esta situación contribuyó a generar cierta fragilidad en el control que las autoridades eclesiásticas mantuvieron sobre la población indígena de Xichú, pues la falta de claridad jurisdiccional dificultó y entorpeció la administración eclesiástica del centro para con una región tan poco conocida y tan falta de recursos naturales. Esta situación contribuyó a acentuar la condición de marginalidad en que se desarrolló el pueblo de Xichú de Indios.¹⁴⁸

La preeminencia regional lograda por Xichú de Indios durante sus primeros años de vida poco a poco se fue desgastando y perdiendo. Una vez minimizado el peligro de una sublevación chichimeca, terminada la bonanza minera local, pasada la primer etapa evangelizadora y disminuido el tránsito comercial a costa del crecimiento del de San Luis de la Paz, Xichú entró en una etapa de aparente estancamiento.

No obstante haber perdido su brillo primigenio, hacia el primer tercio del siglo XVII, la población aún conservaba un poco de su importancia local como centro administrativo civil y eclesiástico. En el año de 1631 la ambigüedad jurisdiccional de Xichú de Indios fue descrita por fray Francisco de Ribera, un obispo michoacano, de la siguiente manera:

¹⁴⁷ *Vid.* Ciudad Real, *op. cit.*; así como Kubler, *op. cit.*: p. 645. Aunque no hay prueba documental conocida hasta ahora, no parece remoto atribuir el cambio de adscripción de provincia a lo apartado de Xichú con respecto a las otras fundaciones franciscanas de la Provincia del Santo Evangelio; en contraste, su comunicación con fundaciones de la provincia michoacana, como San Miguel, Querétaro y Celaya por ejemplo, resultaba más viable y lógico.

Este lugar [de Xichú] es del arzobispado [de México]. Y la doctrina que tiene y administra, parte pertenece a este obispado de Mechuacán.

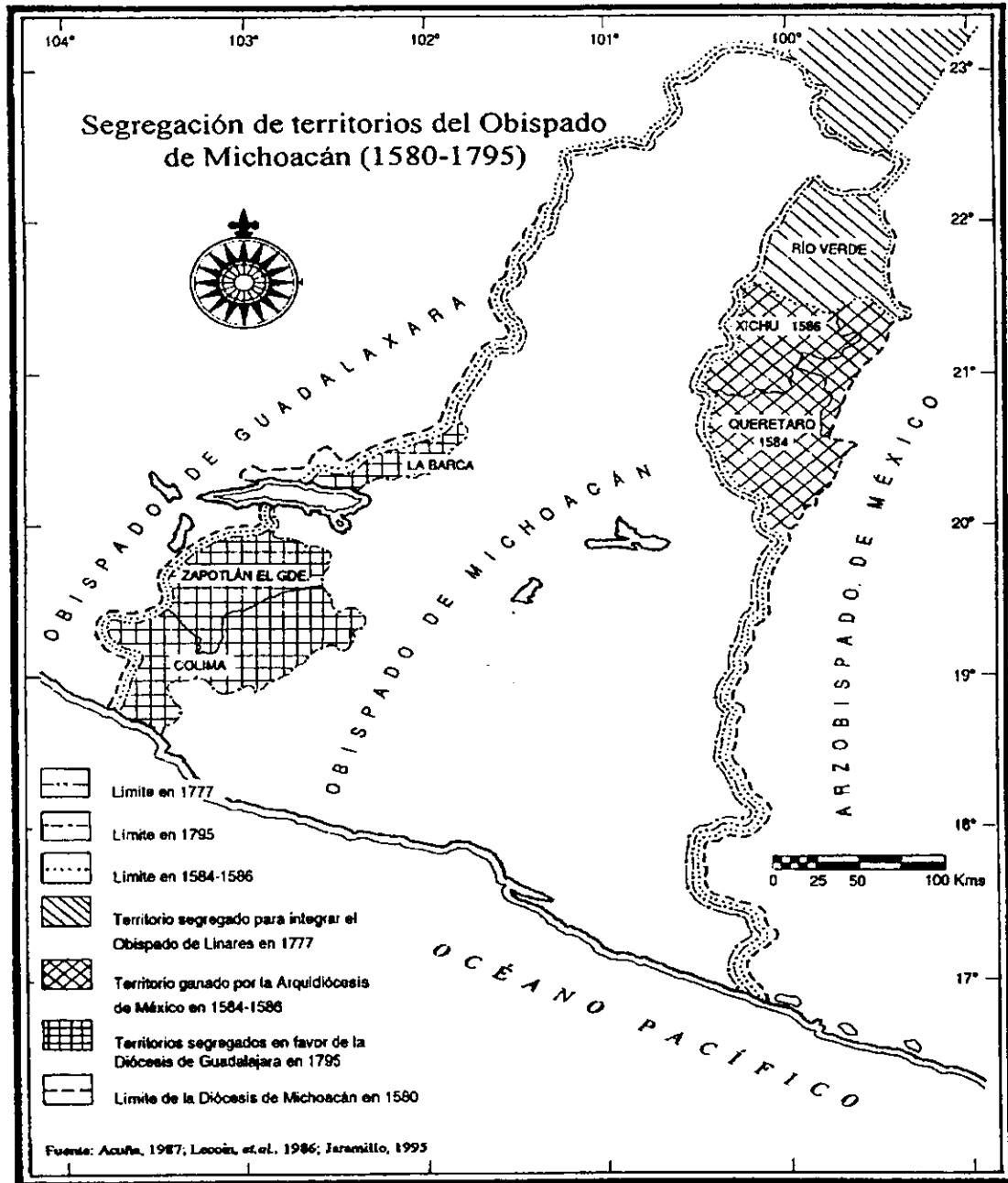
Administra también esta doctrina la estancia de San Sebastián que está en este obispado y cerca de la Villa de San Miguel. Véase el inconveniente de la administración.¹⁴⁹

En el mismo texto se hace alusión a los poblados vecinos de San Luis de la Paz y Palmar de la Vega. En particular, al primero se le define como un pueblo de indios -aunque con algunos españoles-, y se le califica como “frontera” bajo los cuidados espirituales de los miembros de la Compañía de Jesús. Se menciona la presencia de un capitán protector al mando de ochenta indios, y se precisa que a los chichimecos “les da carne y maíz su Majestad”. Es decir que aun no estaba segura la conquista pues era necesaria la presencia de militares, y también se continuaba con la practica de “comprar” la paz con alimentos. El control colonial aún era endeble. También se enlista la estancia del capitán Juan de Vergara Osorio y la de “Jofre” propiedad de Luis de Cárdenas, así como el rancho de Martín de Ochoa y “El chinchorro” de Francisco Sánchez,¹⁵⁰ a pesar de ser una zona indígena la presencia española era visible, aunque no determinante.

¹⁴⁸ *Vid* Lara Cisneros, “Xichú de Indios: marginalidad y frontera cultural en Sierra Gorda”...

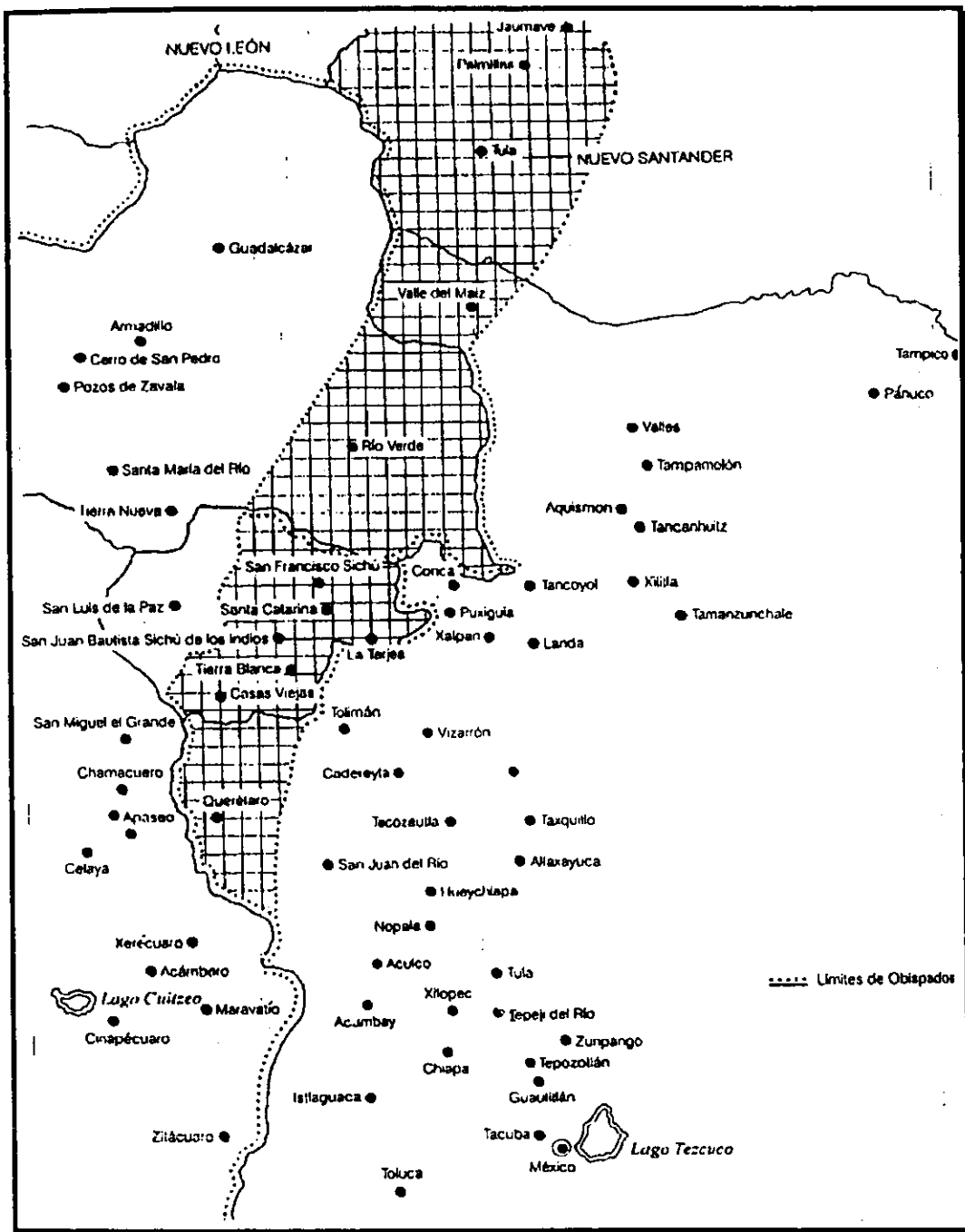
¹⁴⁹ “Minuta y relación de las doctrinas que ay en este obispado de Mechuacan así beneficios de clérigos como guardianias y prioratos de religiosos de San Francisco y San Agustín con los pueblos y feligreses que cada doctrina tiene. Mandolo escribir el Reverendísimo Señor Fray Francisco de Ribera mi Señor Obispo de Mechoacan, del Consejo de su Majestad, etcéteraétera. Año de 1631. Secretario Isidro Gutiérrez de Bustamante”, f. 14v. en *El obispado de Michoacán en el siglo XVII. Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas*, nota preliminar de Ramón López Lara, Morelia, Michoacán, México, Fimax Publicistas, 1973 (Colección de “Estudios Michoacanos”: III): p. 53.

¹⁵⁰ *Ibidem*: p. 53-55.



Mapa 7: Oscar Mazín, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, COLMICH, 1997.

Oscar Mazín se ha dado a la tarea de historiar el obispado de Michoacán, y ha identificado una franja territorial que fue motivo de disputa entre el obispado michoacano y el arzobispado de México. En esta franja territorial entró la parte oeste de la Sierra Gorda.



Mapa 8: Oscar Mazin, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, COLMICH, 1997. En este mapa se muestra la forma en que finalmente se resolvió la disputa territorial entre los obispos de Michoacán y México que comenzó en 1580. Nótese como San Juan Bautista de Xichú de Indios quedó bajo la jurisdicción de México, en tanto que San Luis de la Paz se asignó a Michoacán.

Este orden de cosas empezó a cambiar a mediados del siglo XVIII. En un informe de la visita y reorganización de las misiones de Sierra Gorda que el coronel José de Escandón escribió en 1743 describe la zona de Xichú así:

El día veinte y nueve del mismo [enero de 1743], siguiendo su entrada, visitó el Teniente de Capitán General las tres congregaciones de indios mecos de la nación jonás, nombradas San Joseph de Valero, Arroyo Sarco y Mesa Alta, que distan diez leguas de la antecedente [misión de San Miguelito] y están en la jurisdicción de San Luis de la Paz; compónese de sesenta y ocho familias, con doscientas cuarenta y nueve personas. Estas tres congregaciones se hallan encargadas para su administración al Cura Ministro de Doctrina del pueblo de San Juan Baptista de Zichú, distante una legua de ellas, en el ínterin se proveían de misionero. Y aunque atendiendo al mucho tiempo que ha que se congregaron, y tierras útiles que se les asignaron, pudieran estar arraigados en una buena poblazón, se hallan los indios viviendo debajo de los árboles sin sembrar sino muy pocos, comiendo por lo común de lo que hurtan, y muy cortos en la Doctrina Cristiana[...]¹⁵¹

Esta cita resulta interesante porque hace notar que aún a mediados del siglo XVIII los indios de los alrededores de Xichú vivían en condiciones muy parecidas a las de su tradicional forma de subsistir. Todavía no se encontraban congregados en poblaciones fijas, no practicaban la agricultura y comían gracias a lo que podían robar o saquear; la

¹⁵¹ AGN. *Historia*, vol. 522, fols. 133-156: José de Escandón "Informe del coronel José de Escandón acerca de su visita a la Sierra Gorda y proyecto de reorganización de sus misiones (Querétaro, 23 de febrero de

preocupación era real y directa, además denotaba el poco control ejercido por las autoridades coloniales en la zona. Esto de nueva cuenta es una alusión a la marginalidad de la región, así como al “olvido” en el que se encontraba, pero al mismo tiempo es una muestra de las intenciones de introducir cambios al respecto.

La solución que propuso Escandón fue el establecimiento de una nueva fundación misional. Medida que denotaba la actitud imperante de una nueva época que se proponía controlar mejor los cabos sueltos de todas las regiones del imperio. Además de ser compatible con los proyectos y ambiciones personales del propio Escandón.¹⁵²

[...] para cuyo remedio en lo espiritual y temporal parece lo más conveniente que se funde una misión, y que el religioso a cuyo cargo se pusiere, como que no tiene embarazo del Curato de Zichú, cuide solamente del aumento de esta poblazón, que se hará fácil, situándola en el paraje nombrado Ojo Sarco, donde están congregados los indios, pues son las tierras fertiles bastantes y con la agua necesaria.¹⁵³

En esta propuesta de Escandón se notan algunos puntos que formaron parte substancial de su proyecto colonizador, como es el importante apoyo que encontró entre los miembros de la orden franciscana, justo los encargados de la doctrina de Xichú de Indios. A través de estos documentos es posible percatarnos de la preocupación que debió haber guiado a Escandón y su gente, pues después de dos siglos de presencia española en la zona, los indios aún persistían en sus antiguas costumbres. Mas adelante el mismo texto informa que:

1743)”. *Apud.*, Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*: p. 161-162.

¹⁵³ Sobre el proyecto misional y político del coronel Escandón ver Osante, *op. cit.*

En el Pueblo de San Juan Baptista de Zichú, a cuyo Cura están encargadas las tres congregaciones de indios mecos arriba expresadas, fue necesario el ca[bo y] un piquete de diez soldados, que dejó subordinados a los órdenes de Don Manuel de el Río Terán, comisario nombrado de guerra, para la seguridad, crianza política de dichos indios y continencia de los bárbaros circunvecinos de dicha Sierra Gorda.¹⁵⁴

Esta cita nos proporciona una información que amplía nuestra percepción del proyecto escandoniano en la zona de Xichú. Éste consistía en apoyar la labor evangélica con la presencia de militares. Con la presencia de Escandón la vida en la zona de Xichú comenzó un periodo de cambios que implicaron una mayor presencia de las autoridades eclesiásticas, civiles y militares, lo que significó el comienzo del fin del periodo de "olvido" en que vivió la zona durante décadas.

En 1748 José Antonio Villaseñor y Sánchez en su *Theatro Americano*, describe al poblado así:

El pueblo de San Juan Bautista [de] Tzichu dista ocho leguas de la cabecera al expresado rumbo, es administración de los religiosos de San Francisco, y en el se cuentan cuatro familias de españoles, nueve de mestizos, y quinientas treinta y nueve indios ejercitados en las labores de las minas, a causa de no producir sus tierras mas fruto, que el maíz, en muy corta cantidad, y muchos pitales.¹⁵⁵

¹⁵³ *Ibidem*

¹⁵⁴ *Ibidem*: p. 165.

¹⁵⁵ José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, introducción de Francisco González de Cossío, México, Editora Nacional, 1952 (edición facsimilar de la de 1748).

Esta descripción coincide con apreciaciones anteriores. A mediados del siglo XVIII Xichú era un pueblo poco atractivo para los colonos, pues a pesar de que había algunas minas no eran lo suficientemente ricas como para atraer numerosos pobladores. Por otro lado, su tierra y clima en general eran demasiado áridos como para representar un negocio rentable y atractivo a los ojos de los colonos. Ante la nueva posición de las autoridades la marginalidad de la zona implicaba el peligro de una sublevación indígena, y ello era motivo suficiente para la movilización estatal.

En marzo de 1790, Xichú era descrito así por un informante anónimo que elaboró un diario durante un viaje de inspección militar a las milicias de Sierra Gorda:

Lunes 15 [de marzo de 1790].- Seguimos a Xichú de Indios, de los cuales se encuentran en el camino tres misiones, fuera de la república de los naturales que residen dentro del pueblo. Pásase por la Hacienda del Salitre, en cuyos linderos está el pueblo de Nuestra Señora de Guadalupe de Sienuilla. El de Xichú es muy infeliz; todos los vecinos son indios. La iglesia y el convento, que fue de los franciscanos de la provincia de Michoacán cuando tenían esta doctrina, son de mediana capacidad. Hay algunas huertecillas y viñas cortas, y muy buena tierra de siembra, con proporción de abundante riego. Dista de San Luis de la Paz 10 [leguas].¹⁵⁶

El autor de este texto nos presenta un Xichú con apariencia de abandono. Es posible que en su percepción se refleje el estado de cosas imperante después de los desordenes que

¹⁵⁶ Este fragmento forma parte de un documento que posiblemente sea el borrador de un informe elaborado por el brigadier Don Pedro Ruiz Dávalos durante la inspección que éste realizó a las milicias de Sierra Gorda por órdenes del virrey Revillagigedo entre 1787 y 1792. El documento fue publicado por Lino Gómez Canedo. "La Sierra Gorda a fines del siglo XVIII. Diario de un viaje de inspección a sus milicias", en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, julio-septiembre de 1976, Vol. XXVI, Núm. 1: p. 148.

se describirán después. A fines del siglo XVIII, la milicia ocupaba un lugar importante en el paisaje del oeste serragordano; lo que contribuyó a disminuir su condición de marginalidad y olvido, pero acentuó su carácter conflictivo.

Durante el siglo XVII e inicios del XVIII, Xichú vivió un estancamiento frente al crecimiento de San Luis, lo que favoreció la autonomía en que los naturales del lugar se acostumbraron a vivir; factor clave en el desarrollo de la religiosidad indígena local. Como se verá más adelante, esta situación empezó a cambiar a mediados del siglo XVIII.

CAPÍTULO III

UNA REGIÓN DENTRO DE OTRA REGIÓN: SAN LUIS DE LA PAZ

1. LOS ORÍGENES

El pueblo de San Luis de la Paz se localiza entre las estribaciones de la Sierra Gorda occidental, y el rico Bajío guanajuatense. Esta posición intermedia se manifestó en un paisaje y clima doble: por el lado de la sierra el quebrado terreno compuesto por montañas, laderas y barrancos contaba con pequeños bosques de pino y roble; en tanto que por el lado de la altiplanicie, el clima semiárido cubrió el paisaje con vegetación xerófila.¹⁵⁷

La ubicación de San Luis de la Paz le otorgaba importantes privilegios en el mapa económico regional pues se encontraba cerca de las minas de la Sierra Gorda: a dos leguas estaba el Real de San Pedro de los Pozos, rico en cobre argentífero, plata y oro; a quince el Real de San Francisco de Xichú de los Amues que producía plata y azufre; a treinta se localizaba la mina de Tarjea [Atarjea] de donde se extraía plomo. Sin ser tan ricos como Zacatecas, Guanajuato o San Luis Potosí, de estos reales de minas se obtenían metales preciosos y también el plomo indispensable para el proceso de fundición; eran pues autosuficientes en su proceso de obtención y depuración de los minerales. En San Luis de la Paz se reunieron una serie de circunstancias que favorecieron su desarrollo económico y

¹⁵⁷ Las plantas xerofilas son las que viven en climas muy secos.

demográfico: su relativa cercanía a los centros de extracción de minerales; la existencia de suficiente mano de obra; y sus vínculos con el Bajío. Su crecimiento económico estuvo determinado por el desarrollo de los reales de minas, pues por un lado debía satisfacer la demanda de alimentos, animales de tiro y demás materias primas, y por otro también fue una población en donde se efectuaban procesos de fundición de metales.¹⁵⁸ Era a la vez centro agrícola, comercial y beneficiador de minerales.

No es del todo clara la fecha de fundación del pueblo de San Luis de la Paz. Según el archivo parroquial del poblado “La primera mención que tenemos data de 1590 cuando fray Gonzalo de Tapia comenzó a catequizar chichimecas en varios sitios: Petaca, San Antón, San Luis de la Paz, San Marcos de Jofre. El ardoroso fraile bautizó a 152 infieles, en su mayoría adultos, antes de partir a Sinaloa donde sufrió la corona del martirio.”¹⁵⁹

Al jesuita fray Gonzalo de Tapia¹⁶⁰ se le ha atribuido la fundación del poblado, pues obedeciendo al superior del Colegio de Pátzcuaro penetró en territorio chichimeca en 1588. Durante su largo caminar visitó lugares tan lejanos de Xichú como Puruándiro, Numarán y otros. Su reporte fue muy satisfactorio pues en su recorrido pacificó y evangelizó indígenas de diferentes grupos. En 1589 se le sumó, por órdenes del superior de Pátzcuaro, fray Nicolás de Amaya, quien le acompañaría en su peregrinar evangélico. Según Shiels, para enseñar a los chichimecas la forma de vida sedentaria, Tapia congregaba a los chichimecas cerca de los centros de población y de las capillas de las misiones. Así fue como se dice que decidió fundar un pueblo y su cabildo, que en agradecimiento a la buena respuesta de los

¹⁵⁸ Cecilia Rabell, *Los diezmos de San Luis de la Paz. Economía en una región del Bajío en el siglo XVIII*, México, UNAM: IIS, 1986: p. 28.

¹⁵⁹ Libro I de Bautismos, Archivo Parroquial de San Luis de la Paz, *apud*. Rabell. *op. cit.* p. 23. Este fraile murió a manos indígenas en Tovoropa, hoy Sinaloa, el 10 de julio de 1594.

indios llevaría por nombre San Luis de la Paz.¹⁶¹ Fue también en aquel año de 1590 cuando se estableció el curato jesuita compuesto por indios otomíes, mexicas y tarascos.¹⁶²

Es posible que desde aquel año quedara establecido un curato, pues según “la bula papal ‘*Exponi Nobis*’, de fecha 24 de marzo de 1567, los religiosos conservaban la administración sacramental en los lugares que hubiesen catequizado, mediando únicamente el requisito de haber sido designados por sus superiores para tal labor, teniendo todos los derechos, privilegios y obligaciones de los curas párrocos seculares.”¹⁶³ Con el apoyo del virrey Velasco, hijo, en 1594 se establecieron de manera formal. Se fundó oficialmente la residencia de San Luis de la Paz, y la corona se comprometió a sostener a los jesuitas, lo que benefició a los indios allí congregados, pues así no tenían porqué pagar derechos parroquiales.¹⁶⁴ Como rector fue designado el padre Francisco Zarfate, y como su compañero el padre Diego de Monzalve ambos criollos. Fueron seleccionados por su conocimiento del náhuatl y el otomí; con el tiempo, Monzalve aprendió el guajabán e incluso elaboró un catecismo en esa lengua.¹⁶⁵

¹⁶⁰ La vida de fray Gonzalo de Tapia ha sido reseñada por W. E. Shiels, *Gonzalo de Tapia*, Guadalajara, México, 1958.

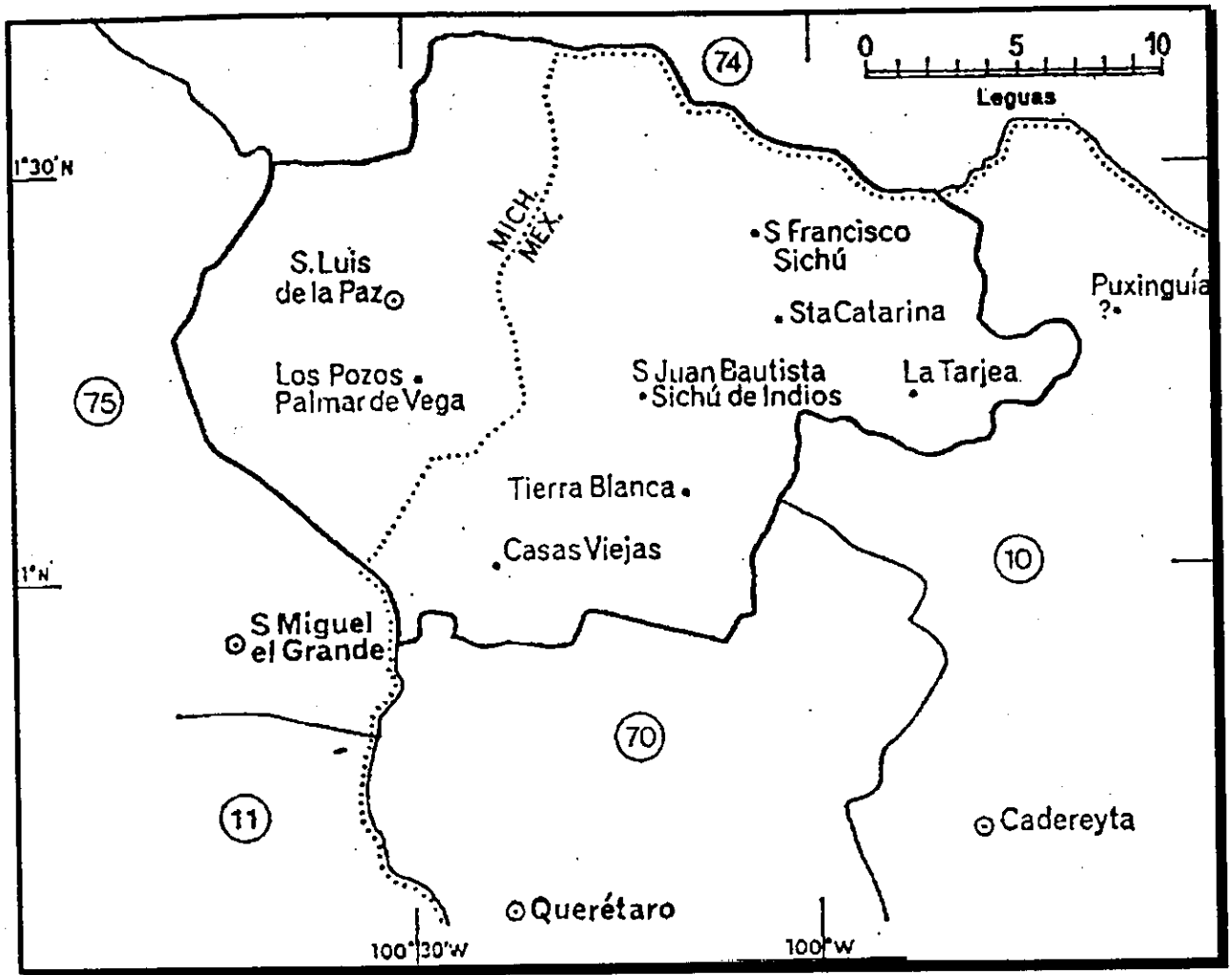
¹⁶¹ *Ibidem*: p. 85-90.

¹⁶² Gerhard, *op. cit.*: p. 238.

¹⁶³ Isauro Rionda Arreguin, *La Compañía de Jesús en la Provincia Guanajuatense 1590-1767*, Guanajuato, México, Universidad de Guanajuato: Centro de Investigaciones Humanísticas, 1996: p. 23.

¹⁶⁴ Francisco Javier Alegre, *Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, México, 1940: t. I, p. 416, 418.

¹⁶⁵ Rionda, *op. cit.*: p. 26. Además de estos dos religiosos hubo un tercero cuyo nombre se desconoce, aunque don Isauro Rionda opina que pudo tratarse de fray Gregorio Montes.



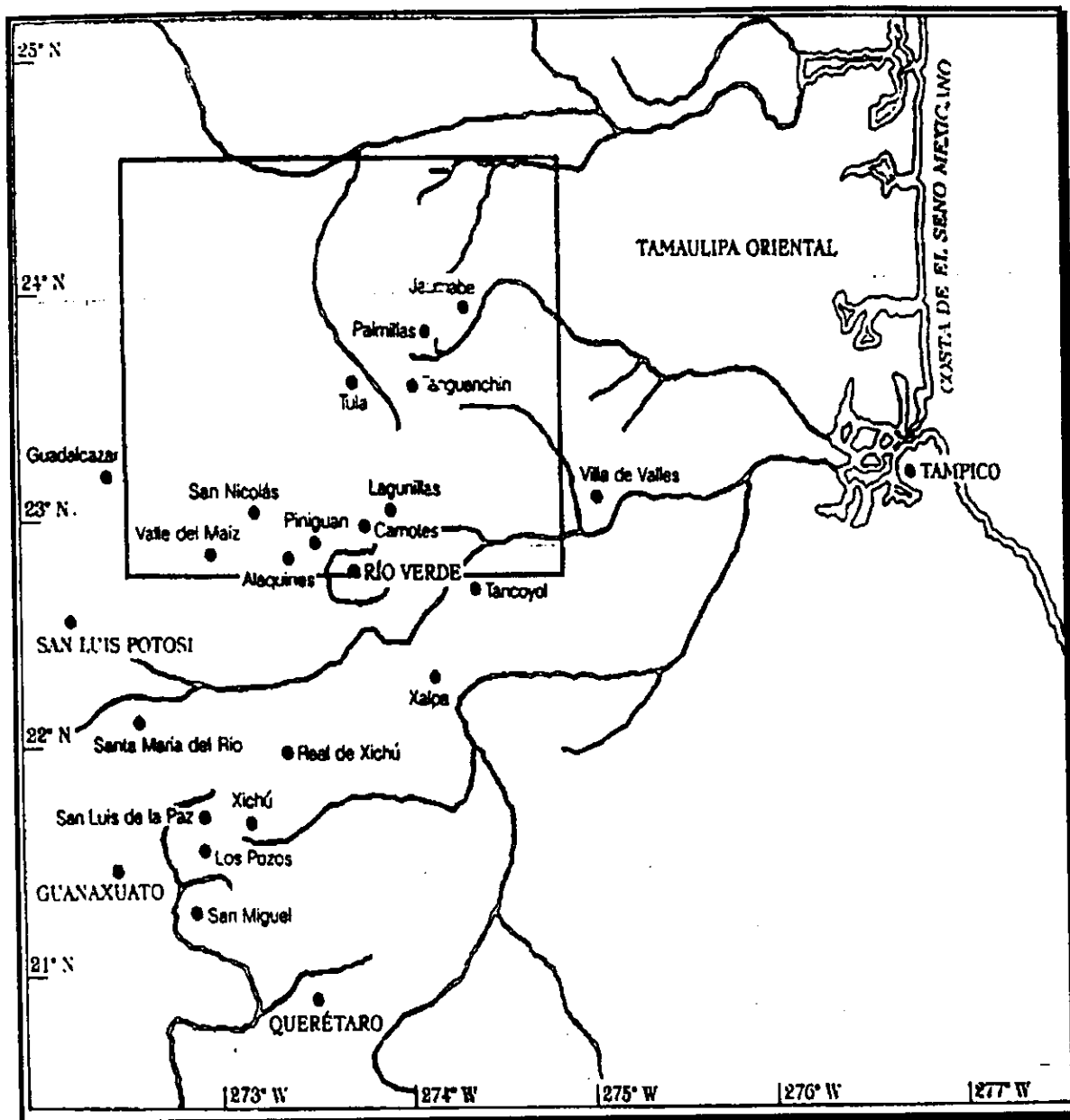
Mapa 9: La alcaldía mayor de San Luis de la Paz según Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, UNAM: IIH/UNAM: IIG, 1986 (Espacio y tiempo: 1). [Edición original en inglés por The Cambridge University, en 1972]. Este mapa muestra la propuesta de Gerhard sobre la extensión jurisdiccional de la alcaldía mayor de San Luis de la Paz. Nótese cómo Xichú cae dentro de esta delimitación de carácter político, pero también cómo los límites episcopales atraviesan la alcaldía justamente por el medio. Cuando consideramos que en la época colonial iglesia y estado no tenían una separación real, esta circunstancia se traducía en dificultades para la gobernabilidad del oeste de Sierra Gorda, por ejemplo para poder ejercitar una rápida y expedita aplicación de justicia en la región, ya que a menudo se prestaba a confusiones.

Se les asignó una cuota de 650 pesos de oro común, dinero que salió de los fondos destinados a los gastos de la guerra contra los chichimecas. Con ello se tenía que pagar los ajuares necesarios para la celebración del rito y la edificación del templo. No se sabe a ciencia cierta si esta fundación primera dependió del Colegio de México o del de Tepotzotlán.¹⁶⁶ Lo que si es seguro es que la advocación elegida para esta nueva fundación fue la de San Luis Rey de Francia, lo que sumado al festejo de la paz en la comarca dio origen al nombre de San Luis de la Paz.

Otra versión en torno a la fundación de San Luis de la Paz es la que tiene como fuente la expedición del caudillo don Nicolás de San Luis Montañez. Esta historia fue retomada por Esteban Ramírez, quien apunta que el 25 de agosto de 1552 se dio la “original fundación de San Luis de la Paz, se llamaba el lugar donde se asienta Donasi, y el cacique de la tribu Chipitantegna. Fueron sus fundadores los caudillos don Nicolás de San Luis Montañez, don Diego Martín de Aguilar, don Padre González de la Braza y don Diego Ramírez, con su Procurador don Padre González de Orduña”.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*, México, 1941: p. T. II, p. 14.

¹⁶⁷ AHCDEG, “*Testimonio relativo a doce sitios de ganado mayor y menor, que por merced pidió don Francisco Goñi de Peralta... y en donde consta que el agua se introdujo a la población de San Luis de la Paz y se construyó el colegio de aquel punto, con los fondos de dicho colegio*”, en *Periódico del Estado de Guanajuato*, núm. 457, 2 de agosto de 1952, *apud*. Fulgencio Ramírez, *Efemérides de San Luis de la Paz*, Guanajuato, 1952.



Mapa 10: Alberto Carrillo Cázares, "Michoacán reivindica su jurisdicción sobre el Río Verde. La información dada por el guardián de Xichú fray Francisco Martínez de Jesús en 1597. Documento inédito", en Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares (coordinadores), *Estudios michoacanos VII*, Zamora, Michoacán, México, COLMICH/Gobierno del Estado de Michoacán: Instituto Michoacano de Cultura, 1999: p. 159-200. Este autor nos muestra el área de influencia que alcanzaron los jesuitas de San Luis de la Paz en la región nortea colindante con Sierra Gorda, es decir Río Verde.

En apoyo a esta narración se cuenta una carta de otro jesuita, el padre Antonio de Agreda, quién escribió: “Habiendo revuelto todos los papeles y antiguallas del colegio de San Luis de la Paz, he encontrado el principio del curato que fue desde el año de 1590, pero ya llevaban (los indígenas vecinos del pueblo de San Luis) más de veinte años que estaban aquí lo que les confirmó el Excelentísimo Señor don Luis de Velasco cuya carta con la fecha de dicho año de 590 está en este colegio”.¹⁶⁸ Por otro lado, existe constancia de la existencia de San Luis desde mediados del siglo XVI, pues el 20 de mayo de 1560, el virrey don Luis de Velasco otorgó una exención de tributos por diez y seis años a los otomíes de Jilotepec que se fueran a poblar San Luis de la Paz.¹⁶⁹ Además a estos indios se les dotó de tierras y aguas para su subsistencia.

Al parecer, lo más probable es que cuando fray Gonzalo de Tapia fundó su curato, San Luis de la Paz ya existiera. Hay que resaltar que ya que para fines del siglo XVI, antes de la fundación jesuítica, el pueblo estaba completamente establecido. En esta población había indígenas de diferente origen que daban al poblado un complejo ambiente pluriétnico que resultaría, décadas más tarde, en una original conjunción de elementos culturales.

Poco después de la fundación jesuita, don Luis de Velasco, como parte de su política de pacificación de la guerra chichimeca, favoreció el establecimiento de un presidio en San

¹⁶⁸ AGN, *Jesuitas I*, vol. 12, exp. 310, f. , año de : “Carta del padre Antonio de Agreda al padre provincial Pedro Reales sobre donaciones de solares para la construcción del colegio de San Luis de la Paz”, *apud.* Rionda. *op. cit.*: p. 79.

¹⁶⁹ AGN, *Mercedes*, vol. 5, f. 40. *Apud.*, Rionda Arreguin. *op. cit.*, p. 85-86.

Luis de la Paz. Esta fortificación militar revestía importancia ya que se encontraba en un punto estratégico en la ruta que conducía a los ricos reales de minas del norte.¹⁷⁰

No pocos fueron los contratiempos que rodearon esos primeros años de San Luis de la Paz. No sólo se trató de convencer a los indios de ser congregados sino de asegurar sus medios de subsistencia. Esos primeros años debieron de haber enfrentado constantes daños a las cosechas ocasionados por las sequías, heladas y plagas.¹⁷¹ Para superar en parte esta situación, los jesuitas impulsaron el abastecimiento de agua a la población. Desde su fundación, San Luis de la Paz fue dotado con dos manantiales de agua para su abastecimiento y fue a partir de 1599 que los jesuitas impulsaron obras para llevar el líquido hasta el corazón mismo del poblado.¹⁷² Esto permitió el cultivo de productos que andando el tiempo serían fuente de abundantes recursos financieros, en especial para los jesuitas; me refiero al cultivo de la vid, que inició desde fines del siglo XVI.

A los problemas de abastecimiento hay que sumar los no extraños enfrentamientos entre indios y españoles, suscitados con frecuencia por el control de las tierras para estancias.¹⁷³ La situación para los indios debió haber sido caótica, pues enfrentaban un pleito desigual. Tal vez ésta sea una de las razones por las que su dependencia del acohol fuera evidente, tanto que con frecuencia los misioneros se quejaban de la que a sus ojos resultaba una embriaguez insultante.¹⁷⁴

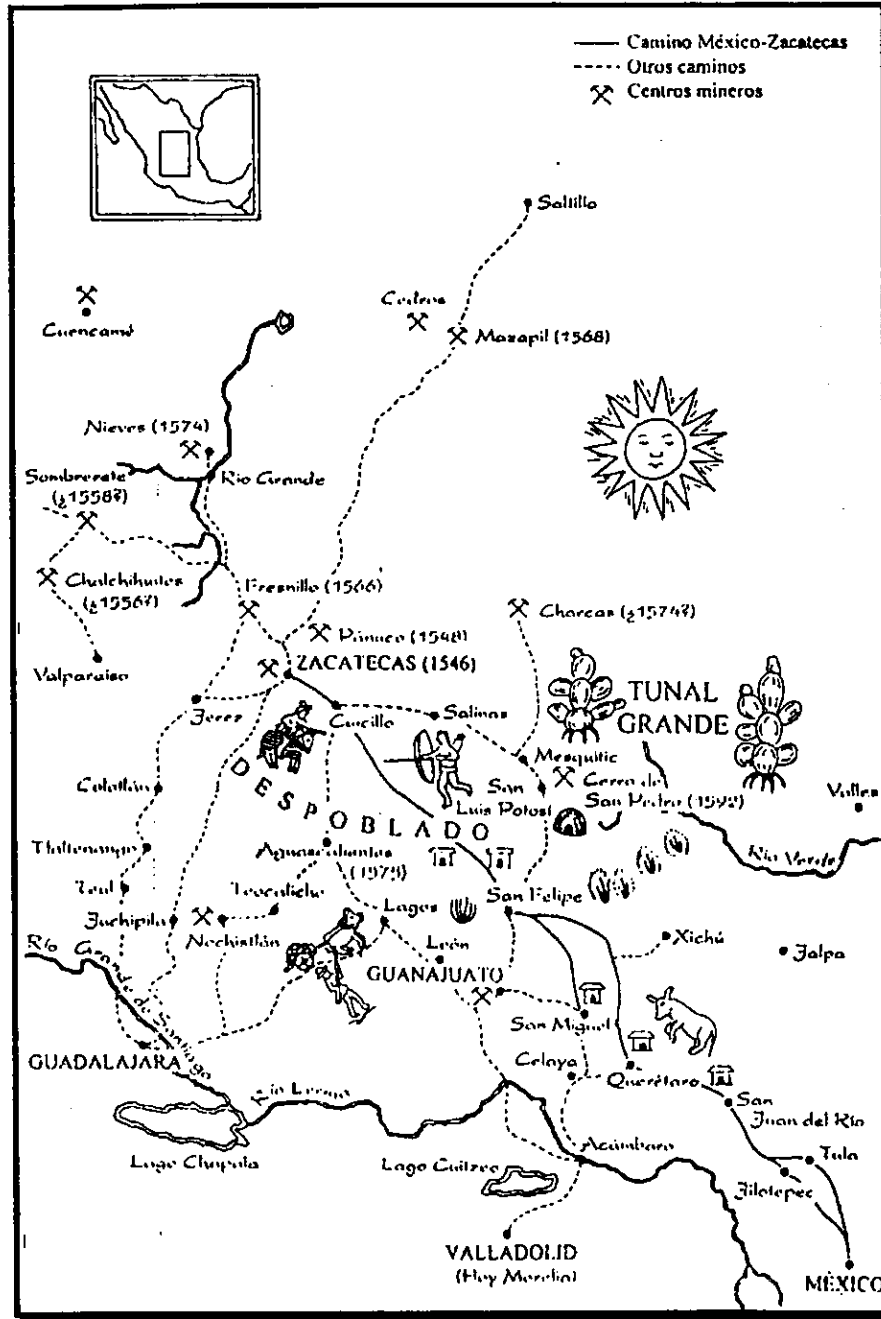
¹⁷⁰ Andrés Pérez de Rivas, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en México*, México, 1892: vol. 3, p. 307-308. *Vid* Rionda Arreguin, *op. cit.*: p. 25.

¹⁷¹ Rionda, *op. cit.*: p. 37.

¹⁷² AHCDEG, exp. sin catalogar: "*Testimonio relativo a doce sitios de ganado mayor y menor, que por merced pidió Don Francisco Goñi de Peralta... y en que consta que el agua se introdujo a la población de San Luis de la Paz y se construyó el colegio de aquel punto, con los fondos de dicho colegio*", *apud*. Rionda, *op. cit.*: p. 36.

¹⁷³ Rionda, *op. cit.*: p. 37.

¹⁷⁴ *Ibidem*: p. 27.



Mapa 11: Philip W. Powell, *La guerra chichimeca 1550-1600*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE/SEP, 1977 (Lecturas Mexicanas: 52). [Edición original en inglés, 1975]. En el mapa se muestra la fuerte vinculación que San Luis de la Paz tuvo con el camino que comunicaba a México con Zacatecas, la "ruta de la plata" que tan importante fue para su desarrollo económico y demográfico. En contraste se aprecia el poco contacto que Xichú de Indios tuvo con respecto del mismo camino.

Estos conflictos, aunados al siempre inminente ataque de los indios insumisos que aún permanecían fuera de las congregaciones fueron una amenaza constante para la estabilidad de la población. Es posible que por ello se instalara un destacamento militar que todavía en 1631 funcionaba con 80 indios al mando de un capitán.¹⁷⁵

Un problema más azotó el poblado en sus primeras décadas: la viruela. Esta epidemia causó cientos de muertes entre los indios, y algunas entre los españoles. Tal parece que la población resistió el embate de varias oleadas epidémicas.¹⁷⁶

A pesar de todos los problemas que San Luis de la Paz enfrentó durante sus primeras décadas, la población continuó adelante, y no sólo eso sino que su influencia regional fue en aumento. Tal vez una buena razón para explicar esto sea la importante y activa participación de los jesuitas en la organización y consolidación de la población; gracias a los nexos que éstos tenían con los circuitos comerciales novohispanos, San Luis de la Paz logró consolidar su producción de vinos, productos agrícolas y ganaderos en las décadas siguientes.

Es factible que la situación geográfica de San Luis de la Paz favoreciera la presencia no sólo de uno sino de varias naciones chichimecas. Al momento del arribo de los españoles en la región de San Luis de la Paz figuraban guamares como los guajabanes y copuces, y otros grupos que resultaron muy hostiles a los españoles como los guachichiles,

¹⁷⁵ AGN, Indios, vol. X, fs. 111-112: "Para que la justicia y capitán protector del pueblo de San Luis de la Paz haga satisfacer los indios del dicho pueblo los daños que Don Francisco Gómez de Peralta les ha hecho, para lo cual y lo demás que aquí refiere dé vuestra excelencia comisión en forma". También resulta interesante confrontar el testimonio de Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fee*. Año de 1645, (edición facsimilar), México, Siglo XXI/Difocour, 1992, quien en el tomo II de su obra apunta: "pero aunque para los ya reducidos y amansados, no era aquí necesaria la milicia. Con todo por algunos años juzgó por conveniente el virrey, el sustentar soldados en algunos puestos... cuando ya todos estuvieron reducidos y quietos, se reformó este presidio, y se desampararon las casas fuertes".

cazcanes y jonaces. Además había pames, que ante los ojos de los conquistadores parecían mucho más pacíficos.

En general, los patrones poblacionales de los grupos llamados genéricamente chichimecas eran dispersos y escasos, por lo que como parte de la política de poblamiento del norte, en San Luis de la Paz, se estableció una colonia de indios otomíes. Fue por ello que “una considerable cantidad de familias de indios otomíes de los confines de Tepotzotlán, cristianos de tiempos viejos, ‘y no muy distantes en sus poblaciones antiguas’, fueron mandados para asentarse en San Luis, junto a los chichimecas lugareños, otorgándoles como atractivo del cambio, tierras y aguas y que de por vida y todos sus descendientes no pagaran tributos al rey; y sobre los chichimecas que se domiciliaran en San Luis, el virrey se comprometió, y así lo hizo y lo hicieron todos sus sucesores hasta 1767, de darles a cada familia raciones semanales de carne y maíz, y anualmente ropa; distinguiendo en la cantidad de las dádivas a sus ‘capitanes y caciques’”.¹⁷⁷

Al igual que la llegada de los indios otomíes, la presencia de los chichimecas fue vital para la subsistencia del poblado. A raíz del patrón de asentamiento disperso de los chichimecas con la llegada de los jesuitas comenzó una intensa labor de congregación demográfica que al final logró reunir a trescientas familias chichimecas:

¹⁷⁶ AGN, *Jesuitas III*, vol. 15: “*Carta anua del año de 1636*”; *Misiones*, vol. 25: “*Carta anua del año de 1640*”; Rionda, *op. cit.*: p. 48.

¹⁷⁷ Rionda, *op. cit.*: p. 25-26. Al respecto Francisco Javier Alegre, en sus *Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, México, 1940, p. 413 afirma que: “...obligándose, en nombre de su Majestad, a mantenerlos de la Real Hacienda, y señalando considerable renta que se repartiase entre los mismos indios... en carne, en maíz y ropa. Se mandó así mismo reducir una colonia de indios otomíes, antiguos cristianos, asignándoles tierras y agua para sus sementeras, y habiéndolos por exentos del tributo que pagaban a su Majestad los demás...”. Según un documento del AGN, *Mercedes*, vol. 5, f. 40: el virrey don Luis de Velasco padre otorgó exención de impuestos por diez y seis años a un grupo de indios otomíes de Jilotepec que fueron a poblar San Luis de la Paz desde 1560.

Y aunque como gente no acostumbrada a ese modo de vivir [sedentario], no acababa de hacer asiento; con todo los padres [jesuitas] iban acariciando y ganando a los que salían, y por medio de esos iban llamando y trayendo a otros de sus montes. Entraban algunas veces los mismos padres a llamarlos, como pastores de estas ovejas perdidas, que deseaban recoger al rebaño[...] Salíanles bien algunas de estas entradas, volviendo de ellas con buen número de gente de la que estaba retirada, viviendo como fieras en aquellos montes y desiertos. Otras veces no sucedía tan felizmente; antes se vieron los dichos padres en no pequeños peligros de ser muertos y despedazados de indios[...] consiguieron finalmente formar y congregar un pueblo de trescientas familias chichimecas, con que por aquel paraje estaba ya seguro el paso a los caminantes para la tierra adentro; y fueron cesando los asaltos y robos con que antes andaban infestados aquellos caminos.¹⁷⁸

El pueblo quedó dividido en cuatro barrios y una zona no indígena. Como era natural fue proveído de tierras y aguas para sus sementeras y, además como una facilidad para su crecimiento, fue eximido del pago de tributos y servicio personal.¹⁷⁹

En las actas del primer libro de bautismos del archivo parroquial de San Luis de la Paz además de otomíes y chichimecas, es posible localizar menciones sobre indios tarascos, mexicanos y matlatzincas.¹⁸⁰ Además los indios principales que se asentaron en la población recibieron diversas concesiones, como la de permitírseles usar espada y ropa de español.¹⁸¹

¹⁷⁸ Pérez de Rivas, *op. cit.*: p. 308.

¹⁷⁹ Rabell, *op. cit.* p. 23.

¹⁸⁰ Libro I de Bautismos, Archivo Parroquial de San Luis de la Paz, 1590-1635, *apud* Rabell, *op. cit.*: p. 26

¹⁸¹ AGN, *Indios*, vol. 5, exp. 508, f. 209, año de 1591, Guanajuato, San Luis de la Paz: "Licencia a Juan Guaxauan, indio de la nación de Guaxauan, para que portando habito español, pueda traer espada"; AGN,

Éstos eran parte de los privilegios que la corona tenía que ceder a cambio de mantener la estabilidad y calma de la población local. Era una forma de “comprar” la fidelidad y de asegurarse la “tranquilidad” de la región.

Ante los ojos de los españoles los chichimecas eran indios “salvajes”¹⁸² y peligrosos, algunos incluso los veían con desprecio. El principal obstáculo en la labor de congregación y pacificación fue cambiar el sistema de vida de los indios, tarea complicada para los evangelizadores y sin duda resultó más difícil para los indios. Para entender mejor los contrastes que significaron los cambios en el sistema de vida para los indígenas dejemos hablar al padre Francisco Zárate, quien describe la forma de vida de los indios de la zona de San Luis de la Paz durante los primeros años de aquel poblado. Se trata de una carta que el mencionado sacerdote dirigió al padre provincial Esteban Páez en 1594. En ella no deja de percibirse un cierto aire de desprecio por los chichimecas, pero a la vez constituye una rica descripción de la forma de vida de estos indios fuera y dentro de la congregación:

A este pueblo de San Luis de la Paz venimos en septiembre pasado, a petición e instancia del señor virrey. Vase por gracia y favor de Dios, haciendo algún fruto, y cada día se espera más; sólo tenemos la inconstancia natural de estos indios. Por lo que hemos experimentado, podemos decir que no es poco lo que se hace en esta frontera, que, aunque en otra parte hicieran más los chichimecas; pero aquí, cualquiera cosa es mucho, por ser estos los peores de todos, y los mayores homicidas y salteadores de toda la tierra.

Indios, vol. 5, exp. 1016, f. 330v, año de 1591, San Luis de la Paz: “A don Juan de Velasco para que a don Cristóbal Izote, indio chichimeca, capitán reducido, de paz, de nación guachichil, se le de una espada”.

¹⁸² Empleo el término “salvajes” como una referencia al vocabulario usado por los propios españoles para referirse a los indios chichimecas, no como un concepto que yo comparto. Esto tiene la intención de ayudar a entender mejor la manera en que los hispanos percibían a estos grupos de indios.

Précianse tanto de esta inhumanidad, que, como por blasón, traen consigo, en un hueso, contadas las personas que han muerto, y hay quien numera 28 o 30 y, algunos, más. Es gente muy holgazana, especialmente los hombres; las mujeres son las que cargan y traen leña, y lo demás de su servicio. Ahora han sembrado algún maíz, con la esperanza del provecho, porque casi todo lo venden al rey para que vuelva a dárselo. Las mujeres hacen el vino y ellos lo beben largamente, hasta perder el sentido, cada tercer día. El modo de fabricarlo es quitar la cáscara a esa fruta [la tuna], colar el zumo en unos tamices de paja, y ponerlos al fuego o al sol, donde, dentro de una hora fermentará y hierve grandemente. Como esta clase de vino no es muy fuerte, les dura poco la embriaguez, y vuelven a beber. Este es uno de los mayores obstáculos para la propagación del evangelio. La tuna dura 7 u 8 meses. Los que la tienen en casa, están perdidos con la ocasión; los que la tienen fuera, están remontados, y desamparan sus chozas, sin dejar en ellas más que un viejo o una vieja.

El amancebamiento no es deshonra entre ellos, antes las mujeres lo publican luego, y si algunos las celan o las riñen, con gran facilidad se van a otra casa, y no vuelven sino después de muchos halagos. No hay cabeza entre ellos, ni género de gobierno, si no es en la guerra; y ésta es la mayor dificultad, porque es menester ganar a cada uno de por sí, tanto que el hijo no reconoce al padre o madre, ni le obedece. En sus operaciones no tienen más motivo ni más fin que su antojo; y preguntados, no dan otra causa sino que así lo dice y quiere su corazón. Son muy codiciosos de lo ajeno, muy

avarientos de lo suyo, y extremadamente delicados: una palabra, un mal gesto basta para ahuyentarlos.

Los indios de la tierra adentro, como criados en más simplicidad, tienen mejores respetos. Aquí tenemos de ellos algunos pames, que son como los otomíes de por allá; y en estos se puede hacer mucho más fruto. Ellos se han venido a convidar que quieren poblar aquí y ser cristianos. Dios lo quiera, por que con estos de aquí lo más que se podrá hacer, será domesticarlos, e ir muy despacio, imponiendo bien a sus hijos.

También es mucha dificultad el idioma, porque en treinta vecinos suele haber tres o cuatro lenguas distintas; y, tanto que, aún después de mucho trato, no se entienden sino las cosas más ordinarias. La paz se va fomentando con el buen trato; aunque de una y otra parte no faltan temores.¹⁸³

No obstante los prejuicios del padre Zárate, la información etnográfica que nos aporta es de gran valor. Llama la atención que al igual que Labra, este autor hace una clara distinción entre otomíes y chichimecos. Luego de establecer los serios contratiempos que la forma de vida de los indios de esta zona planteaban a los evangelizadores, Zárate pasó a enumerar los méritos y éxitos que él y sus compañeros habían alcanzado. En este sentido su texto era una especie de propaganda para los jesuitas:

¹⁸³ Francisco Zambrano, *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, s/e, 1961: tomo X, p. 276-277.

Nosotros llegamos aquí el día 10 de octubre, con salud, aunque no sobrada, por los serenos y soles. Fuimos bien recibidos de los indios, y lo que es más admirable entre ellos, nos ofrecieron lo poco que tenían[...]

Indias gentiles no hay más que dos, y esas han pedido el bautismo. De éstas la una se catequiza; porque tenemos ya el catecismo traducido a su idioma [guajaban]. La otra es una vieja que vino a mí, casi desnuda, con un presente de tunas; y puesta de rodillas, me pidió la bautizase. La consolé y di de comer, y procuraré que se bautice cuanto antes. Dos pares han pedido aquí casarse, y mandándoles apartar mientras se doctrinaban, obedecieron con prontitud, que es gente tan acostumbrada a una entera libertad, que no es poco. Todos nos van teniendo respeto, y se dejan reprender, aunque sean capitanes, y se va consiguiendo alguna enmienda de la embriaguez.

La escuela de los niños va bien; aunque con harto trabajo; por que no se les puede castigar. Con su mucha habilidad aprenden y empiezan ya a cantar. Sus padres que gustan mucho les dan de buena gana, y vinieron a verlos en la escuela. Un capitán que no halló a su hijo, lo mandó buscar y lo castigó. Esta semana nos han traído sus padres, dos de cuatro leguas de aquí. Cada día acuden mejor; y hoy se me vino a quejar uno, muy escandalizado de que otro le había llamado diablo.

El padre Monzalve les ayuda y enseña canto, y otro muchacho de los que vinieron de Tepetzotlán. Estos son de mucho provecho. Nos hacen compañía aquí, y donde quiera que vamos, y atraen a otros niños, y aún a sus padres. Proceden con mucha edificación, confesando y comulgando a

menudo para la enseñanza de los demás. No entran a ninguna casa de los indios del país, ni salen de la nuestra, sin licencia. A uno de éstos dijo no se que chanza, la hija de un capitán; el joven se horrorizó, y con admirable simplicidad dio cuenta al padre de la moza, que vino a contármelo muy edificado, porque es de mucha razón y castigó a su hija[...]¹⁸⁴

Este testimonio resulta especialmente rico pues no sólo describe la forma de vida de los chichimecas, sino que claramente deja establecidas las diferencias que existían entre los muchos grupos de chichimecas y los pames en particular. Además, establece con claridad las dificultades derivadas de la vida en común que la multiplicidad de etnias debió originar, un ejemplo es la variedad de lenguas, y con ello la variedad de costumbres. Si a esto sumamos la vida sedentaria, la imposición de rutinas para la siembra, la misa y demás labores dentro de la misión se entenderá que en este choque cultural quienes llevaron la peor parte fueron los indios. El propio padre Zárate dice que es casi imposible hacerlos cambiar y que es más productivo dedicarse a los niños. Éstos, en especial los hijos de los caciques, desempeñaron un papel determinante, pues no sólo se trata de los niños chichimecas que asisten a la doctrina en el colegio jesuita, sino de los indios otomíes importados de Tepozotlán, quienes fueron el brazo derecho de los religiosos en su labor de congregación y sedentarización de chichimecas. El último de los testimonios de la cita, referido al chico que acusa a la india chichimeca es ilustrativo. El proceso de aculturación estaba en pleno, pero no sin contratiempos.

En San Luis de la Paz al igual que en muchas otras poblaciones del Bajío, una parte de la mano de obra necesaria para las labores agrícolas, ganaderas y mineras era libre y

¹⁸⁴ *Ibidem*: tomo X, p. 277-278.

asalariada, ya que en las latitudes más norteñas había escasez de población nativa sedentaria, y también a que los indios chichimecas no sabían desempeñar un buen número de labores y oficios. Esta es una de las razones por las que muchos indios del centro veían con buenos ojos la oportunidad de emigrar al norte, pues resultaba una empresa con múltiples peligros y riesgos y también es cierto que los privilegios otorgados no eran despreciables.

Así tal vez tarascos, nahuas y también miembros de las castas migraban al norte, atraídos por los altos salarios pagados en minas y estancias, así como por las exenciones de impuestos e incluso las concesiones de tierras.¹⁸⁵ Pronto aparecieron esclavos negros y mulatos, que fungieron como capataces, y por lo mismo, se ganaron la animadversión de los indios mesoamericanos y aridamericanos.

Durante las primeras décadas de vida del poblado empezaron a darse concesiones y mercedes de estancias en los alrededores del poblado.¹⁸⁶ La documentación denota también una temprana e intensa actividad minera en la región.¹⁸⁷ No hay que olvidar que, como se ha señalado en otra parte del trabajo, el pueblo de San Luis de la Paz se fundó posteriormente al de San Juan Bautista de Xichú de Indios y que hasta mediados del siglo XVII, se mantuvo a la sombra de éste, ya que Xichú fue la cabecera política.

¹⁸⁵ Tal sería el caso de los purépechas de Sevina, Comanja y Aranza que fueron a trabajar a las minas de Xichú: AGN, *General de Parte*, vol. 5, f. 77v, 30 de agosto de 1599; "Para que no se sonsaquen indios de la encomienda de don Diego de Velasco". [Vid Zavala y Castelo, *op. cit.*: vol. 4, p. 325]

¹⁸⁶ AGN, *mercedes*, vol. 21, f. 9, año de 1594, San Luis de la Paz: "Merced de una estancia, cuatro caballerías, y una huerta para Juan Monroy en San Luis de la Paz".

¹⁸⁷ AGN, *General de parte*, vol. 5, exp. 277, f. 62, 5 de agosto de 1599, San Luis de la Paz. "Licencia a Alonso de Salazar para enviar una pipa de vino a las minas de San Luis de la Paz."; AGN, *General de parte*, vol. 5, exp. 284, f. 63, 7 de agosto de 1599, San Luis de la Paz: "Licencia a Lorenzo Martínez para llevar cuatro pipas de vino a las minas de San Luis de la Paz."; AGN, *General de parte*, vol. 5, exp. 514, f. 111, 8 de noviembre de 1599, San Luis de la Paz: "Licencia a Luis de Arvide para enviar cinco pipas de vino a las minas de San Luis de la Paz."; AGN, *General de parte*, vol. 5, exp. 530, f. 116v, 12 de noviembre de 1599,

Por tratarse de una fundación nueva, San Luis de la Paz estuvo en desventaja inicial respecto de Xichú, que presumiblemente existiera desde antes de la conquista española. No obstante estas circunstancias, las condiciones expresadas líneas arriba así como la decisiva influencia del camino de la plata, debieron ejercer una fuerte dinámica a San Luis de la Paz lo que terminó por convertirlo en cabecera política de la alcaldía mayor y centro económico de esa porción de la Sierra Gorda desde la segunda mitad del siglo XVII.

A medida que el poblado de San Luis de la Paz se consolidaba, y se desarrollaban sus actividades económicas, el complejo mosaico cultural y étnico que lo conformaba se fue uniformando bajo la imposición a los indios de nuevos roles laborales. Esta situación fue favorecida en buena medida por la política económica-comercial implantada por los jesuitas. Así ya en el siglo XVII podemos decir que la población de San Luis de la Paz estaba formada en su mayoría por indios 'mineros': otomíes, mexicanos y tarascos, que trabajaban en las haciendas de beneficio de los metales provenientes en su mayor parte del cercano Real de Pozos. En especial las labores de refinamiento del mineral requerían de mano de obra calificada lo que explica la presencia de mano de inmigrantes indígenas.

Otra actividad común fue la de 'carbonero', oficio de relevancia ya que el carbón era empleado como combustible en los hornos de fundición. La madera provenía de los bosques que cubrían las laderas de la Sierra y la explotación estaba organizada por los jesuitas.¹⁸⁸

En San Luis de la Paz, había otro grupo de labores relacionadas con la economía minera pero siempre a partir de su complemento agrícola; en este sentido, el papel

San Luis de la Paz: "Licencia a Antonio Fernández de Celi, para llevar una pipa de vino a las minas de San Luis de la Paz."

económico y comercial de San Luis se asemejaba más al de los poblados del Bajío. Las labores más comunes eran las de agricultores, pastores, carpinteros y tejedores, todas ellas relacionadas con la función de centro abastecedor de los reales de minas.

Entre este conjunto de indios “no mineros” destacan los llamados “serviciales”, que eran indios chichimecas apresados por los españoles, y que eran sometidos a un intensivo programa de aculturación al ser reducidos a la “vida en policía”, es decir sedentarizados y mezclados con indios provenientes de otras regiones del país. Lo interesante es que se les juntaba con indios de origen mesoamericano.

Según la política de guerra iniciada por el virrey Enríquez (1568-1580), los cautivos, cuando eran culpables de hostilidad, tenían que prestar “servicios” durante 13 años al soldado que los había apresado. Se convertían en esclavos temporales que eran incluso vendidos.¹⁸⁹

San Luis de la Paz comenzó como un poblado de frontera y poco a poco se convirtió en un importante enlace comercial y agrícola. Desde el principio su población se caracterizó por ser muy heterogénea. Fue un centro pluriétnico en el que las influencias culturales eran diversas, y en el que a medida que su economía se hizo más compleja la presencia de vecinos de cada vez más variadas regiones aumentó el espectro étnico-cultural. Resulta interesante constatar que -como veremos más adelante- con la presencia de estos pobladores llegó un nuevo impulso al mestizaje cultural y étnico que ya para fines del siglo XVIII formó un complejo cultural en el que las presencias española, negra, nahua, tarasca, otomí, pame, jonás, guamar (guajaban y copuz) y otras como las guachichil y cazcan. Ya para

¹⁸⁸ Rabell, *op. cit.*: p. 28-29.

¹⁸⁹ Powell, *La guerra chichimeca...*: Rabell, *op. cit.*: p. 29.

fines del siglo XVIII, la presencia indígena en la región tenía menos marcada la diferencia entre etnias. En cierta forma la población indígena se había homogeneizado, y ahora las diferencias eran más entre indígena y español o negro, que entre indio e indio.

Poco a poco la demanda de los reales de minas fue menguando y la actividad ganadera y agrícola se fue incrementando. Ejemplo de estas primeras actividades agrícolas fue el común cultivo de la vid, y la producción de vino, lo que con el tiempo se convertiría en uno de los más importantes artículos comerciales de San Luis de la Paz.¹⁹⁰

La vegetación de la altiplanicie, mezquites y huizaches, proveía en abundancia el alimento adecuado tanto para el ganado menor (ovino) como para los burros y mulas. De las cabras y ovejas se obtenía no sólo carne y lana, sino cuero para fabricar tenates, botas y otros instrumentos utilizados en la extracción minera. Burros y mulas cumplían con el transporte, trituración y molienda de la mena.

Las corrientes que atravesaban la planicie, los ojos de agua y lagunas, indican que, por los menos durante ciertas épocas del año, había suficiente agua. De la misma manera que se hacía en otras partes del naciente norte novohispano, durante los meses de sequía se tenía la costumbre de llevar a los animales a pastar al “agostadero” en la cercana Huasteca, situada al norte de la Sierra Gorda. La trashumancia requería de bastante mano de obra que era suministrada por los pastores otomíes de la comunidad indígena. Esto propició el auge de las estancias de ganado menor donde además de la cría de ganado se desarrolló también, aunque en menor escala, la agricultura.¹⁹¹

Un factor de importancia vital en el desarrollo de San Luis de la Paz fue su

¹⁹⁰ Rabell, *op. cit.*: p. ; Rionda, *op. cit.*: p. 37.

¹⁹¹ *Ibidem*: p. 29.

vinculación con la red de caminos que comunicaba a la ciudad de México con la zona del norte: “la ruta de la plata”. El camino Guanajuato-Querétaro-México se bifurcaba en San Juan del Río y de allí partía un ramal hasta San Luis de la Paz (30 leguas) que atravesaba la parroquia. Por San Miguel el Grande y Dolores, parroquias vecinas a San Luis, pasaba el camino San Luis Potosí-México.¹⁹² La distancia en leguas comunes de San Luis de la Paz a algunas de las ciudades y villas más cercanas, era la siguiente:¹⁹³

De San Luis de la Paz a:	Celaya	18
	Querétaro	18
	Guanajuato	23
	San Luis Potosí	30
	León	35
	Valladolid	42
	México	58

Es decir que la privilegiada ubicación geográfica de San Luis de la Paz le colocaba en una posición importante dentro de las rutas y flujos comerciales entre el centro y el norte de la Nueva España. Esta situación aunada al tipo de economía minero-agrícola del poblado le dieron ventajas indiscutidas sobre sus vecinos.

Se puede decir que la forma de integración económica que prevaleció en San Luis de la Paz durante la última década del siglo XVI y las primeras del siglo XVII fue la más común de la zona norte: el complejo mina-estancia con relativa autosuficiencia interna pero

¹⁹² Reyes, *Los caminos...*

¹⁹³ Rabell, *op. cit.*: p. 29-30.

orientado a la producción de metales, es decir al mercado interno colonial y a la metrópoli.¹⁹⁴

Por otro lado, la economía de nuestro poblado continuó diversificándose. A partir del siglo XVI, el ganado mayor creció y se multiplicó en el norte de la Nueva España, y este proceso continuó hasta que la demanda de cueros disminuyó debido al descenso de la actividad minera, el agotamiento de los pastos, y el exceso de matanzas.¹⁹⁵ Por ello, la cría de ovejas se convirtió en una actividad mucho más lucrativa para las haciendas norteñas, que la convirtieron en su principal actividad. Paralelo a este cambio, la agricultura asociada a la ganadería se vio estimulada por la creciente demanda de lana y el aumento de los obrajes.¹⁹⁶ Tal vez ello explique, si bien de manera parcial, el relativo aumento en el número de cofradías y la mayor cantidad de bienes asentados en los libros contables de estas asociaciones pías en la región que nos ocupa.

Fue hasta finales de la primera mitad del siglo XVIII cuando se inició un periodo de decadencia en la minería que se prolongó durante treinta años.¹⁹⁷ Esta decadencia propició que las grandes haciendas perdieran una parte importante de sus mercados de trigo y pieles. Como no podían vender ya diversos productos, se replegaron aún más sobre sí mismas convirtiéndose en entidades económicas autónomas. Vinculado con estos asuntos se presentó un periodo de decadencia o de crisis, pues se registró un descenso en la circulación de productos y un aislamiento en el que quedaron diversas regiones.¹⁹⁸

¹⁹⁴ *Ibidem*: p. 30.

¹⁹⁵ François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1976 (Sección de Obras de Economía): p. 76.

¹⁹⁶ Rabell, *op. cit.*: p. 67.

¹⁹⁷ P. J. Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, México, FCE, 1976: 259-269.

¹⁹⁸ Chevalier, *op. cit.*

En contraste, esta serie de circunstancias favorecieron que en el siglo XVIII el desarrollo de la industria textil en el Bajío viviera un periodo de auge, pues además de abastecer a los centros mineros, importaba lana, algodón y cabezas de ganado del norte y se encargaba de la elaboración de telas y cueros, productos que eran luego exportados, a precios altos, a las provincias internas. Es decir que fue entonces cuando esta región consolidó su papel de productora de artículos agrícolas y manufacturados.¹⁹⁹

Fue precisamente durante el siglo XVIII que San Luis de la Paz vivió un crecimiento y una bonanza ostensible. Una explicación plausible para esto es que San Luis de la Paz haya atraído a migrantes que abandonaban los centros mineros por la crisis. Como se ha señalado ya, existió un proceso de despoblación de los centros mineros, por lo que los trabajadores especializados, algunos comerciantes, y los hacendados que tenían casa en los reales de minas, entre otros, migraron a las poblaciones abastecedoras. Desde esta perspectiva, parece que San Luis de la Paz participó de este movimiento de ruralización de la población urbano-minera especializada.²⁰⁰ En mi opinión esto fue un factor importante en el proceso de aculturación, pues con la presencia creciente de estos grupos no indígenas las influencias y la diversidad cultural cobraron mayor intensidad y dinamismo.

Probablemente durante este periodo de diversificación de actividades fue cuando el cultivo de la vid cobró mayor relevancia entre los habitantes de San Luis de la Paz. Estas transformaciones trascendieron los diferentes campos de la actividad económica del lugar, así se evidencia al hacer revisión de los registros decimales de la parroquia:

¹⁹⁹ Eric Wolf, "The Mexican Bajío in the Eighteenth Century. An Analysis of Cultural Integration" en *Synoptic Studies of Mexican Culture*, M.S. Edmundson (editor), Nueva Orleans, 1967: p. 185.

²⁰⁰ Rabell, *op. cit.*: p. 34.

La revisión de la serie de diezmos de San Luis de la Paz nos muestra que, lejos de anquilosarse, la burocracia eclesiástica renovaba cuando era necesario sus procedimientos y se adaptaba con gran flexibilidad a las situaciones peculiares de cada parroquia. Además, esta revisión también muestra que de 1673 a 1810 el diezmo fue cobrado de la ganadería, de la agricultura y sus derivados y que afectó por igual a todo tipo de productores, fuesen éstos hacendados, indios pegujaleros, orden regular e incluso, cofradías; los indios que vivían en la cabecera de la parroquia pagaban el diezmo de la vid que cosechaban y de las crías de ganado menor y las haciendas de la compañía de Jesús hacían otro tanto con los productos de sus empresas.²⁰¹

Retomando una de las conclusiones de Cecilia Rabell, el desenvolvimiento económico de San Luis de la Paz para el siglo XVIII a partir de los datos de la recaudación de diezmos fue el siguiente: de 1673-1731, predominio de la ganadería menor; de 1732-1777, de la ganadería menor, pero asociada a un fuerte desarrollo agrícola; de 1797-1804, dominio agrícola.²⁰²

Esta información nos recuerda el planteamiento de Melville sobre la evolución ambiental del Valle del Mezquital, una zona no muy distante de San Luis de la Paz, Xichú y Sierra Gorda en general. Elinor Melville,²⁰³ concluye que el clima y paisaje actual de la zona conocida como el Valle del Mezquital es resultado de la manipulación humana, y no de un proceso de evolución natural. La autora nos refiere la historia ambiental de esta región del

²⁰¹ *Ibidem*: p. 50.

²⁰² *Ibidem*: p. 67.

²⁰³ Melville, Elinor G. K., *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la conquista de México*, trad. de Gabriel Bernal Granados, México, FCE, 1999 (Sección de Obras de Historia)

centro de México desde los años previos a la llegada de los españoles y luego a lo largo de la época colonial. Afirma que uno de los factores primordiales en la evolución ambiental de esa comarca fue la llegada de los colonos españoles, y con ellos el arribo de sus rebaños de ungulados.²⁰⁴ A lo largo de su trabajo, la autora dice que la introducción de rebaños de este tipo de animales pasa por etapas en las que primero se reproducen de una manera geométrica, a la vez que acaban con la vegetación típica del lugar. Luego viene un periodo en el que la población animal descende como resultado indirecto del agotamiento de la capa vegetal local. Continúa una nueva etapa en la que la capa vegetal recién sobrexplotada se recupera pero bajo el dominio de una especie vegetal que ahora se convierte en dominante y endémica. Esta nueva especie se convertirá en la base de la alimentación de los rebaños, y será también la base del nuevo paisaje local. Con esta nueva fase, el volumen de ganado se recupera y estabiliza. Sin embargo, el paisaje, el clima, e incluso la composición de los suelos se ven alterados.

Por supuesto, este conjunto de factores repercuten en la forma de vida y la economía local pues hacen mutar los patrones de asentamiento y de tenencia de la tierra. Por lo mismo, la transformación ambiental se manifiesta en conflictos sociales, políticos e incluso étnicos. Hay migraciones y una descomposición demográfica, que, a la larga, resulta en una compleja recomposición cultural.

San Luis de la Paz nació asociado a la minería y al comercio, y poco a poco se convirtió en un pueblo agrícola pasando por diversos estadios ganaderiles, en los que destacó la cría y comercialización del ganado menor y sus derivados.

²⁰⁴ Animales de cuatro patas y con pesuñas. Animales vegetarianos de pastoreo que se alimentan de pastos, arbustos y hojas.

La evolución económico-social de Xichú de Indios y San Luis de la Paz marcó dos caminos distintos, y al final al menos en lo referente a la religiosidad popular tuvo resultados semejantes. El primero fue el caso de un poblado con inicios prometedores como población fronteriza que luego de unos años de auge cayó en un largo periodo de estancamiento y marginalidad.²⁰⁵ Un pequeño pueblo de indios que sobrevivió gracias a una magra y endeble economía agrícola que encontró en la ganadería un complemento indispensable para la subsistencia, y que de cuando en cuando alojaba a viajeros y mercancías que iban en camino al otro Xichú, al real de minas español. El segundo fue el de una población que nació vinculada con los vaivenes de los caminos y rutas comerciales, el de un pueblo con fuertes nexos económicos con el rico Bajío, y en el que a medida que transcurrían los años se fortalecía una bonanza económica que se entrelazaba además con la explotación de reales mineros como Pozos.²⁰⁶ Un pueblo con una industria agrícola floreciente y que a la inversa de Xichú fue de menos a más.

En materia demográfica San Luis de la Paz y Xichú estaban conformadas por un espectro étnico semejante, es decir, un reducido número de españoles, negros y demás castas, en tanto que una abrumadora mayoría de habitantes indígenas de origen otomí y un grupo mucho menor de pames. Sobre San Luis de la Paz la información disponible no es tan precisa en cuanto cantidades totales y por grupos específicos, como la de Xichú. No obstante, podemos decir que entre los años de 1596 y 1810 hubo 63, 048 bautizos -aunque faltan los datos de 1636 a 1644-; de 1645 a 1810 hubo 28, 439 entierros; y de 1715 a 1809

²⁰⁵ *Ibid* Lara Cisneros. "Xichú de Indios: marginalidad y frontera cultural en Sierra Gorda"...

²⁰⁶ Aunque para el año de 1743 el Real de Minas de Pozos ya no producía minerales. Gerhard. *op. cit.*: p. 240. Fernando de la Tejera Rivera, *Mineral de Pozos*, México, 1980.

se registraron 9, 209 matrimonios.²⁰⁷ Esto nos habla de un constante aumento de la población aún a pesar de las epidemias, es un síntoma de la prosperidad vivida por aquel pueblo. Según Rabell la tasa media anual de crecimiento (por 100) de los bautizos en la parroquia de San Luis de la Paz es como sigue:²⁰⁸

1650-1694	2.98%
1695-1735	2.97%
1736-1738	1.98%
1784-1810	0.97%

Según Gerhard, -quien no proporciona su fuente- en 1649 San Luis de la Paz tenía 4 o 5 españoles y 50 o 60 familias indias, además de un pequeño presidio con su capitán-magistrado y 4 soldados españoles.²⁰⁹ Un asunto extra que hay que considerar es el de las epidemias, como las que azotaron en San Luis de la Paz en 1647, 1673, 1737-1738, 1762-1763, 1780.²¹⁰ A pesar de los huecos de la información podemos extraer algunas conclusiones, la primera es que no obstante las constantes epidemias la población de San Luis de la Paz se mantuvo en crecimiento constante. La segunda es que, al parecer el modelo demográfico de San Luis de la Paz se asemejaba al de Xichú de Indios. La tercera es que contrasta la importante presencia militar de Xichú que no se percibe en San Luis.

Los modelos demográficos en Xichú y San Luis fueron semejantes, pero en el primero la evangelización corrió a cargo de franciscanos, y de jesuitas en el segundo. Los modelos de evangelización y organización de la población que ambas órdenes emplearon

²⁰⁷ Cecilia Rabell, *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales (avances y perspectivas de investigación)*, México, UNAM: IIS, 1990 (Cuadernos de Investigación Social, 21): p. 75-77.

²⁰⁸ *Ibidem*: p. 71.

²⁰⁹ Gerhard, *op. cit.*: p. 240.

fueron diferentes, aunque sus resultados a largo plazo en materia de religiosidad popular fueron semejantes. En el último tercio del siglo XVIII en ambos sitios la religiosidad indígena produjo dos conflictos que resultaron asombrosamente similares. Llama la atención que el proceso secularizador afectó al par de localidades antes de esos disturbios: Xichú fue secularizado en 1750,²¹¹ y el episodio del Cristo Viejo estalló en 1769;²¹² en San Luis de la Paz la Compañía de Jesús fue expulsada en 1767,²¹³ y los disturbios ocurrieron en 1798.²¹⁴

A pesar de la notable prosperidad económica que la fundación jesuita de San Luis de la Paz había logrado durante el siglo XVIII, su población, al momento de la expulsión de los jesuitas, estaba formada por gente de distintos orígenes (otomíes, tarascos, mexicanos, hispanos, mestizos y negros) y la población chichimeca (pames, jonaces y otros) para quienes originalmente se había establecido la misión era minoría. Así las cosas, según un censo del mismo año de la expulsión arrojó los siguientes resultados:²¹⁵

1.	7 padres jesuitas
2.	1, 023 vecinos españoles
3.	1, 369 vecinos mestizos
4.	5, 725 vecinos otomíes, mexicanos y tarascos

²¹⁰ Rabell, *La población novohispana...*: p. 43-56.

²¹¹ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 396, exp. 16, año 1751, "Autos sobre la determinación del virrey, con relación a la expulsión de varios regulares de las doctrinas, y ocupación de la de Xichú de los Indios, Huejutla y Lolotla".

²¹² AGN, *Criminal*, vol. 305, exp. 21, año de 1769, "Causa criminal sobre excesos de los naturales y otras cosas que de ella constan, hecha por el alcalde mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio Barreda".

²¹³ BNM, *Fondo de Origen. Manuscritos*, vol. 1031.

²¹⁴ AHMCR, *Diocesano. Justicia. Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: "Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz".

²¹⁵ AGN, *Inquisición*: vol. 937, f. 409.

5.	311 vecinos chichimecas. ²¹⁶
6.	8, 435 población total.

La población indígena de origen mesoamericano en el San Luis de la Paz de 1767 era de casi el 70%, y los mestizos, constituían una sexta parte, y los españoles eran apenas una octava parte. Llama la atención que los indios chichimecos censados eran apenas uno de cada veintisiete vecinos, es posible que debido al patrón de asentamiento disperso que tenían estos grupos no se hubiera considerado al total de habitantes chichimecas de la zona.

En la segunda mitad del siglo XVIII, San Luis de la Paz era un poblado en el que el proceso de mestizaje étnico y cultural avazaba con rapidez. Además es de notar que había un padre jesuita por cada 1200 habitantes, y a pesar de ello, mientras los jesuitas controlaron el poblado no se registraron disturbios como los acaecidos a fines del siglo XVIII.

²¹⁶ Es casi seguro que este dato no considere en realidad la población completa de chichimecas en la región.

2. EL CAPÍTULO JESUITA

La trascendencia de la orden jesuita en el pueblo de San Luis de la Paz fue decisiva. Durante casi doscientos años la vida del poblado prácticamente giró en torno de las actividades decididas, impuestas e impulsadas por los hijos de San Ignacio de Loyola. La presencia o ausencia de los jesuitas marcó periodos en el ciclo vital de San Luis de la Paz, pues la población prosperó gracias a su presencia y organización. En cierta forma, el éxito de la fundación jesuítica determinó primero la viabilidad y luego el florecimiento del poblado. En el mismo sentido su abrupta salida significó un fuerte descontrol o desequilibrio para la población indígena local.

Un aspecto resultó vital en el establecimiento de los jesuitas, se trató de la fundación de un colegio para niños indígenas. En este colegio se enseñaba doctrina cristiana, y además a leer y escribir, aritmética y cantos religiosos. Esta escuela era crucial en el proyecto de pacificación y población de los jesuitas, pues a él acudían niños no sólo de San Luis, sino de “los más remotos pueblos, de donde los mismos padres nos traen a sus pequeños para educarlos y enseñarlos en la fe cristiana”.²¹⁷ Los miembros de la Compañía sabían muy bien que una de las mejores formas de ganarse la confianza y obtener el control de la población indígena era a través de los niños, pues eran casi como hojas en blanco, y el proceso aculturador en ellos era infinitamente más eficaz que con sus padres. Por otro lado, controlando a los hijos controlaban a los padres, quienes al ver que sus hijos tenían comida

²¹⁷ Zubillaga, Félix, *Monumenta Mexicana*. Roma, Italia, 1970-1980: T. V, p. 451.

y techo oponían menor resistencia ante la separación, aunque fuera temporal, de sus vástagos.

Al principio la oposición de los padres para entregar a sus hijos no fue pequeña, por el contrario, existía desconfianza y temor: “Y aunque tuvieron al principio dificultad en darlos, y aún algunos temieron era para hacerlos esclavos de los españoles; pero desengañados con el tiempo, los entregaban de buena voluntad, viendo por sus ojos el buen tratamiento y regalo de vestido y comida que les hacían los que eran padres espirituales, que amaban más que los carnales a estos hijos”.²¹⁸

El colegio para indios de San Luis de la Paz fue la mejor forma de ganarse la confianza de los indígenas, y al mismo tiempo crearles una dependencia de las comodidades que ahí se les otorgaban. Era la misma táctica que años después los jesuitas emplearían para someter a los indios de regiones tan distantes de Sierra Gorda como fueron, entre otros, los nativos de Baja California.²¹⁹

Uno de los métodos más eficaces de atraer y mantener a los niños dentro del colegio, fue la enseñanza y practica de actividades lúdicas como los cantos y el baile, a lo que los niños chichimecas respondían perfectamente: “pegábaseles muy bien a los muchachos chichimecas la virtud, doctrina, leer y escribir y danzar[...] demás de eso se les enseñaba canto eclesiástico y de órgano”.²²⁰ De esta manera la aculturación era eficaz y pronta, además de divertida[...]

²¹⁸ Pérez de Rivas, *Historia de los triumphos...*: T. III, p. 308-309.

²¹⁹ Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuítica 1697-1768*, México, UNAM: IIH, 1984 (Serie Historia Novohispana: 32)

²²⁰ Pérez de Ribas, *op. cit.*: T. III, p. 309.

Parte importante en este proceso la tuvieron los muchachos auxiliares, con seguridad de origen otomí, que los misioneros de la Compañía de Jesús llevaron consigo desde su colegio para indígenas en el pueblo de Tepotzotlán. Estos auxiliares indios funcionaron como una especie de anzuelo para atraer a los jóvenes y niños chichimecas. Eran un grupo de jóvenes que habían sido sometidos a un intenso programa de aculturación, se habían transformado en importantes focos de aculturación para otros indios de su propia comunidad, e incluso de otras etnias. Estos jóvenes fueron parte importante en el proceso:

[...] cuatro muchachos del colegio de indígenas de Tepotzotlán. Los que habían de civilizar a los hijos de los chichimecas, por el trato, el modo y la costumbre común de vivir; y los habrían de atraer para comprender la religión cristiana con mayor empeño y fervor. Y así, ciertamente[...] sucedió que los rústicos chiquillos, enseñados por estos muchachos, aprendieron a leer, escribir y cantar y a todo lo que se refiere a ser cristianos; y esos mismos muchachos, por la frecuencia en los sacramentos, y por el ejemplo de vivir cristianamente, y por la sumisión y obediencia de espíritu, incitaron a todos eficazmente a la piedad y a la fe en Cristo. ²²¹

La importante participación que estos indios tuvieron en el proceso de aculturación de los indígenas de San Luis de la Paz. Es posible que su contacto con los hijos de capitanes o gobernadores fuera más estrecho que con el resto de los niños, pues la táctica de acercarse más y dar un trato especial a los hijos de los principales fue común en la política evangelizadora adoptada en la Nueva España.

²²¹ Zubillaga, *op. cit.*: T. V, p. 450.

Los maestros músicos también debieron desempeñar un papel destacado, pues un buen maestro en este campo resultaba de vital importancia. En San Luis de la Paz se conoce el caso de un maestro de música de origen tarasco, llamado Lucas, el cual estaba casado con una india mexicana de nombre Bárbara, los cuales, junto con sus hijos, terminaron huyendo de la población.²²²

La cotidianidad de la vida en este colegio ha sido imaginada así por don Isauro Rionda:

[...] los menores brincaban de la cama muy de mañana, decían sus primeras oraciones, se lavaban, y juntos y en orden iban a la iglesia, donde de rodillas rezaban por espacio de un cuarto de hora; después arreglaban y limpiaban la casa, para volver al templo para oír y ayudar la misa. Al término de esta, recibían lecciones de canto llano y de órgano, pues ya tenían este instrumento. Luego almorzaban y pasaban a la escuela, donde estaban durante dos horas en la mañana y otras tantas en la tarde, aprendiendo a leer, escribir y las operaciones de la aritmética; y al terminar rezaban las oraciones fundamentales, tanto en español como en su lengua[...]. Comían en comunidad, donde un menor leía en voz alta pasajes de vidas de santos o motivos religiosos. Luego volvían a la escuela, y al terminar recibían clases de música con instrumentos, y al concluir iban todos al templo a “cantar completas”. Al caer la tarde rezaban el rosario y “repetían la doctrina”. Los domingos y días de fiesta, después de comer, se les enseñaba a ayudar a decir misa.²²³

²²² AGN, General de Parte, vol. V, f. 183 - 183v; Rionda, *op. cit.*: p. 37.

²²³ Rionda, *op. cit.*: p. 34-35.

Como ya se ha señalado, los momentos de esparcimiento y diversión al interior de la vida del colegio eran un importante atractivo para los niños chichimecas ahí reunidos, en tanto que para sus padres tal vez el más importante gancho fuera el sustento cotidiano de sus hijos. Sin embargo, la vida al interior del colegio era de disciplina y estudio. Los niños que ingresaban a dicha institución se veían compelidos a abandonar su ancestral forma de vida, cambiaban su alimentación, costumbres y eran separados de sus familias. Con ello, los conocimientos y tradiciones transmitidas de padres a hijos con seguridad sufrieron una seria fragmentación y abandono. El proceso de desintegración cultural indígena, y al mismo tiempo de aculturación occidental estaba en marcha.

Con los avances que el colegio y residencia de San Luis de la Paz fueron presentando, los jesuitas propusieron el cambio de jerarquía de la fundación. Así durante la Quinta Congregación Provincial de la Compañía de Jesús en la Nueva España, celebrada en noviembre de 1599, se propuso el cambio de estatus de la residencia de San Luis de la Paz por el de misión.²²⁴ El padre general de la orden no concedió este cambio sino hasta el año de 1602.²²⁵ Una de las consecuencias de esto fue el sometimiento de la vida de la misión al reglamento general de la vida en las misiones jesuitas, que entre otras cosas establecía las visitas periódicas de las autoridades para supervisar el avance de la misión, y también la necesidad de que cuando menos hubiese dos religiosos en la fundación, siendo uno de ellos considerado como el superior.

Tal parece que en el año de 1608 la misión pasó por una crisis, pues en ese año la Séptima Congregación Provincial de la Compañía de Jesús en Nueva España pidió al padre

²²⁴ Alegre, *op. cit.*: T. II, p. 597; Zubillaga, *op. cit.*: T. VI, p. 646.

²²⁵ *Ibidem*

general de la orden que la misión no fuese abandonada, a lo que éste, desde Roma, accedió.²²⁶ Este pasaje resulta extraño a la luz de los informes tan positivos registrados con anterioridad, aunque cabría la posibilidad de especular en torno de una escasez de religiosos, o bien de la necesidad de llevarlos a regiones consideradas más conflictivas en esos momentos. Pero considerando los privilegios de los sínodos concedidos por la corona a esta fundación este pasaje resulta aún obscuro.

Con el establecimiento formal de la misión y el colegio para niños chichimecas, los jesuitas recibieron de la Caja Real 900 pesos anuales para su sostenimiento, cantidad que pronto se encargaron de hacer crecer al invertir en la cría de ganado lanar, el cultivo de la vid y la explotación de carboneras.²²⁷ Su situación económica no pasó por penurias, pues, además de los múltiples recursos que se allegaron por sus propios medios, la pensión real fue aumentando. Por ejemplo los 900 pesos anuales de fines del siglo XVI, se habían transformado en 1450 pesos para la tercer década del siglo XVII.²²⁸

La fundación del Colegio Jesuita de la ciudad de Santiago de Querétaro en 1625, cambió la situación del colegio y misión de San Luis de la Paz pues estos pasaron a depender del colegio queretano,²²⁹ desligándose así de la dependencia de los colegios de México, Tepotzlán, e incluso de la influencia del de Pátzcuaro. Los padres residentes en San Luis de la Paz frecuentaban estas instituciones, obedeciendo así uno de los preceptos de sus constituciones misionales.

²²⁶ Alegre, *op. cit.*: T. III, p. 624; Zambrano, *op. cit.*: T. V, p. 409.

²²⁷ Rabell, *Los diezmos...*: p. 23.

²²⁸ Rionda, *op. cit.*: p. 45.

²²⁹ Zambrano, *op. cit.*: T. IX, p. 713; Rionda, *op. cit.*: p. 46.

Todo parece indicar que los bienes materiales del colegio se desarrollaron viento en popa, pues el padre procurador de México solicitó al padre general y ante la XIII Congregación Provincial de los Jesuitas de 1643, que la “casa de residencia” que entonces tenían a su cargo los jesuitas en San Luis de la Paz fuera elevada a rango de Colegio Incoado “ya que de otra manera no es lícito tener bienes raíces y los frailes ya tenían una viña ‘arrimada a la casa’ de la que obtenían más de 1000 pesos anuales y ganado lanar”.²³⁰

Desde el año de 1646, y ante los buenos resultados registrados en el avance de la labor jesuítica en el poblado, en la orden existía la inquietud de elevar el rango de la misión y colegio de indios a Colegio Incoado, pues con ello aumentarían sus posibilidades de obtener recursos.²³¹ Los avances obtenidos eran evidentes, pues para la segunda mitad del siglo XVII, ya se registraban cuatro religiosos de planta en San Luis de la Paz. Además el colegio registraba al menos veinte alumnos regulares, la fundación no tenía deudas, disponían de tres mil pesos producto de sus bienes, dos mil de réditos, además de la dotación real.²³²

Ante esta situación nuevamente fue elevada una petición de cambio de categoría en 1653. La respuesta del padre general de la orden en 1655, fue que esperaran un poco más, lo suficiente para que el colegio pudiera sostener sin problemas a un número mayor de religiosos.²³³ La labor del colegio siguió adelante y la prosperidad aumentando, no sólo merced al producto de las ganancias comerciales de los bienes y establecimientos hacendarios, mineros y ganaderos jesuitas, trabajados por indígenas, sino a las no pocas y

²³⁰ Alegre, *op. cit.*: vol. III, p.369-370.

²³¹ Rionda, *op. cit.*: p. 49.

²³² AGN, Hacienda: vol. 285; Zambrano, *op. cit.*: T. X, p. 46; Rionda, *op. cit.*: p. 50-51.

²³³ Zambrano, *op. cit.*: T. V, p. 411-412; Rionda, *op. cit.*: p. 51.

nada despreciables donaciones de particulares.²³⁴ Ejemplo de la buena salud financiera de la población fueron la reconstrucción del templo en 1653,²³⁵ la reedificación de nuevas casas, escuela y oficinas en 1674, con el trabajo pagado a indios de la comarca,²³⁶ y luego la reedificación de todo esto en 1695.²³⁷

Durante la “Congregación Provincial Jesuita” de 1668, se solicitó a Roma que el rector de la misión y colegio de San Luis de la Paz tuviera derecho de voto en las congregaciones provinciales novohispanas, tal como le había sido concedido el privilegio al superior de la residencia de Veracruz antes de haber sido elevada ésta al rango de colegio. La petición fue concedida.²³⁸

Finalmente, la categoría de Colegio Incoado le fue concedida, no se sabe en que fecha, pero fue varios años antes de 1674, pues en ese año ya hay una solicitud para elevar la fundación a colegio íntegro:

[...] en la Congregación efectuada en el dicho año de 1674, se pidió que el colegio incoado de San Luis de la Paz fuera nombrado “colegio íntegro”, porque había en la población y lugares vecinos suficientes habitantes con quienes trabajar en su ministerio, y el colegio contaba con suficientes rentas para sostener a seis u ocho religiosos, pues recibía anualmente del erario real la cantidad de 750 pesos, contaba el colegio con 3000 cabras y casi 400 vacas,

²³⁴ Tal es el caso de la donación de la casa que hizo doña Isabel Velázquez de Figueroa, viuda en segundas nupcias de don Francisco Goñi de Peralta. En esta construcción, localizada en pleno centro de San Luis de la Paz, se asentaría después la nueva construcción del colegio. Rionda, *op. cit.*: p. 51-52.

²³⁵ Zambrano, *op. cit.*: T. IX, p. 714.

²³⁶ AGN. Jesuitas III: vol. 12, “Certificación del Gobernador de San Luis de la Paz y certificación del Alcalde Mayor de Xichú”.

²³⁷ Rionda, *op. cit.*: p. 52.

²³⁸ *Ibidem*: p. 52-53.

poseían haciendas grandes y buenas para el cultivo y cría de ganados, tenían una viña de la que se sacaba vino que producía 1000 pesos al año.²³⁹

No obstante la argumentación de los jesuitas novohispanos, la contestación del padre general en Roma fue negativa, pues a fines de 1677, en su respuesta oficial, argumentó que no era suficiente contar con lo necesario para mantener a seis u ocho religiosos, número que era demasiado pequeño para la categoría de un colegio íntegro.²⁴⁰

En tanto los esfuerzos jesuitas por incrementar la jerarquía de su colegio en San Luis de la Paz avanzaban con lentitud, sus afanes de expansión material y económica eran muy exitosos. Las donaciones fueron uno de los factores que ayudaron mucho en este crecimiento. Así durante la segunda mitad del siglo XVII fueron adquiriendo tres grandes haciendas: Manzanares o de San Diego de la Alpujarra, de ganado mayor, menor, matanza y labor;²⁴¹ la de Lobos, de ganado menor;²⁴² o la de Santa Ana del Saucillo, de labor, temporalera y de riego.²⁴³

Las ganancias obtenidas por los jesuitas con estas propiedades eran muchas, pues se lograban fundamentalmente a través de tres vías: 1. La renta de las haciendas por partes a particulares; 2. La explotación y comercialización directa de los productos de las haciendas; 3. El beneficio del trabajo seguro, semi-gratuito y obligado de peones deudores.²⁴⁴

²³⁹ *Ibidem*: p. 53.

²⁴⁰ Zambrano, *op. cit.*: T. V, p. 411-412.

²⁴¹ AGN, *Jesuitas I*: vol. 12, exp. 310, "Carta del padre Antonio de Agreda al padre provincial Padre Reales sobre donaciones de la hacienda de Manzanares y solares para la construcción del colegio de San Luis de la Paz", 16 de octubre de 1760.

²⁴² AGN, *Hacienda*: vol. 285; AGN, *Jesuitas III*: vol. 12bis.

²⁴³ AGN, *Hacienda*: vol. 285; AGN, *Jesuitas III*: vol. 12bis.

²⁴⁴ AGN, *Temporalidades*, vol. 175: "Testimonio de las diligencias practicadas en virtud del decreto de extrañamiento de los jesuitas de San Luis de la Paz".

El producto lanar de estas haciendas era comercializado en las ricas y cercanas ciudades del Bajío, como San Miguel el Grande, Querétaro y Celaya, lo que con seguridad para los jesuitas representaba excelentes entradas de dinero. Además ellos eran los únicos que cultivaban vid, producían vinos y los vendían en toda la región.

La prosperidad económica, propició el aumento de la población, y con ello las necesidades y refinamientos urbanos se incrementaron. Por ejemplo entre 1690 y 1695, el padre rector Fernando Ramírez Tinoco impulsó y financió con fondos jesuitas la construcción de un acueducto y una fuente para llevar agua limpia al centro de la población.²⁴⁵

El crecimiento económico de los bienes del colegio y misión jesuita de San Luis de la Paz continuó su ascenso durante todo el siglo XVIII, puede decirse que fue el siglo en el que más se incrementaron sus propiedades y bienes. Así en el año de 1711 las haciendas de Manzanares, Lobos y Santa Ana tenían un valor de \$60, 465 pesos. En 1767, año de la expulsión de los jesuitas en sus haciendas de San Luis había pastando 2, 693 animales de ganado mayor y 39, 018 de ganado menor (ovejas y cabras), además la suma del valor monetario de sus propiedades rústicas ascendía a \$114, 150 pesos de oro común, 6 tomines y 6 granos.²⁴⁶ A esto había que sumar las ganancias que producían los múltiples negocios de venta de los productos ganaderos (pieles, carne, lácteos, etcétera.), la producción y venta de vinos, así como de productos agrícolas, además de la renta de estancias y tierras de las haciendas. Por último aún recibían la ayuda real de \$1, 000 anuales.

²⁴⁵ Rabell, *Los diezmos...*; Rionda, *op. cit.*: p. 57.

²⁴⁶ AGN, *Temporalidades*: vol. 175, "Testimonio de las diligencias practicadas en virtud del decreto de extrañamiento de los jesuitas de San Luis de la Paz": Rionda, *op. cit.*: p. 62.

Parte de los avances económicos impulsados por los jesuitas se materializaron en infraestructura urbana, y algunos beneficios para la población de San Luis. Entre estos últimos se contaron el acueducto, la fuente y una presa. Sin embargo, la parte más importante de este crecimiento material se vio reflejada al interior de la propia infraestructura de las instalaciones jesuitas de San Luis de la Paz. El siglo XVIII fue recibido por los jesuitas de San Luis con nuevas edificaciones tanto en el colegio como en el templo, y en diversas oficinas.

Parte importante del culto es la vistosidad de las ceremonias, pues se consideraba que entre más vistosas, mayor penetración e impacto tenían en el público que las recibía. Esto con seguridad era algo bien sabido por los jesuitas, quienes además en plena época barroca decidieron decorar los interiores de su templo a la altura de su prosperidad económica. Así, entre 1719 y 1720, los retablos del interior del templo se laminaron en oro.²⁴⁷ Más oro fue agregado entre 1731 y 1737, lapso durante el cual también se hicieron modificaciones importantes a la estructura del templo, pues se le agregaron tres bóvedas más, así como el crucero, la sacristía y la antesacristía, además de almacén y dos cuartos rectorales. Los implementos litúrgicos también se incrementaron en volumen, calidad y suntuosidad, desde casullas hasta misales, pasando por vasos, jarras, etcétera. Se agregaron púlpitos y demás lujos como cortinajes y alfombras.²⁴⁸ Era pues una época de bonanza, que además se manifestaba en los aspectos del templo y el pueblo.

²⁴⁷ AGN, *Jesuitas III*: vol. 12bis, "Estado del colegio jesuita de San Luis de la Paz en 1730"; Rionda, *op. cit.*: p. 64-65.

²⁴⁸ AGN, *Jesuitas I*: vol. 35, "Estado del colegio jesuita de San Luis de la Paz en 1742"; Rionda, *op. cit.*: p. 65.

La religiosidad popular también fue reclamando espacios. El crecimiento de la devoción local se expresó a través del nacimiento de cofradías y asociaciones pías. Estas agrupaciones laicas con fines píos o religiosos cumplieron una importante función al interior de las poblaciones. Representaban un espacio que gozaba de ciertas libertades, para dar rienda suelta a los profundos sentimientos religiosos y festivos, así como en la construcción de una esfera en la que la identidad social y la relativa autonomía de los grupos encontró cabida.

La primera de estas cofradías fue la de “Nuestra Señora de la Soledad”, que contó desde el 16 de noviembre de 1641 con la autorización de fray Marcos Ramírez del Prado, obispo de Michoacán. Esta cofradía logró construir un templo al que se le dio la advocación de la Virgen de la Soledad, además contó con un hospital para indios, y luego, el barrio en el que se localizó adoptó el mismo nombre. Esta cofradía se nutría de las ganancias de sus inversiones en hipotecas de bienes raíces.²⁴⁹

Otra cofradía fue la del “Santísimo Sacramento”, a quien el obispo Aguiar y Seijas otorgó permiso el 16 de enero de 1680. La base de sus bienes fue el ganado caprino, cuyas ganancias fueron invertidas en préstamos sobre fincas. La misión de esta asociación pía fue solventar los gastos de la Octava de Corpus, así como el aceite de todo el año que se consumía en el Santísimo.²⁵⁰

La cofradía de las Ánimas del Purgatorio fue aprobada el 17 de agosto de 1692 por el obispo don Juan Ortega y Montañez, y su base económica fueron algunas fincas.²⁵¹

²⁴⁹ Rionda, *op. cit.*: p. 57.

²⁵⁰ *Ibidem*: p. 57.

²⁵¹ *Ibidem*: p. 57.

Una cofradía sobresaliente fue la de Nuestra Señora de los Dolores, pues logró acumular cuantiosos bienes e incluso construyó una capilla particular al lado derecho del templo principal. Construcción que fue inaugurada el 24 de junio de 1770.²⁵² Esta cofradía financió, a través del matrimonio del capitán don Domingo Ferral y doña Gertrudis Bravo de Agüero, la elaboración de una imagen de una Virgen de los Dolores, que fue mandada a hacer expreso a la ciudad de México. El encargo fue hecho al padre Juan de Echagoyán, quien residía en la Casa Profesa de la capital, y quien encomendó la confección de la obra al famoso imaginero náhuatl Felipe Roque Hiquispan. Cuando la escultura estuvo terminada, en febrero de 1701, fue trasladada a San Luis de la Paz por una recua con sede en el vecino poblado de Pozos, y antes de entrar a San Luis fue objeto de fiestas y recepciones por los vecinos de este real de minas. Unos meses después, para septiembre de 1701, la historia se repitió pero con una imagen de un Ecce Homo.²⁵³

La última de las cofradías de San Luis de la Paz fue la del Patriarca Señor San José, fundada el 20 de mayo de 1720.²⁵⁴

Por lo general, las cofradías desempeñaron un importante papel en las economías locales o parroquiales. Los jesuitas tenían esto claro, y no es de extrañar que ellos se convirtieran en sus promotores y en el fondo, sus organizadores y controladores. La participación de estas cofradías en la religiosidad popular de San Luis de la Paz debió ser notable, pues eran las asociaciones pías que contaban con el reconocimiento oficial por parte de la iglesia, y en principio eran las encargadas “oficiales” de organizar las festividades y obras religiosas en el poblado. Es posible que existieran otras organizaciones

²⁵² *Ibidem*: p. 58.

²⁵³ *Ibidem*: p. 58-59.

de laicos que cumplían con una función similar pero sin el reconocimiento o validación por parte de las autoridades episcopales.

Es posible que la peculiar religiosidad que expresaron los indígenas de San Luis de la Paz a finales del siglo XVIII estuviera vinculada de alguna forma con ambos tipos de cofradías, especialmente con las segundas, que, por su carácter “no oficial”, podrían haber contado con mayor independencia del clero que sus contrapartes “oficiales”. Por desgracia, los registros documentales sobre este tipo de asociaciones son más bien escasos y marginales. Para el caso que nos ocupa, podemos deducir agrupaciones de indios en torno de las fiestas de semana santa, en particular en derredor del culto al Calvario, así como del santo patrono de la población el Señor San Luis. Estos grupos en determinado momento combinaron su actuación con cofradías “oficiales” como la decana de todas ellas: la de Nuestra Señora de la Soledad y su capilla.

Durante el siglo XVIII la orden de la Compañía de Jesús contó con un notable poderío económico y político. Esta orden religiosa controlaba grandes extensiones de territorio donde tenía ricas haciendas y múltiples y prósperas fincas. Además contaba con una extensa red de colegios urbanos en los que preparaba a los hijos de las clases más acomodadas del imperio español; la mayor parte de las veces, los egresados de estos colegios ingresaban a las filas de la burocracia o de la iglesia, lo que favoreció la creación de una extensa red de influencias a favor de los jesuitas. Los jesuitas no sólo tuvieron una participación importante en la educación de los grupos poderosos, también mantuvieron una serie de colegios para indígenas en los que se encargaron de inculcar la religión católica y el humanismo, así como fomentar las expresiones de la religiosidad mística entre los indios.

²³ *Ibidem*: p. 59.

Con el ascenso de la familia de Borbón se inició una serie de transformaciones en la estructura del gobierno, cambios que *grosso modo* pretendían lograr una modernización y eficientización del gobierno en todo el imperio. Estas reformas querían alcanzar desde la recaudación de impuestos hasta la transformación del sistema educativo; de esta manera la forma de concebir la relación entre súbditos y realeza se transformó, y uno de los puntos que más tensión generó fue la forma de establecer una nueva relación entre la corona y las corporaciones (religiosas o indígenas).

Este periodo de intensas transformaciones acaudilladas por el emperador Carlos III fueron años de tensión social y política. Con los cambios, muchos intereses se vieron afectados, quizá el más claro de ellos fue el conflicto entre la corona y los jesuitas. Este asunto ha sido de vital importancia para la historiografía sobre el periodo Borbón. Múltiples estudios se han ocupado de ello, y a pesar de eso aún quedan muchos aspectos por ser abordados, en especial en cuanto a los efectos regionales de las reformas borbónicas.

En 1767 la Nueva España vivió momentos de agitación. Éstos se suscitaron a raíz de la expulsión de los jesuitas no sólo de la Nueva España sino de todos los territorios dominados por Castilla. La expulsión de la Compañía de Jesús generó varios motines en diferentes partes de la Nueva España, entre los que sobresalieron los de Michoacán y San Luis Potosí; uno de importancia fue el de San Luis de la Paz.²⁵⁵

²⁵⁵ Felipe Castro Gutiérrez, *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767*, México, UNAM: IIH, 1990 (Serie Historia Novohispana: 44); *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, UNAM: IIH/COLMICH, 1996.

CAPÍTULO IV

LA FORMACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA

1. SAN JUAN BAUTISTA DE XICHÚ DE INDIOS

La religiosidad entre los habitantes indígenas del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios y su zona circundante durante la época colonial presenta algunas peculiaridades interesantes: el culto a las cruces en los cerros, el empleo ritual de huesos humanos y el culto al interior de las cofradías son algunas de las pistas que intento seguir. Se trata de un esfuerzo por entretejer un discurso a partir de pistas documentales, a veces escasas y escuetas.

Los sucesos abordados en este capítulo conforman una prolongada y longeva serie de conflictos de carácter religioso acontecidos entre los indígenas del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios. Se incluye el relato de una serie de acontecimientos en el que he intentado delinear algunas de las tácticas de los naturales del oeste de la Sierra Gorda colonial para enfrentar la imposición católica dentro del contexto de un proceso de aculturación en condiciones de marginalidad.

De supervivencias y adopciones religiosas

Esta sección aborda el primero de nuestra serie de conflictos en torno de la religiosidad en Xichú de Indios colonial. Se trata de un asunto relacionado con el culto a los cerros y a la cruz; conjunto de creencias que ocupan un lugar importante en la ritualidad otomiana. Este pasaje está vinculado con la devoción a la fertilidad y algunas representaciones simbólicas del espacio entre los otomianos.

A fines de 1613, “Hernando Joseph de Peralta vecino de las Minas de Sichu avisa que Luis de Moya, alcalde mayor, no dejó colocar una cruz en un cerro y prendio a los que lo querían hacer en que dio mal ejemplo a todos”.²⁵⁶ Se explicaba que algunos vecinos de Xichú en afán de “ejercitar la difusión de la santísima cruz y colocarla en lo alto de un cerrillo con la veneración debida a tan santa reliquia fueron a Luis de Moya como alcalde mayor y proponiéndole esta difusión le pidieron licencia para levantar bandera y criar oficiales y la demás fiesta y regocijo que para esto se acostumbra en todas partes[...]”.²⁵⁷ La respuesta de Moya fue negativa y como a pesar de ello los solicitantes intentaron realizar sus propósitos el alcalde mayor “embistió con todos sus oficiales [a] aprenderlos, dicen hizo pedazos la bandera y [la] arrastró tratando a todos mal de palabra”.²⁵⁸

Este pasaje, se presta para la reflexión y el análisis, y proporciona además la pauta para el comentario en diferentes vías de explicación.

²⁵⁶ AGN: *Inquisición*, año de 1614, vol. 302, exp. 5: “Denuncia contra Luis de Moya, alcalde mayor de las minas de Xichú, por impedir que fuera colocada una cruz en la cima de un cerro”.

²⁵⁷ *Ibidem*

²⁵⁸ *Ibidem*

Un episodio de interés en esta historia es el relacionado con el uso mágico-ritual de los huesos humanos. En 1618 (cuatro años después del pasaje de la cruz), el franciscano fray Juan de Heredia, guardián de Xichú, siguiendo el testimonio de Pedro de Herrera, casado y vecino de los Pozos o Minas del Palmar, denunciaba que:

Beatriz Jaramillo y Ana Jaramillo hijas de Juan Jaramillo [...] desenterraban los muertos y les quitaban los huesos y que esto lo sabia su mujer [de Pedro de Herrera] y una entenada suya y Francisca una mulata [...] y Juan mulato hijo de Juan Juárez mayordomo de don Agustín Guerrero.²⁵⁹

El caso es interesante pues el uso mágico de huesos humanos y de animales fue práctica común tanto en Europa y África como en América desde siglos antes de la llegada europea al “nuevo continente”. Por desgracia, la documentación no proporciona mayores detalles de cómo o para qué precisamente eran usados los huesos hurtados, información que con seguridad pudiera contribuir para aclarar este punto.

El uso mágico de huesos -tanto humanos como animales- en la época colonial fue una práctica condenada y perseguida por el Tribunal de la Inquisición, pues se le asociaba con hechicería y brujería.

²⁵⁹ AGN, *Inquisición*, año de 1618, vol. 317, exp. 43: carta de fray Juan de Heredia, franciscano, guardián de Xichú, avisando que Ana y Beatriz Jaramillo hijas de Juan Jaramillo desentierran muertos y se roban sus huesos para usarlos en hechicerías.

El Cristo Viejo de Xichú

En 1734, el cura del pueblo de Xichú de Indios culpó de idólatra y de consumir una yerba alucinógena de nombre "Rosa María"²⁶⁰ (peyote) al indio Francisco Andrés, quien 34 años después sería conocido como el "Cristo Viejo".

La acusación era por consumir peyote junto con un grupo de mujeres. El acusado fue apresado, aunque por irregularidades en el procedimiento, el arzobispo- virrey Juan Antonio Vizarrón ordenó su liberación después de casi dos años de prisión.²⁶¹ El proceso judicial seguido a Francisco Andrés entre 1734-1736 era un asunto de competencia religiosa y no civil. A este indio se le acusaba de un delito de fe -consumir una planta prohibida por la inquisición- y no de un delito común. Dado que la denuncia del cura caía en terrenos doctrinales, el juicio no correspondía a los tribunales civiles sino a los tribunales eclesiásticos. Se trataba de un proceso de justicia eclesiástica y el acusado era un indígena, por lo que era competencia del Provisorato de Naturales. Otra causa en la demora del proceso fue la aparente confusión que en torno de la jurisdicción sobre Xichú de Indios existía entre los arzobispados -y por ende entre los provisoratos y sus respectivos tribunales eclesiásticos diocesanos- de México y Michoacán. Bajo esas condiciones el alcalde mayor

²⁶⁰ El peyote es "*Lophophora williamsii*, biznagas pequeñas de la familia de las cactáceas, sin espinas, medio enterradas en el suelo, simples o con brotes (yemas) en la parte superior o inferior, hemisféricas o aplanadas arriba, con el ápice relleno de corta lana blanca, de color verde claro azulado o verde grisáceo; con la raíz gruesa, oscura, de 3 a 10 centímetros de diámetro, que presenta de 7 a 13 costillas rectas, surcadas como segmentos más o menos definidos, o en espirales irregulares con tubérculos poligonales; y arcolas circulares (con espinas sólo en plantas muy jóvenes) provistas de unos mechoncitos de pelos blancos hasta de un centímetro de largo. Las flores son pequeñas, blancas o de color rosa pálido... ha sido encontrado en los Estados Unidos: Nuevo México y Texas; y en México: desierto de Chihuahua, Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Nayarit, Sonora y Querétaro", *Enciclopedia de México*, 12 vol., 2 ed., México. Enciclopedia de México, 1977: vol. 10, p. 299-300.

²⁶¹ AGN: *Indios*, vol. 54, exp. 174, año de 1736.

de San Luis de la Paz no podía retener por más tiempo a Andrés y se vio precisado a dejarlo en libertad.

Esta noticia resulta interesante por tres razones: la primera es el empleo y consumo del peyote; la segunda es la participación de las mujeres al lado de Francisco Andrés y del peyote; y la tercera es su relación con el proceso de lo que debió ser la iniciación chamánica de Francisco Andrés en la década de 1730. Las tres situaciones están vinculadas entre sí, y resulta importante dilucidarlas por su proyección en la evolución del cristianismo indígena del siglo XVIII en el pueblo de Xichú de Indios.

En 1738, Francisco Andrés se vio envuelto de nuevo en líos con la justicia, y en esta ocasión era el propio arzobispo Vizarrón quien ordenaba una nueva investigación. Ahora se le acusaba de continuar con sus extrañas prácticas, y además de promover revueltas y tumultos, organizar a la comunidad del pueblo en contra de los hacendados, así como de querer controlar la elección del cabildo local.²⁶² Este nuevo episodio apunta a la vinculación entre los ritos de Andrés y un sentimiento de oposición y rechazo a lo español, además de un nexo entre esto y un deseo de autonomía política. Es una la liga entre identidad étnica, religión y autonomía política.

No sabemos que fin concreto tuvo el episodio de 1738, pero en 1747 Francisco Andrés nuevamente fue acusado de cometer disturbios y de practicar hechicería junto con un grupo de mujeres del pueblo.²⁶³ Es posible que estas nuevas acusaciones estuvieran vinculadas con una carta en la que se decía que para hacerse obedecer, los religiosos del

²⁶² AGN: *Indios*, vol. 54, exp. 274, año de 1738.

²⁶³ AHX, *Miscelánea, Tribunal Eclesiástico*, Xichú, 1 de agosto de 1747, "Auto para el despacho de Francisco Andrés"; y "Auto para el despacho de hechiceros"; así como una "Carta sin fecha dirigida al Señor Provisor de Naturales" cuyo autor probablemente fuera el alcalde mayor de San Luis de la Paz.

sitio con frecuencia se valían de la fuerza usando golpes y amenazas de excomuniación contra los indios. Nótese aquí el cambio de actitud por parte de los religiosos en comparación con el comportamiento permisivo de cien años antes, que fue destacado en las secciones anteriores.²⁶⁴

En esta ocasión las denuncias en contra de Francisco Andrés coinciden con las de una década antes, sin embargo, se agregan algunas otras acusaciones como son la de vincularlo con disturbios sociales. Un aspecto revelador en torno de las causas por las que Andrés persistía en sus prácticas heréticas, luego de años de haber sido procesado por la misma causa, es que tal vez la justicia le había impuesto castigos muy suaves o benígnos. Es posible que a sus ojos el desempeño judicial fuese demasiado blando y por eso no le importaba repetir acciones por las que había sido procesado en ocasiones anteriores.

Sabemos que en esta ocasión a Francisco Andrés se le condenó a tres años de reclusión en la iglesia y casa cural de Xichú. Esta sentencia no se llegó a cumplir, pues durante las indagatorias emprendidas por el alcalde mayor de San Luis de la Paz a raíz de los disturbios denunciados en Xichú durante 1769, el español Joaquín Rivera declaró:

Que sabe por haberlo visto que a Francisco Andrés llamado Cristo Viejo por sus embustes, enredos, brujerías y hechicerías, le han condenado a tres años de reclusión en la iglesia y casa cural. Que no cumplió la penitencia porque se huyó con motivo de haber salido los padres franciscanos y entrado clérigos.²⁶⁵

²⁶⁴ AGN, *General de parte*, vol. 41, exp. 336, año de 1761. Para los acontecimientos referidos cien años antes ver los apartados anteriores a este.

²⁶⁵ AGN, *Criminal*, vol. 305, exp. 27. "Declaración de Joaquín Rivera, español": f. 102.

El periodo que Francisco Andrés pasó recluido en la iglesia de Xichú debió haber durado entre año y medio y dos. No alcanzó a cumplir su sentencia completa pues los franciscanos perdieron el control de la la misión en 1750, cuando ésta pasó a manos del clero secular, y los curas seculares no se preocuparon por obligarlo a cumplir su penitencia. El lapso que Andrés pasó recluido en el templo ayudando en las labores litúrgicas a los franciscanos, debió haber dejado profunda huella en su conciencia alterada por el influjo del peyote. Tal vez en este periodo se gestó su peculiar costumbre de officiar misas, lo que fue causa de su ulterior proceso judicial en 1769.

En 1767-1769 los disturbios en Xichú de Indios llegaron a su clímax y estalló en crisis. El pueblo atestiguó las diligencias judiciales que el alcalde mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio de la Barreda, efectuó a raíz de las denuncias del cura, Joseph Diana.²⁶⁶ En las averiguaciones resultó evidente la participación de dos líderes: Francisco Andrés y el cacique indígena Felipe González. Este último comandaba un movimiento antiespañol que se entrelazaba con la herejía religiosa encabezada por Francisco Andrés.²⁶⁷

Los acontecimientos sucedieron de la siguiente manera. El 21 de julio de 1768, el bachiller Joseph Diana, juez eclesiástico del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios, denunció ante el alcalde mayor de San Luis de la Paz (Juan Antonio de la Barreda) a un grupo de sus feligreses indígenas. Los acusaba de cometer múltiples ofensas entre las que se contaban insultos y agresiones en contra de su persona y de otros vecinos españoles; además, decía que los indios se oponían a efectuar cualquier mejora material en el templo como la pintura y arreglo de techos y bóvedas. En especial se negaban a permitir la

²⁶⁶ *Ibidem*: f. 70r-72v.

renovación de imágenes viejas por nuevas. El bachiller Diana acusaba a los indios de negarse a pagar los aranceles parroquiales promovidos por el obispo Lorenzana en 1767, y aún de agredir física y verbalmente a las autoridades eclesiásticas y civiles. Se hacía hincapié en la poca disposición de los indios de la región -se incluía a los de Tierra Blanca- para colaborar con cualquier tipo de autoridad que no emanara de entre los mismos indios.

La queja de Diana no se podía presentar en un mejor momento. La atención de las autoridades estaba puesta en la región, pues los indígenas de San Luis de la Paz acababan de escenificar un motín al intentar impedir, por la fuerza, la salida de los jesuitas locales. Por ello, el visitador Gálvez dispuso atender con rapidez y severidad cualquier desorden que se presentara entre los naturales de la comarca. Gálvez mismo había dado órdenes para que Felipe González fuera procesado. Por eso, Barreda inició una indagatoria expedita:

Sobre las nuevas juntas cerca de ese pueblo [de San Luis de la Paz], y los cinco o seis sujetos que a influjo de Juan Ignacio de Aguilar²⁶⁸ faltan de él, hará vuestra merced las más vivas diligencias para su aprehensión, juntamente con la de *Felipe González*, y verificada con la de los demás si fuere posible lo asegurará vuestra merced, y formará su causa a fin de dirigirla sin pérdida de tiempo al excelentísimo señor virrey, y que se les dé su merecido castigo.²⁶⁹

²⁶⁷ Una descripción más detallada de estos acontecimientos se puede consultar en Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión...*: cap. 5, p. 187-264.

²⁶⁸ Juan Ignacio Aguilar y Morales fue identificado como uno de los principales cabecillas de la revuelta de 1767 en San Luis de la Paz. La información sobre su proceso judicial puede ser consultada en la BNM, *Fondo de origen. manuscritos*, vol. 1031.

²⁶⁹ AGN: *Criminal*, vol. 305, exp. 27, "Carta del visitador general de la Nueva España, don José de Gálvez al alcalde de San Luis de la Paz, Juan Antonio de la Barreda", 5 de marzo de 1768: f. 76v.

Desde las primeras investigaciones se hizo evidente que los naturales de Xichú venían protagonizando desde tiempo atrás una serie de ataques en contra de sus pocos vecinos españoles. Su principal blanco habían sido los religiosos franciscanos primero, y los curas seculares que atendieron la parroquia después. Esta rebeldía se desarrolló por una doble vía: un movimiento antiespañol encabezado por varios de los principales del pueblo agrupados en torno del cabildo indígena; y por otro lado una herejía que condujo a la formación de una ritualidad opuesta a la oficial, en la que destacaba la participación de un grupo de mujeres.

El indio Felipe González, tenía cierto ascendente sobre la población xichuense, pues no sólo era el gobernador del cabildo, sino que fue escribano y había enviado a las autoridades algunos escritos en contra de los curas del lugar. Al parecer, González era heredero de una tradición familiar de rebeldía, pues los testigos declararon que desde años antes su padre (Pascual González) había protagonizado varios incidentes violentos parecidos a los que ahora llevaba al cabo su hijo.²⁷⁰

Los sucesos en los que Felipe González estaba envuelto tenían como blanco a los españoles avecindados en el pueblo, especialmente si éstos eran prósperos comerciantes, hacendados o curas. Incluso llegó a humillar públicamente a las autoridades que intentaron establecer el orden entre los indígenas. Es también muy claro que González no estaba sólo, ni era el iniciador del movimiento. Más bien era el continuador de una tradición compartida por las familias de indios notables de Xichú, quienes agrupados en torno del cabildo habían logrado manejarse con relativa autonomía ante las autoridades españolas.

Ejemplos de la rebeldía indígena ante la presencia y dominación hispana abundan. Tal es el caso de un ataque sufrido por el franciscano fray Blas de Aguilar:

Fray Blas de Aguilar amparaba a una pobre española [de los indios que] queriendo atropellarla y quitarla todos sus haberes. Fue tal la desvergüenza con que la trataron y principalmente Pacual González, padre del referido Felipe, gobernador actual que era a la sazón, teniendo atrevimiento de quererle dar garrotazos que a no haber llegado el que declara [el español don Carlos García], y haberse puesto a un lado con su sable en la mano, lo hubiera ejecutado, tratándole muy mal de palabra dicho gobernador con mas personas, lo que aguantó dicho padre con grandísima humildad.²⁷¹

Otro religioso, fray Joseph María, quien era ayudante de fray Blas de Aguilar, también fue objeto de ataques y maltratos que lo obligaron a abandonar el pueblo junto con su superior.²⁷² Episodios semejantes vivió el sucesor de Aguilar, fray Juan Chirinos, quien tuvo que soportar a una turba de mujeres quines le arañaron y estuvieron a punto de estrangularlo.²⁷³ Luego de la secularización de la parroquia en 1751, el turno de ser blanco de ataques correspondió al padre don Mariano Rodríguez,²⁷⁴ pero el colmo fue en contra de don Miguel de los Ángeles, a quien acusaron de vivir amancebado,²⁷⁵ y le intentaron quemar las casas curales.²⁷⁶ Este sacerdote intentó ejercer juicio penal en contra de sus agresores. Pidió que los indios rijosos fueran trasladados a un obraje de castigo, por lo que se trasladó a la ciudad de México, donde finalmente murió sin lograr su objetivo.²⁷⁷

²⁷⁰ AGN, *Criminal*: vol. 305, exp. 27.

²⁷¹ *Ibidem*, "Declaración de don Carlos García, español": f. 84-84v.

²⁷² *Ibidem*: f. 82v.

²⁷³ *Ibidem*: f. 94v.

²⁷⁴ *Ibidem*: f. 97v.

²⁷⁵ AGN, *Bienes Nacionales*, exps. 11, 14 y 88.

²⁷⁶ AGN, *Criminal*, vol. 305, exp. 27: f. 85.

²⁷⁷ *Ibidem*: f. 97.

En esta serie de acontecimientos las mujeres tuvieron una destacada participación. Al parecer fueron ellas la que a menudo comenzaban los ataques, y eran ellas quienes arañaban y agredían a los clérigos. La combatividad mostrada por las mujeres del pueblo de Xichú, era una constante en las declaraciones de los testigos interrogados en la investigación emprendida por Barreda. Entre el conjunto de mujeres destaca la participación de un grupo al que por sus vínculos familiares con uno de los cabecillas rebeldes -Antonio Chamorro, escribano de república- se les empezó a denominar "las chamorras".²⁷⁸

Por su parte, el denunciante, padre Joseph Diana, había emprendido una serie de modificaciones al templo del pueblo dedicado a San Juan Bautista:

Procurando poner la iglesia con la mayor decencia a su costa, como lo ejecuta el haber puesto un colateral con la advocación de Nuestra Señora de la Luz, blanqueada, y pintada dicha iglesia, hecha y vestida a su costa una imagen de Nuestra Señora de los Dolores, por causar la que había con otros santos antiguos irrición y muchísima irreverencia y ninguna devoción [...] y además de la imagen referida [...], tiene hecho el señor cura a su costa de talla siete ángeles y una urna para el Santo Entierro de Cristo [...]²⁷⁹

A pesar de las aparentes mejoras que estas obras podían representar para el templo en cuestión, la opinión de los indios era contraria. Es posible que el padre emprendiera las modificaciones sin realizar consulta alguna entre los naturales. Así, el padre Diana sufrió los embates de los indios cuando intentó substituir la imagen de Nuestra Señora de los Dolores:

²⁷⁸ *Ibidem*: f. 77v.

²⁷⁹ *Ibidem*: f. 78-78v.

Y porque [el padre Diana] la quiso colocar [a la nueva imagen de Nuestra Señora de los Dolores] en el lugar de la que antes había y hay, por causar mucha irreberencia, el domingo de Pascua de Resurrección [de 1768...] se levantó un alboroto de indios e indias y el gobernador principalmente contra dicho señor cura, que por poco no le ahogan arañándole sin causa, y metiéndole casi los dedos por los ojos, tratándole con mil vituperios, y llevándolo dicho señor cura con mucha paciencia sin alterarse, antes bien procurando sociegarlos con mucho amor y cariño, explicándoles que el quitar a la Dolorosa antigua, y a dichas otras estatuas de santos que ahí en dicha iglesia, era sólo por la ninguna devoción que causaban, por ser como son a la verdad muy extraños y ridículos, siéndole preciso a dicho señor cura dejarlos y retirar su Dolorosa de la iglesia.²⁸⁰

No obstante la gravedad de estos sucesos, el agravamiento de los ataques en contra de Diana se presentó cuando éste intentó cobrar la nueva tarifa de aranceles eclesiásticos impulsada por el obispo Lorenzana en 1767.²⁸¹ La desconfianza que los habitantes de Xichú tenían en contra de los clérigos de su parroquia quedó expresada en diferentes documentos, un ejemplo de ello es el siguiente:

Agustín del Prado, gobernador que ha sido de este pueblo [de Xichú de Indios] diciendo que todos los curas pasados y el presente [Joseph Diana],

²⁸⁰ *Ibidem*: f. 85-85v.

²⁸¹ *Ibidem*: f. 82-82v.

eran amigos de arañar haciendo señas con las manos y dedos con grande [a]vilantés.²⁸²

Pero el hostigamiento no sólo se dirigía en contra de los clérigos -religiosos o seculares-, sino de los vecinos españoles, en especial si éstos eran prósperos comerciantes o terratenientes. Cuando los indios intentaban expulsar a algún español de su pueblo o de sus inmediaciones, empezaban por insultarlo y agredirlo físicamente. Entonces, el insulto más frecuente era el de “Perro negro mulato”. Además se hacía mención específica de que el pueblo de Xichú de Indios era precisamente de indios y no de españoles, por lo que ellos no eran bien vistos ni recibidos.²⁸³

Dentro de este panorama destacaba la figura de Felipe González como el principal instigador del hostigamiento en contra de curas y vecinos. Era señalado como el cabecilla principal de la rebeldía, por lo que fue el primer blanco de la represión. De esta forma, el alcalde Barreda requirió del apoyo del capitán de infantería don Joseph Miguel Pérez de la Serna y del teniente de caballería don Manuel Solano, quienes al mando de sus tropas se encargaron de patrullar el pueblo.²⁸⁴

Durante la investigación resultó que ya existía una orden de aprehensión girada en contra de Felipe González:

Aunque vino una orden de México al padre don Joseph Vallina para aprehender al dicho Felipe González se huyó, como regularmente lo anda: de manera que parece al entender del testigo [don Juan de Sotomayor], tiene pacto con el diablo, porque aunque diferentes veces le han querido prender

²⁸² *Ibidem*: f. 82v.

²⁸³ *Ibidem*: f. 101v.

la justicia eclesiástica y secular, jamás lo han podido prender, andando siempre altanero y fugitivo.²⁸⁵

González se había desempeñado como maestro de primeras letras en el pueblo otomí de Santa María Amealco, cercano a San Juan del Río.²⁸⁶ El mismo testigo señaló que González era el autor de diversos escritos en contra de los clérigos de Xichú que habían sido dirigidos al arzobispo de México.²⁸⁷ También se decía que González intentaba atraer a los indios de los cercanos poblados de Tierra Blanca, Santa Catarina y Cieneguilla.²⁸⁸ Era un hombre astuto y con cierta preparación; sabía leer y escribir y además tenía contactos en toda la zona de Xichú e incluso hasta San Juan del Río.

El grupo de acusados estaba formado por miembros del cabildo actual y de otros anteriores.²⁸⁹ Era pues un movimiento controlado por gente que detentaba el poder en Xichú de Indios, un grupo de notables que se rotaba los puestos políticos locales.

Es posible que para el momento en que las investigaciones comenzaron, el movimiento de González estuviera en vías de formar una organización que rebasara el nivel local. Varios testigos declararon que González aprovechaba su cargo para recabar fondos y promover la rebeldía entre las comunidades cercanas y/o dependientes de Xichú de Indios. Resulta plausible especular que las condiciones de periferia y marginalidad que privaron en Xichú durante muchos años fueron el medio propicio para que González y su grupo fermentaran la idea de una mayor autonomía ante el gobierno virreinal. ¿Felipe González

²⁸⁴ Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión...*: p. 216.

²⁸⁵ AGN, *Criminal*, vol. 305, exp. 47, "Declaración de don Juan de Sotomayor": f. 80.

²⁸⁶ *Ibidem*: f. 114.

²⁸⁷ *Ibidem*: f. 80.

²⁸⁸ *Ibidem*: f. 86.

aspiraba a construir una organización regional cuya finalidad era una inversión sistemática de los roles espirituales y sociales? Esta es una pregunta cuya respuesta parece afirmativa; no resulta lejana la posibilidad de que González formara parte de una nueva clase de notables indígenas que, gracias a las políticas borbónicas habían tenido la oportunidad de acercarse y ver desde adentro la cultura occidental gracias a la educación recibida. Según Gruzinski, eran una nueva clase de notables indígenas “ilustrados”.²⁹⁰

Respaldado por el conjunto de principales del pueblo González afirmaba que los españoles no eran otra cosa que “perros negros mulatos”. Su oposición sugería una inversión de la jerarquía social al pretender que los indios ocuparan el lugar de los españoles y que éstos pasaran a desempeñar el lugar que correspondía a los indios. Sus actividades apuntaban a la idea de que los indios fueran los dueños del poder político, religioso y económico, en tanto que los españoles fueran los trabajadores y subordinados.

Indios notables que intentaron presentar una respuesta alternativa ante la dominación colonial, indios notables que al “occidentalizarse” pretendieron “obligar a los españoles a reconocer la supremacía indígena y a someterse a la manera en que esos indios conciben la divinidad, las relaciones sociales y políticas, el espacio y el sentido de la historia”.²⁹¹ Felipe González no fue el inventor de tales quimeras, fue sí un miembro de una generación que recogió el sentir de muchas generaciones precedentes, una generación que intentó amalgamar el sentir de sus padres y abuelos en un apenas semi-esbozado discurso de

²⁸⁹ *Ibidem*: p. 217. Entre estos se encontraban: Felipe González, Francisco Andrés, Eugenio García, Joseph Ignacio Santos, Pedro de Doña María, Agustín del Prado, Antonio Chamorro, Bernardo de la Cruz, Ramón Domingo Ramírez y Antonio Justo.

²⁹⁰ Gruzinski, “La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. VIII, México, UNAM: IHH, 1985: p. 175-201.

²⁹¹ Gruzinski, *La colonización...*: p. 256.

inversión de órdenes[...] en una no cuajada organización regional que pretendió hacer frente a la imposición hispana.

El otro líder, el espiritual, era un personaje del que se ha hablado en otras partes de este trabajo: el indio Francisco Andrés. De él se decía que “fue penitenciado por el Santo Tribunal de la Inquisición de Indios porque decía era Cristo, [y se la pasaba] sin ejercitarse en otra cosa más de en pervertir y mal aconsejar al gobernador y demás naturales”.²⁹² Además se denunciaba: “Que decía misa, se fingía profeta o santo, se bañaba a menudo, y la agua daba a beber por reliquia a las indias, y que las comulgaba con tortilla”.²⁹³ Andrés ejercía un tipo de liderazgo diferente al de González, era un líder carismático²⁹⁴ que respaldaba su “prestigio mágico personal” en la autoridad que le proporcionaba un conjunto de creencias arraigadas entre los habitantes de Xichú, las cuales a su vez eran producto de una añeja tradición de prácticas religiosas desarrolladas al filo de la ortodoxia católica y toleradas por la iglesia durante décadas. En 1769 tanto las autoridades civiles como eclesiásticas consideraron estas actividades como inadmisibles por heréticas.

Francisco Andrés el “Cristo Viejo”,²⁹⁵ era centro de un culto en el que un séquito de mujeres (tal vez aquellas junto a las cuales se le acusó de practicar hechicerías en 1747) le seguía cuando oficiaba ceremonias que eran una versión indígena de las misas católicas. En ellas el “Cristo Viejo” dictaba sermones, impartía la comunión con tortillas, y daba a libar

²⁹² *Ibidem*: f. 72r.

²⁹³ *Ibidem*: f. 102v.

²⁹⁴ Empleo el término “líder carismático” retomando la definición de Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2 ed., 7 reimp., México, FCE, 1984 (Sección de Obras de Sociología): p. 345-411. Weber desarrolló su concepto de carisma a partir del modelo religioso judío, y no hizo alusión alguna a los pueblos indígenas americanos. Por lo tanto la asociación entre concepto y ejemplo es mía no de Weber.

²⁹⁵ El caso del “Cristo Viejo” ha sido estudiado por Felipe Castro Gutiérrez, “Resistencia étnica y mesianismo en Xichú. 1769”, en *Sierra Gorda: pasado y presente*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994

el agua que obtenía de los baños a que se sometía. Sus seguidoras, y en general los vecinos del pueblo, le atribuían poderes sobrenaturales ya que le consideraban hechicero y profeta.²⁹⁶ Las implicaciones ideológicas que el caso de Francisco Andrés, “El Cristo Viejo” reúnen son de excepcional riqueza si lo que se pretende es tener un acercamiento a la mentalidad religiosa indígena de los habitantes del oeste de la Sierra Gorda de la segunda mitad del siglo XVIII. Es también ocasión de especial valor si se busca alcanzar una visión del proceso evolutivo del mestizaje cultural, específicamente religioso, de esta misma región.

Las actividades del “Cristo Viejo” fueron interrumpidas por Barreda y su gente en 1768. Las pesquisas del alcalde mayor de San Luis de la Paz resultaron en la aprehensión y castigo de los implicados, a excepción de Francisco Andrés, quien milagrosamente escapó a la celada que el investigador les tendió. Tal vez el “Cristo Viejo” tuvo una premonición que le hizo faltar a una reunión que en apariencia era completamente normal. Quizás como hombre-dios (Otonteuctli o Huehuetectl) advirtió el peligro, tal vez sólo por casualidad, el punto es que mientras que el grueso de los implicados en el proceso cayeron presos, el Cristo Viejo, escapó sin que sepamos dónde ni cómo terminó su historia.

Las autoridades se anotaron un golpe exitoso al capturar a casi todos los dirigentes rebeldes de Xichú, pero la verdad es que los conflictos continuaron durante los meses siguientes²⁹⁷ y aún después de varios años.²⁹⁸ Incluso durante la primera década del siglo XIX, cuando estalló un motín a raíz del establecimiento de la cercana misión de Arnedo.²⁹⁹

(Quarta de forros: 6): p. 127-136; un análisis extenso del caso puede consultarse en Lara Cisneros, *Resistencia...*

²⁹⁶ AGN: *Criminal*, vol. 305, exp. 27, fs. 83r, 86v, 87r, 89r, 95v, 98v, 100v, 102v.

²⁹⁷ Entre otros se puede mencionar el caso de la captura de los indios Hermenegildo José, Bernardo de la Cruz, Basilio Antonio, o Nicolás de Santiago, en el mismo año de 1769. AGN, *Criminal*, vol. 308, exp. 5.

La Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad

En la vida de los pueblos de indios del oeste de Sierra Gorda las cofradías desempeñaron un papel de gran importancia. Eran una institución privilegiada para la convivencia de los miembros de las comunidades indígenas, y jugaban un importante papel en la economía local, eran además un espacio dentro del que la identidad étnica se desarrollaba con relativa libertad. En resumen, las cofradías de indios eran un ámbito en el que los indios se movían con cierta autonomía y la mayor parte de las veces contaban con el beneplácito del párroco local.

Uno de los aspectos más interesantes en la religiosidad indígena es el del culto al interior de las cofradías, en especial por la libertad con que se desarrolló al contar con el abrigo que la institución confraterna le daba debido a su respaldo eclesiástico.

La Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios fue formalmente instituida por un grupo de españoles en 1690, y sus constituciones otorgadas por el arzobispo don Francisco de Aguiar y Seixas. La primera de sus obligaciones establecía que “la Cofradía celebre sus fiestas con misa y procesión el

“Hermenegildo José en contra de Joseph Barreda, alcalde mayor de San Luis de la Paz por haberle mandado dar 200 azotes valiéndose de decir que era tumultuoso”.

²⁹⁸ Ejemplos de esto fueron las actividades rebeldes del caudillo Leonardo Ramírez a fines de la década de 1770 y comienzos de 1780. AGN, *Provincias internas*, vol. 130, exp. 2, 1781, “Autos sobre capítulos formados por los indios de San Juan Bautista de Xichú contra Leonardo Ramírez”; y AGN, *Provincias internas*, vol. 129, exp. 4, 11 de noviembre de 1785, “Instancia de Leonardo Ramírez, cabo de las misiones del Xichu. Sobre que se le conceda su retiro”. Así como la queja de Salvador de Santiago, gobernador de las misiones de Arroyo Zarco, San Gabriel de Linares y San José Casas Viejas, parroquia de Xichú, en contra de los dueños de las haciendas del Salitre y de Palmillas. AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, leg. 441, exp. 16. “Incidencia del expediente sobre alboroto de los indios de Xichú, Sierra Gorda”.

²⁹⁹ AGN: *Provincias internas*, vol. 202, exps. 4 y 6.

Viernes de Ramos y sermón si los cofrades quisieren con tal que paguen [...] el sermón”.³⁰⁰ Los cofrades también estaban obligados a dar sus contribuciones para costear los gastos funerarios de sus miembros y celebrar misas para los hermanos vivos y difuntos, además de su participación en fiestas y otras actividades.³⁰¹ Al momento de su fundación su principal capital eran 364 cabezas de ganado cabrío.³⁰²

Hasta aquí esta asociación laica no tendría demasiado de especial. Pero sus peculiaridades empiezan cuando se repara en la evolución de la filiación étnica de sus miembros, ya que no obstante haber sido fundada por españoles sólo estuvo bajo su control durante sus primeros ocho años de vida. Después se acusó a los cofrades de malos manejos en los bienes,³⁰³ por lo que su control pasó a manos de los indios. Tal acontecimiento, atípico en la Nueva España, quedó asentado en los autos de la visita de 1718 donde se asentó que:

Su Señoría Ilustrísima [el arzobispo de México] dijo que sabía que hubo por visitada esta cofradía y respecto a que *sus constituciones y excensión constasen de los españoles, y hallarse hoy en poder de los naturales, por saber mas de veinte años que por el cura ministro desta doctrina se las quitó y entregó a dichos naturales sobre que se ha informado a su Señoría Ilustrísima haber sido por la mala administración que de ella había por*

³⁰⁰ AGN: Bienes nacionales, leg. 1028, exp. 20, f. 2r, año de 1690. “Autos fechos, sobre que se confirmen y aprueben las constituciones de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, que se pretende fundar por los españoles, en la iglesia de San Juan Bautista, de Xichú de Indios. México”; AHX: Libro de cuentas de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, 1689-1742, f. 1r-1v, 1689.

³⁰¹ AHX: Libro de cuentas de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, 1689-1742, fs. 1r-3r, 1689.

³⁰² *Ibidem*: f. 5r.

³⁰³ *Ibidem*: fs. 4r-4v.

dichos españoles por quienes en el referido tiempo, ni en la presente visita se ha reclamado cosa alguna.³⁰⁴

Resulta llamativo que en una comunidad indígena existiera una cofradía integrada por españoles, pero es aún más interesante encontrar que dicha institución pasó a manos de indígenas al poco tiempo. Las razones del cambio pudieron ser en efecto la mala administración, y cabría pensar en otros factores como la mayor disposición de los indios para “colaborar” con el bienestar económico del cura y la parroquia, o bien en la mayor facilidad que el cambio supondría para la intervención del cura en los asuntos de la cofradía. En todo caso esta situación se perpetuó, pues en 1794 don José Manuel Vallarta, solicitador de indios escribía: “*La Cofradía es y ha sido siempre de los Indios; lo es también aquel pueblo*, tal denominación tiene Xichu de Indios, a distinción del Real y Minas de Xichu, que se fundó por españoles”.³⁰⁵ Este sentimiento de que a los indios pertenecía no sólo la cofradía sino el pueblo, se encuentra repetidas veces en la documentación, por ejemplo cuando se asienta que “*siendo el pueblo suyo el modo de que pierdan el dominio es consentir que los demás adquieran derecho*”,³⁰⁶ o cuando se argumenta que “La ley ordena que entre indios no vivan los de otras castas, y el estar allí es pura tolerancia. Pues cómo no les ha de causar pena ver que se van apoderando de sus casas. De fuerza han de temer que con el tiempo queden hechos dueños de todo, y ellos excluidos, no obstante sus derechos para procurar la expulsión”.³⁰⁷

³⁰⁴ *Ibidem*: f. 39v. El subrayado es mío.

³⁰⁵ *AGN: Archivo histórico de hacienda*, vol. 441, exp. 16, f. 5v, año de 1794, “Incidencia del expediente sobre alborotos de los indios de Xichú”. El subrayado es mío.

³⁰⁶ *Ibidem*, f. 3r. El subrayado es mío.

³⁰⁷ *Ibidem*, f. 5v-6r.

Después de décadas de haber tomado la cofradía en sus manos los naturales de Xichú consideraban que ésta era su patrimonio permanente. Es posible que al igual que sucedió con ciertas cofradías de las regiones chiapaneca, tarasca o náhuatl, las cofradías de Xichú se sobrepusieron a viejas formas de organización religiosa y social prehispánicas. Sin embargo una variante importante con respecto a los casos estudiados por otros autores es que en Xichú, como se explicó en el capítulo precedente, se dio una mezcla de indígenas de tradición mesoamericana con otros de tradición aridamericana. Otra variante es que entre las cofradías septentrionales y sus homólogas australes había notables diferencias en cuanto a sus actividades económicas, pues las norteñas poseían principalmente ganado ovino y caprino, en tanto que en el sur además del ganado se cultivaba diversos productos agrícolas; por otro lado, el volumen de bienes propiedad de las hermandades norteñas era más modesto que el de las sureñas.

La organización social, económica y religiosa de los pueblos serragordanos en general era menos compleja que la de sus vecinos sureños. Tal vez esto influyera en que los cofrades de Xichú al ser congregados adoptaran con relativo apego al modelo original, las estructuras administrativas impuestas por el gobierno colonial, no sin alterar la percepción de las jerarquías y substituyendo elementos españoles por indígenas. Es decir, la adopción del modelo colonial se dio en la forma y en el fondo persistió una interpretación indígena adecuada a las nuevas circunstancias.

En este contexto las cofradías ocuparon un rol muy destacado; constituyeron un vehículo en el que la cultura indígena encontró cierta libertad dentro del esquema de dominio colonial. En la cofradía los indios podían realizar actividades comunitarias, celebrar asambleas, juntar dinero y bienes, elegir autoridades, organizar ceremonias y

fiestas de culto público, dar rienda suelta a su devoción y expresar su religiosidad al amparo de la institucionalidad. La cofradía constituyó un espacio para la expresión de la religiosidad indígena; un espacio creado, aceptado y fomentado por la iglesia católica. No obstante la relativa autonomía con la que se manejaban favoreció el desarrollo de manifestaciones culturales que contribuyeron a la generación de una nueva identidad indígena adaptada a la nueva realidad colonial vigente. Ejemplo de esto es el episodio que sigue.

Entre 1791 y 1794 Xichú fue testigo de una serie de disturbios protagonizados por los cofrades otomíes y pames de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad. Una de las principales actividades de esa cofradía era la organización y patrocinio de las festividades de Semana Santa, en especial las relacionadas con el culto de la virgen de la Soledad. Así, “el Viernes Santo de setecientos noventa y uno hubo un gran alboroto con motivo de disputar [los españoles] el lugar en la procesión junto al Santo Entierro”.³⁰⁸ Asimismo, los festejos de la Semana Santa de 1794 se vieron alterados por la intención del cura de que “concurran los vecinos de otras castas con luces para el Jueves Santo”.³⁰⁹ Esta situación anunciaba el estallamiento de un motín, por lo que la presencia de un grupo de soldados de las milicias de Sierra Gorda en el pueblo representaba una precaución necesaria para la seguridad de los colonos españoles, para los indios era un motivo de descontento y temor.

En 1794 el cura del pueblo había costeado una imagen de la virgen de la Soledad para el templo, y pretendía que fuera llevada en andas por los vecinos españoles en la procesión. Esto resultó inadmisibile para los naturales, quienes amenazaban con protagonizar una

³⁰⁸ AGN, *AHA*, vol. 441, exp. 16, f. 5v, año de 1794, “Incidencia del expediente sobre alborotos de los indios de Xichú”: f. 2r-2v.

revuelta. Ante el temor por la presencia de los soldados, la respuesta indígena fue el abandono del poblado. Como era ya una costumbre entre ellos, familias enteras abandonaron la población para refugiarse en los cerros,³¹⁰ donde seguramente realizaban ceremonias religiosas paralelas, pues era evidente que para ellos, para los indios, las fiestas religiosas eran parte fundamental de su patrimonio e identidad cultural. De ahí que se negaran a la participación de los españoles en sus fiestas.

La amenaza de despoblamiento representaba un serio problema para las autoridades civiles y eclesiásticas, pues era un atentado contra sus preocupaciones sobre el “buen gobierno” de la república y la “vida en policía”. Esto implicaba que cada parte de la sociedad debía permanecer o estar en “su lugar”, sea social o geográfico. Además existía una fuerte presión económica ya que estaban conscientes de “que después cuesta mucho trabajo reducirlos a sus casas, con lo que se atrasa el cobro del tributo y no se colectan las demás obvenciones con perjuicio de los existentes”.³¹¹ El conflicto no sólo era el abandono del poblado, sino también y quizás en primer plano, la suspensión del pago de sus respectivas contribuciones hacendarias y eclesiásticas.

Por último, la comunidad eligió la vía legal para defender lo que consideraban sus derechos ante los españoles. Se pedía que “el justicia del partido no permita se haga novedad alguna en las procesiones y asistencias de la Semana Santa, ni que se mezclen los

³⁰⁹ *Ibidem*: f. 2v.

³¹⁰ El ejemplo más temprano de este comportamiento data de 1598, cuando los otomíes llevados por los españoles a Xichú abandonaron la población para refugiarse en los cerros en compañía de los chichimecas de la región. AGN, *Indios*, Guanajuato, vol. 6, exp. 1012, f. 271, “Para que las justicias de su majestad, hagan volver a Xichu, jurisdiccion de San Luis de la Paz, a los indios otomies, que se hubieren ausentado, sacándolos del poder de los chichimecas.”

³¹¹ AGN, *Archivo histórico de hacienda*, vol. 441, exp. 16, f. 5v, año de 1794, “Incidencia del expediente sobre alborotos de los indios de Xichú”: f. 3r.

de otras castas".³¹² El resultado fue positivo pues se evitó el motín y se logró que los soldados se retirasen en años posteriores.³¹³

Al parecer la intención del cura de introducir cambios en las costumbres indígenas había fracasado más por motivos económicos que por la intención de mantener la ortodoxia o el celo católico. En esta ocasión la fiesta de la religión popular prevaleció aún contra la intención institucional de regularla. En el fondo había también una disputa por la propiedad y control de la imagen de cada cual, y en este caso en particular de la fiesta religiosa.³¹⁴

La solución adoptada entonces no fue suficiente para mantener la tranquilidad de la población. Durante la primera década del siglo XIX el lugar fue escenario de una notable revuelta en la que participaron un conjunto de indios que recién habían sido congregados³¹⁵. La historia de los indios serragordanos en oposición a los intereses de los grupos dominantes continuó durante varias décadas más hasta culminar a mediados del siglo decimonono con la importante rebelión comandada por Eleuterio Quiroz,³¹⁶ levantamiento armado que requirió de la intervención de numerosas tropas federales para su sometimiento. Es curioso notar que el inicio del levantamiento de Quiroz casi coincidió con la extinción

³¹² *Ibidem*

³¹³ *Ibidem*: f. 11r-11v.

³¹⁴ Gruzinski, *La colonización...*; Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, México, FCE, (Sección de Obras de Historia).

³¹⁵ AGN, *Provincias Internas*, vol. 202, exp. 6, fs. 355r-520v. "Documentos referentes al motín de los indios Xichú, a la inminente insurrección del los de la nueva Misión de Arnedo (fs. 355-358) y a diversos problemas de los indios pames pertenecientes a Xichú, jurisdicción de San Luis de la Paz; Reducción en un solo pueblo de las misiones de San Fernando, San José y San Gabriel de Linares; informe del párroco de Xichú sobre el estado de los indios de estas misiones (fs. 419-436); solicitud de los indios de la misión de Nuestra Señora de Guadalupe, extramuros de San Luis de la Paz, para pertenecer a la comandancia militar de Sierra Gorda; representación de los indios de San Fernando, San José y San Gabriel de Linares sobre el mal comportamiento de su caudillo don José Antonio Arbizu y solicitud para que se les reponga a don Martín del Toro (f. 513); certificaciones de buena conducta de don Martín del Toro. Xichú".

³¹⁶ Leticia Reina, "La rebelión campesina de la Sierra Gorda", en Friedrich Katz (compilador), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2 vol., México, Era, 1990 (Colección Problemas de México): vol. I; y Leticia Reina, "La rebelión campesina de Sierra Gorda (1847-1850)", en Hector Samperio (coordinador), *Sierra Gorda: pasado y presente*, Querétaro, Gobierno del Estado

de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad. Echando a vuelo la imaginación incluso ¿podríamos encontrar alguna liga entre la desaparición de la organización comunitaria expresada a través de la cofradía y la posterior organización de cuadrillas rebeldes? Dado el carácter comunitario y las funciones de asistencia social y concentradora de bienes materiales de las cofradías ¿sería válido pensar en la desaparición de la cofradía como un factor que contribuyó a la organización de la rebelión?

Xichú fue escenario de múltiples casos de resistencia indígena ante el control colonial en los que las formas de organización política, religiosa o económica de la sociedad indígena, desempeñaron un papel importante. Fueron campo fértil para la conformación y cultivo de una identidad nativa en la que es posible reconocer la amalgamación de elementos culturales de diverso origen: mesoamericanos, aridamericanos, africanos y europeos.

Aunque reglamentada, la participación de todos los sectores de la comunidad tenía cabida en la cofradía, siempre y cuando éstos cumplieren con los requisitos -que por otro lado en una cofradía de indígenas pobres no debieron ser demasiado exigentes. La cofradía también intervenía en la integración económica regional -debido al tráfico de artículos para el culto, los préstamos, etcétera.-, y muchas veces se erigió en el espacio adecuado y sancionado por iglesia y estado para articular una adscripción étnica que llegó a manifestarse como un marcado principio de identidad comunal. Esto es clave para entender el proceso de surgimiento de un cristianismo indígena en el oeste de Sierra Gorda.

La Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad fue el espacio para que indios de raigambre aridamericana y mesoamericana se relacionaran en condiciones de igualdad y

adoptaran un nuevo esquema de organización comunitaria, adecuado a una forma de vida congregacional ante la que sus puntos de referencia eran precarios para los primeros y extensos para los segundos. Las cofradías eran idóneas para ello, pues no sólo fueron aceptadas sino bien vistas e impulsadas por la sociedad, gobierno e iglesia coloniales. La Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad es un ejemplo del complejo proceso de formación del rico mosaico étnico y cultural de la sociedad del norte de la Nueva España.

2. SAN LUIS DE LA PAZ

El siglo XVIII fue de gran intensidad para la vida en toda la Sierra Gorda, en especial durante la segunda mitad de la centuria. Tiempos de cambios y de utopías. Fue la época de mayor actividad “pacificadora” del coronel don José de Escandón, conde de la Sierra Gorda; de la campaña evangelizadora del colegio de San Fernando bajo la dirección de fray Junípero Serra; también fueron los años de mayor actividad de los indios “opositores” a la dominación hispana como Francisco Andrés, “El Cristo Viejo”, y Felipe González en el pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios. Pero ¿qué sucedió en ese mismo lapso de tiempo en el pueblo de San Luis de la Paz?

A lo largo del siglo XVIII la población de San Luis de la Paz vivió tiempos de prosperidad y calma, además también fue escenario de momentos de tensión y violencia. Los dos más importantes se suscitaron en 1767 y 1797. El primero fue el más violento e intenso, fue un motín que estalló a raíz de la oposición mostrada por los indios en contra de la expulsión de los jesuitas. El segundo se presentó por el descubrimiento de una herejía que se refugiaba en la obscuridad de las noches y en la que participaron más de una veintena de indígenas. En esta sección me ocuparé de la descripción de ambos episodios por orden cronológico.

La revuelta de 1767

Las relaciones entre jesuitas e indígenas no estuvieron exentas de momentos ríspidos. Un ejemplo de esto fueron los disturbios de 1707, donde se acusó a los chichimecas reducidos de diversos desmanes, entre los que se contaban: idolatría, embriaguez, robo y homicidio. Luego de perseguidos y apresados, como castigo se les envió a servir en los obrajes regionales, lo que casi equivalía a pena de muerte.³¹⁷ Por si esto fuera poco, los chichimecas estaban congregados en una población cercana a San Luis de la Paz. Este poblado recibió el nombre de misión de Nuestra Señora de Guadalupe,³¹⁸ hoy Misión de Chichimecas, Guanajuato. Como se ve la labor jesuita con los chichimecas aún tenía huecos importantes que cubrir, punto que andando el tiempo y años después de su expulsión sería más evidente.

Con la llegada del enviado especial para efectuar la expulsión de los jesuitas, don Phelipe Clere, el 25 de junio de 1767, comenzó la inquietud y alboroto de los indios. Rápidamente se corrió el rumor de que éste en realidad 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 más de mil "mecos"- rodeó el edificio y

³¹⁷ AGN, *Jesuitas I*: vol. 12, exp. 368, "Carta del padre Antonio Ramírez al virrey", 30 de mayo de 1707; y exp. 508, "Carta del padre Ambrosio de Villacastrín al virrey". Rionda, *op. cit.*: p. 65-66.

³¹⁸ Rionda, *op. cit.*: p. 65-66, *apud.* AGI, *Audiencia de México*: Leg. 1 365, "Carta del bachiller José Antonio Caballero a José de Gálvez". 18 de julio de 1767.

pretendieron entrara por la fuerza. De alguna forma el superior del colegio pudo apaciguar a la muchedumbre y el comisionado y sus ayudantes pudieron salir huyendo por la 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.³¹⁹

Después de la huida del comisionado, la inconformidad cobró mayor intensidad y se dice que los sublevados llegaron a insultar a sus propios protegidos. Phelipe 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, de la Barreda.³²⁰ La revuelta no terminaría sino hasta que el visitador general de la Nueva España, don Joseph de Gálvez impuso uno de sus acostumbrado remedios: castigos muy severos como penas capitales y destierros a sitios inhóspitos. Después de la sentencia a los indios que fueron considerados cabecillas, se procedió a dar escarmiento a los protagonistas de cualquier tipo de conflicto en los alrededores.

Estos acontecimientos redujeron los límites de tolerancia del gobierno ante el comportamiento de los naturales de San Luis de la Paz y sus alrededores, incluido Xichú. Las autoridades estaban a la caza de nuevos focos de rebelión. Evidentemente los alborotos de San Luis de la Paz debieron alterar la vida de toda la región, y Xichú no tenía porqué ser la excepción. La salida de los jesuitas de San Luis de la Paz marcó un parteaguas en la historia del poblado, pues durante más de 150 años habían estado presentes en el pueblo. Casi doscientos años de aculturación sistemática se expresaban con el rechazo de los indios

³¹⁹ Una descripción de estos pasajes puede consultarse en Lara Cisneros, *Resistencia...*: p. 207-209.

³²⁰ BNM, *Fondo de origen*, manuscritos, vol. 1031.

a la salida de quienes habían forjado e impuesto una realidad que había tardado unas cuatro o cinco generaciones en remodelarse y hacerse propia.

Es en este contexto en el que cabe preguntarse ¿qué significó la salida de los jesuitas para la precaria estabilidad del mundo indígena de San Luis de la Paz? ¿Qué consecuencias de corto y mediano plazo arrojó este acontecimiento?, ¿cuál fue la lectura indígena de ello? Por desgracia las fuentes no son explícitas. Sin embargo, una serie de acontecimientos acaecidos casi al morir el siglo XVIII arrojan un rayo de luz al respecto.

Andrés Martínez y su movimiento religioso

A finales de 1796, en los pueblos de la faja occidental de la Sierra Gorda todavía flotaban los recuerdos del levantamiento indígena contra la expulsión jesuita de San Luis de la Paz en 1767, del culto liderado por Francisco Andrés “El Cristo Viejo” y del movimiento anti-español de Felipe González en Xichú. En aquel tiempo todavía se sentía la presencia de las celosas cofradías xichuenses y aún estaban humeantes las cenizas de los disturbios de la Semana Santa de 1794. Fue en aquellos años de fin de siglo cuando todos estos fantasmas juntos parecieron retornar a la vida entre un grupo de indios acusados de superstición en San Luis de la Paz.

Tal vez fue una tarde de invierno del año de 1795, cuando don Ignacio Antonio Palacios, cura de San Miguel el Grande, recibió una carta anónima en la que se denunciaban las actividades heréticas de un conjunto de indios del pueblo de San Luis de la Paz. La carta era tan específica y presentaba tantos detalles y vertía acusaciones tan serias sobre delitos de fe, que Palacios decidió abrir una investigación. Entre otras cosas, el documento referido decía que: “Se sabe que se juntan como unos 30 indios de parte de noche los cuales vienen a ser como los principales cabecillas, en compañía de otros muchísimos [...] para esta diabólica junta.”¹²¹

¹²¹ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”: “Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz”, f. 2.

El espectacular anuncio de que alrededor de 30 indios tuvieran la libertad de ir y venir para participar en ceremoniales nocturnos a espaldas de la iglesia, era un motivo suficiente para preocupar a las autoridades civiles y religiosas, pues hablaba con claridad del poco control que ejercían sobre la población indígena de la localidad. Al parecer hasta entonces las noches habían sido un buen aliado para ocultar las heréticas actividades de un grupo de indios de San Luis de la Paz, pero no lo suficientemente bueno como para ocultar los conflictos internos del pueblo. Uno de los puntos críticos de la denuncia era el referente a las actividades heréticas del grupo de los Martínez, en especial de su líder el indio Andrés Martínez.

Se encierran en sus casas o en sus capillas a beber peyote o rosa maría que son unos yervajos con que se privan de sus sentidos, y se enloquecen, y empiezan a encender velas volteadas al revés, y otras teñidas de negro,³²² y bailan unos muñecos, y también azotan a las santas cruces, con velas de cera [sic] y a una figura que le llaman la santa muerte a esta le ponen un bastón en la mano diciéndole que sino le dan aquel bastón al gobernador que ha de suceder que viene a ser de esta propia cuadrilla, que la han de azotar, y la han de quemar, no queriendo que recaiga en otro individuo el bastón, un indio llamado Andrés Martínez, este es mayordomo del patrón Señor San Luis, y como en la santa capilla hay ornamentos sagrados, éste, de noche, se reviste de ellos, y les empieza a predicar a los demás, y hacen lavatorio con el, le lavan pies manos y cara, y aquella agua se la beben entre todos los de aquella junta, y allí lo cogen,

y lo suben arriba del altar, y lo adoran como si fuera dios, y le piden que les haga el milagro de lo que ellos quieren, y para esto lo sacan en andas, y lo llevan hasta en donde tienen una sinagoga que ellos le dicen el Calvario, y de allí lo pasan hasta el camposanto, y vienen a acabar a la capilla de Nuestra Señora de la Soledad, en donde también es mayordomo su padre de este dicho que lo es Gregorio Martínez, estos salen de la propia capilla del Señor San Luis, y vienen a acabar adonde llevamos dicho que es a la de Nuestra Señora de la Soledad; también está una india que no se sabe como se llama pero es hija de una Antonia Palencia nuera de Anastacio Alexos y con esta hacen lo mismo, la suben en los altares de las capillas, y la adoran y le piden lo mismo que al otro; también entierran a las santas cruces debajo de tierra con cabezas de perro, y huesos de muerto, y les encienden velas para que hagan el milagro de que se mueran los enfermos que ellos tienen en cama, y les dan leche con sapo cocido a beber o una yerba que le llaman congora o la cavalonga para que mueran aquellos miserables con quien ellos tienen rencor [...]³²³

La denuncia en efecto parecía muy seria, y además directa. Señalaba hasta los nombres de los inculpados, la lista era muy numerosa, y venía dividida en dos bloques:

Andrés Martínez-Gregorio Martínez-Eusebio Martínez-Bernardo Abad
 Martínez-Toribio Martínez-José Martínez, alias "Mendo"-Agustín Martínez-
 "El Viejo" León Martínez y su yerno José Francisco-León "El Lavoreño"

³²² El análisis de este asunto se discutirá más adelante, sin embargo aquí sólo señalaré que las velas encendidas "al revés" y "teñidas de negro" parecen ser una influencia de la magia "occidental", tal vez introducida por los negros y/o mulatos de la comunidad.

que está en la hortaliza-Vicente “El Lavoreño” del Camino Real-La Olaya Cito-La Estefana Duarte-La Marcela Martínez-“La Sorda” Ramona-“La Vieja” María Montesilla mujer de Ylario Montesillo-

La Ana “Sombrerera” y su hija Josefa y su hijo José María-Casimiro “El Lavoreño”-La Laureana, mujer del viejo Ricardo Bero-Ramón Eustaquio Martínez, y su hijo José Ignacio Ramírez-La Petrona “de la otra banda”-La Jesús Obligada-La Gregoria Martínez, y su marido Jacinto Baltierra-Matías Martínez-¿Calixtro? Martínez, y su madre Castola Martínez-Rosa Gurrola, “alias Fiscala”, mujer del viejo Felipe “del Cerrito Prieto”, ésta de por sí hace sus encantos en su casa.³²⁴

La denuncia parecía lo bastante seria como para ser ignorada. Fue por eso que el cura de San Miguel dio parte al obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel,³²⁵ y éste a su vez ordenó al bachiller don José María de Vicuña, cura de San Luis de la Paz, hacer la investigación pertinente.³²⁶

El padre Vicuña inició su indagatoria a finales de diciembre, y él mismo refirió que luego de varias noches de andar en ronda acompañado de sus dos vicarios, por fin el 29 de diciembre de 1796, como a las 11:30 de la noche encontró en la casa de un indio llamado Dionisio, alias “León el laboreño” a 15 hombres y varias mujeres “encerrados en un cuarto

³²¹ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”: “Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz”, fs. 2-3v.

³²⁴ *Ibidem.*: f. 3.

³²⁵ *Ibidem.*, 1 de diciembre de 1796, San Miguel el Grande, “El bachiller Ignacio Antonio Palacios, cura de la parroquia de San Miguel el Grande, al fray Antonio de San Miguel, obispo de Michoacán.”: f. 4v

³²⁶ *Ibidem.*, 7 de diciembre de 1796, Valladolid, Michoacán, “El obispo de Michoacán don fray Antonio de San Miguel, dispone que aunque la denuncia sobre los indios de San Luis de la Paz es anónima, por su

que tenían un altar con muchas luces, y cuatro platos en los que había seis pesos en reales, y abajo del altar una jícara con una yerba desecha en agua, y dos de los asistentes tocando en unas guitarras”.³²⁷ Luego de arrestarlos y encarcelarlos mandó se les tomara declaración y explicaran qué estaban haciendo aquella noche y para qué era el dinero, así como qué bebida era la que tenían.

Vicuña se anotó un triunfo rotundo, pues de un sólo golpe logró detener a los cabecillas más importantes de entre los acusados. Además, no había hecho mayor uso de la fuerza. Sólo restaba tomar declaraciones y determinar culpabilidades. Tarea complicada, pues los detenidos controlaban el poder político local, y tenían amendrentada a buena parte de la población, por lo que encontrar testigos acusadores no sería tarea sencilla.

José Dionicio, indio de la villa de San Miguel el Grande, dueño de la casa donde se realizaron las capturas declaró que la reunión que había tenido el pasado 29 de diciembre de 1769, “había sido con el fin de juntar una limosna para ir a mandar decir una misa al señor Ecce Homo de la villa de San Miguel”. También dijo que la bebida era el peyote desecho en agua que servía para medicamento y que no sabía para qué se tocaba la música ni quienes eran los que tocaban; además, señaló que era la primera junta que hacían en su casa y que no sabía que en alguna otra casa o capilla del pueblo hubiera habido otra junta.³²⁸

A medida que avanzaba la investigación fueron surgiendo nuevos detalles y nuevas acusaciones. El número de acusados y de delitos fue creciendo, y el proceso se fue complicando. Uno de los testimonios que resultaron clave en el proceso fue el del indio

naturaleza el asunto debe ser turnado al cura coadjutor y juez eclesiástico de San Luis de la Paz, para que lo investigue con el mayor sigilo y remita noticias en privado.”: f. 4v-5.

³²⁷ *Ibidem*, San Luis de la Paz, 2 de enero de 1797, “El bachiller don José María de Vicuña, cura coadjutor y juez eclesiástico de San Luis de la Paz y su partido, da aviso de la captura de los acusados.”: f. 6-6v.

José Ignacio Ramírez. Este indio, de 19 años de edad, ratificó que la reunión era para reunir fondos que fungieran como limosna para el *Ecce Homo* de San Miguel el Grande, pero en su testimonio abundó en relación de diversas situaciones. Por ejemplo sobre el peyote, dijo que era “para que los que fueran llegando la tomaran para llorar, y pedir con más fervor”.³²⁹ Acerca de la música afirmó “que era para mover a más fervor, y pedir con más aflicción”.³³⁰ Y con respecto a las reuniones señaló que no sabía si en la casa de José Dionicio había habido más de ellas, lo que si señaló fue que había habido otras:

En la casa de un indio llamado José Gil, marido de María Teresa, hermana de otro indio llamado Martín Agó se juntan varias noches José Rufino, José Juan Diego, José Antonio, Martín Agó y otros muchos de quienes dará razón José Gil por ser en su casa las juntas; y que de esta se van a la capilla que está en el cerrito que llaman del Calvario, que allí se juntan a beber el peyote y a contribuir con las limosnas que recoge José Gil, y no sabe el que declara en qué se distribuyen estas limosnas. Que en casa de Lázaro el Laboreño, también hay varias juntas que no conoce los sujetos de ellas, pero que el dicho Lázaro como capitán dará razón de todos los que se juntan al mismo fin, y que por último declarará unas juntas que sabe se hacen y no tiene presente por ahora”.³³¹

Las declaraciones de los otros detenidos coincidieron en puntos clave como el empleo del peyote y de la música. Prácticamente todos declararon que el peyote: “sirve de remedio

³²⁸ *Ibidem*, 2 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de José Dionicio, indio de la villa de San Miguel el Grande, de edad de 30 años, casado con Bartola Luisa.”: f. 7-7v.

³²⁹ *Ibidem*, 2 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de José Ignacio Ramírez.”: f. 7v.

³³⁰ *Ibidem*: f. 7v.

³³¹ *Ibidem*: f. 7v-8.

para llorar, y pedir a Dios con más fervor”;³³² “servía para dar a entender dónde está Dios, y para mover a dar limosna para Dios”;³³³ “sirve para amar a Dios, y para tener más aliento para pedir a Dios, y para dar con fervor la limosna”;³³⁴ “el peyote que estaban tomando [era] para que se les hablara el corazón para pedir a Dios”;³³⁵ “que era para pedir perdón a Dios”;³³⁶ “sirve para refresco de los cuerpos y para que de corazón lloren más y pidan a Dios”;³³⁷ “sirve para medicamento, y para tener atención con las gentes, y saludarlas”.³³⁸

Por lo que toca a los músicos, las revelaciones de los interrogatorios también resultaron interesantes. Los testimonios coincidieron al señalar que la música: “era para que les diera valor para pedir a Dios, y que también les causaba ternura, y lágrimas”;³³⁹ “que era para que mientras más tocaran más se les abriera el corazón a pedir a Dios la gracia, y perdón”;³⁴⁰ “para alegrar los corazones”;³⁴¹ “era para quebrantar el corazón para llorar”.³⁴² Llama la atención este tipo de expresiones idiomáticas pues parecieran recordar fórmulas de lenguas prehispánicas, como las invocaciones rituales.

³³² *Ibidem*, 2 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de Pedro Anastacio, originario de San Luis de la Paz, de 19 años y casado con María Teodocia”: f. 8v.

³³³ *Ibidem*, 3 de enero de 1767, San Luis de la Paz. “Declaración de José Alejandro, originario de San Luis de la Paz, de 21 años y casado con María Alejandra”: f. 9v-10.

³³⁴ *Ibidem*, 3 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de Pedro Martín Ramírez originario de San Luis de la Paz, de 40 años y casado con María Francisca”: f. 10-10v.

³³⁵ *Ibidem*, 3 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de Marcelo Vicente Juan Tomás, originario de San Luis de la Paz, de 60 años y casado con Ana María”: f. 12-12v.

³³⁶ *Ibidem*, 4 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de Zeferino Romano, originario de San Luis de la Paz, de 24 años y casado con María Victoriana”: f. 13v-14.

³³⁷ *Ibidem*, 5 de enero de 1767, San Luis de la Paz. “Declaración de Alberto de la Trinidad, originario de San Luis de la Paz, de 32 años y casado con María Leoncia”: f. 14v-15.

³³⁸ *Ibidem*, 20 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de Justo Rufino Morales, natural de San Luis de la Paz”: f. 17-17v.

³³⁹ *Ibidem*, 2 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de Pedro Anastacio, originario de San Luis de la Paz, de 19 años y casado con María Teodocia”: f. 8v.

³⁴⁰ *Ibidem*, 3 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de Pedro Martín Ramírez originario de San Luis de la Paz, de 40 años y casado con María Francisca”: f. 10-10v.

³⁴¹ *Ibidem*, 3 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de Marcelo Vicente Juan Tomás, originario de San Luis de la Paz, de 60 años y casado con Ana María”: f. 12-12v.

Sin duda uno de los aspectos más interesantes de este caso es el que se refiere a la ritualidad. Andrés Martínez fue señalado como el principal artífice de las peculiares ceremonias nocturnas. Martínez repetía las ceremonias que treinta años antes habían caracterizado a Francisco Andrés en Xichú: oficiaba su propia versión de misa católica, se lavaba manos y pies y luego daba a beber el agua a sus seguidores, y se hacía adorar como deidad. Un elemento extra era la presencia de una joven que realizaba las mismas acciones.³⁴³ Otro factor de gran interés era que estas ceremonias rebasaban el ámbito privado de la capilla o la casa y se desbordaron al ámbito público de la calle y los lugares comunes como el panteón.³⁴⁴

Con independencia de la lectura o significación simbólica que pudo tener esta peregrinación, resulta destacable la confianza que los involucrados tenían de realizarla sin ser reprimidos. Desde otro punto de vista, la misma ceremonia también era indicativa del endeble control y poco cuidado que las autoridades eclesiásticas mantenían sobre la población de aquella localidad. El grupo se sentía seguro porque detentaba el poder político, controlaba las principales cofradías, estaban confiados por hallarse en su terreno y con autonomía. Esto último se aprecia en una declaración de Teresa de Jesús Ramírez, esposa de José Gil Morales, uno de los principales acusados:

Don Andrés [...] se reviste de las vestiduras o ornamentos sagrados de la capilla del Señor San Luis. Se dice así notoriamente en el pueblo aunque yo [Teresa de Jesús Ramírez] no lo he visto, pero que dice misa y predica y

³⁴² *Ibidem*, 4 de enero de 1767, San Luis de la Paz, "Declaración de Zeferino Romano, originario de San Luis de la Paz, de 24 años y casado con María Victoriana": f. 13v-14.

³⁴³ Este asunto se tratará en una sección posterior.

³⁴⁴ *Ibidem*. "Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz": fs. 3-3v.

hacen lavatorio con él y aquella agua con que le lavan cara, manos y pies, se la beben sus confidentes que le acompañan, y lo llevan en andas, hasta el Calvario. De allí al camposanto vienen en acabar a Nuestra Señora de la Soledad porque como padre y hijo ambos dos gobiernan las llaves de estas santas capillas y como que también el dicho Andrés tiene llave de por sí de la puerta del Calvario con esto hacen ellos lo que quieren a desoras de la noche ellos se enyerban, ellos cantan, ellos bailan, ellos lloran y hacen lo que les da la gana.³⁴⁵

La misma mujer recalcaba la impunidad de estos indios. Denunciaba que ya antes habían tenido algún incidente con la justicia pero que lo sortearon favorablemente y sin mayores problemas:

Cuando los querían coger por la misa que le dijeron al sapo entonces se retiró el Laboreño León a la Hacienda de Jofre y allá se fueron alcanzando el dicho Gregorio Martínez y su hijo Andrés y el Eugenio Tequesquite que ahora es alcaide de cárcel, y allá juntos con el León, y otro laboreño cojo llamándose Antonio, allá hicieron sus encantos para que se quedaran en silencio y no se les siguiera la instancia y pudieran volver los laboreños al pueblo porque les hacían mucha falta para hacer sus papantos [sic] por tiempo de las elecciones.³⁴⁶

Otros aspectos interesantes de estas celebraciones fueron apareciendo a medida que aumentaban las declaraciones. Uno de ellos fue una supuesta misa a un sapo: “maestros de

³⁴⁵ *Ibidem*, 23 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Carta de defensa y denuncia que manda Teresa de Jesús Ramírez, mujer legítima de José Gil Morales”: f. 19-19v.

tales abusos y para mejor decirlo enteramente son en contra de la fe porque estos le han mandado decir misa a un sapo, mas no sabemos para que fin”,³⁴⁷ “habrá tres años que estando diciendo misa en la capilla de San Luis saltó un sapo de una Santa Cruz que había en el altar, pero que no sabe quien pagó la misa, ni tiene presente qué padre la dijo, que esto es tan público y notorio que aún en la ciudad de Querétaro se lo han preguntado al que declara [don Dionicio Antonio Quevedo]”,³⁴⁸ “[en] años pasados supo que se había mandado decir misa a un sapo, esta fue una voz que se soltó sin fundamento, que el que declara no estaba aquí en este tiempo, y luego que vino procuró averiguar la verdad, y sacó en limpio que todos eran chismes y enredos de un indio llamado Antonio Ramírez.”³⁴⁹

Un par de asuntos que salieron a la luz con la investigación fueron las acusaciones sobre las indias María Petrona Crisóstoma y María de Jesús, a las que se acusaba de azotar una cruz y de enterrar huesos de animales junto con una cruz, respectivamente. Ya desde la denuncia anónima original se acusaba a María Petrona de blasfemia, y a medida que la investigación avanzó las denuncias se acumularon. Una de las más importantes es la que don Dionicio Antonio Quevedo, exgobernador hizo:

Que una noche estando malo el que declara fue un hombre a abisarle que en la capilla del Calvario estaba Petrona Chrisostoma haciendo cosas contra la fe; y que como estaba malo despachó al denunciante con su alcalde primero, y que por último otro día averiguó que la dicha Petrona había azotado con una vela de cera a una Santa Cruz, y que después había apagado la vela con

³⁴⁶ *Ibidem*: f. 19v.

³⁴⁷ *Ibidem*, f. 18v.

³⁴⁸ *Ibidem*, 24 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de don Dionicio Antonio Quevedo, indio principal gobernador que fue de San Luis de la Paz el año de 1796”: f. 21.

un sombrero, que les hizo ver lo mal que habían hecho, y les amonestó no fueran más a la capilla.³⁵⁰

Otro testimonio sobre el mismo asunto nos proporciona mayores detalles “la Petrona azota a las santas cruces con una vela de cera, con un indio queretano que le acompaña, y el indio queretano se sienta encima de la Santa Cruz, el Eustaquio con sólo las manos quiebra una vela de un apretón y la hace tres o cuatro pedazos”.³⁵¹ Teresa de Jesús Ramírez declaró que “Petrona Chrisostoma azotó al Cristo con la vela, a lo que ella le reprehendio, y la acusada le suplicó que no diera aviso, y que aún así ella avisó al gobernador don Dionicio Antonio Quevedo”.³⁵²

El testimonio más contundente en contra de la india Petrona fue el de Justo Rufino Morales, quien declaró que: “la acusada le dio como seis azotes al crucifijo, que con los golpes la dicha vela no se quebró y que él mismo fue quien le quitó la vela de las manos a la acusada reprehendiendola por sus acciones”.³⁵³

Además se vinculaba a la Petrona, Andrés Martínez y el peyote con otro pasaje muy interesante: los muñecos de papel. Se decía que “éstos bailan unos muñecos y traían estampados en un papel los muñecos de diversos colores, cosen el papel de los muñecos lo doblan y lo echan en un plato estando en el plato les hablan que salgan hacer su oficio, se despona [*sic*] el papel solito, y salen los monos , y bailan con ellos, y lloran con ellos y los

³⁴⁹ *Ibidem*, 24 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de don Andrés Ignacio Martínez, indio principal de 45 años, casado con María Dolores”: f. 21v.

³⁵⁰ *Ibidem*, 24 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de don Dionicio Antonio Quevedo, indio principal gobernador que fue de San Luis de la Paz el año de 1796”: f. 21v.

³⁵¹ *Ibidem*, “Carta de denuncia anónima en contra de los indios herejes de San Luis de la Paz, que dirige un grupo de naturales de San Luis de la Paz al obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel”: f. 25v-26.

³⁵² *Ibidem*, 9 de septiembre de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de María Teresa de Jesús Ramírez”: f. 47v-48.

adoran, y los besan como si fueran el mismo Dios, y les juntan limosna.”³⁵⁴ Una nueva denuncia anónima acotaba que “ellos creen en unos monos que tiene estampados en un papel el dicho Andrés y su padre Gregorio (éstos los bailan, les lloran, y los adoran y los besan, y les piden como si le pidieran a Dios)”.³⁵⁵ Por último, María Teresa de Jesús Ramírez señaló que a ella le constaba “de vista el baile que tuvieron de los muñecos que traían estampados en un papel; que estos muñecos bailaban sólo luego que Petrona les hablaba”.³⁵⁶ Por supuesto, los acusados lo negaron: “Que en asunto a los monos que se dice han bailado el que declara, y los demás de su familia, es enteramente falso, tanto que jamás se ha oído decir se halla verificado tal cosa en este pueblo”.³⁵⁷

Todo parece indicar que la india Maria de Jesús , mujer de Vicente de la Luz, resultó ser heredera de una vieja tradición mágica que empleaba huesos humanos y animales. Se le acusaba de “entierran a las santas cruces debajo de tierra con cabezas de perro, y huesos de muerto, y les encienden velas para que hagan el milagro de que se mueran los enfermos que ellos tienen en cama, y les dan leche con sapo cocido a beber o una yerba que le llaman Congora o la Cavalonga para que mueran”.³⁵⁸

Tal parece que lo que estaba detrás de estos actos era una magia amorosa, pues se trataba de acabar con una pareja, para unir otra:

³⁵⁴ *Ibidem*, 11 de abril de 1798, San Luis de la Paz, “Careo de Petrona Chrisostomo con Justo Rufino Morales”: f. 59.

³⁵⁴ *Ibidem*, 23 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Carta de defensa y denuncia que manda Teresa de Jesús Ramírez, mujer legítima de José Gil Morales”: f. 19.

³⁵⁵ *Ibidem*, “Carta de denuncia anónima en contra de los indios herejes de San Luis de la Paz, que dirige un grupo de naturales de San Luis de la Paz al obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel”: f. 25v.

³⁵⁶ *Ibidem*, 9 de septiembre de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de María Teresa de Jesús Ramírez”: f. 20v.

³⁵⁷ *Ibidem*, 24 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de don Andrés Ignacio Martínez, indio principal de 45 años, casado con María Dolores”: f. 21v.

³⁵⁸ *Ibidem*, “Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz”: fs.3-3v.

El año pasado [de 1796] tuvo enterradas varias cabezas de animales con otros huesos de muerto, y una cruz, creyendo que con este hecho se había de morir su marido Vicente de la Luz y la mujer de Jacinto Baltierra con quien María de Jesús tenía mala versación e intentara casarse.³⁵⁹

María de Jesús fue sorprendida por Dionicio Antonio Quevedo, entonces gobernador de San Luis de la Paz, quien la obligó a desenterrar sus huesos. Cuando se vió atrapada terminó culpando a una mulata de haberla aconsejado: “esta india confesó su delito cuando desenterraron las huesos y las cabezas con la cruz, y con llanto y pidiendo perdón culpó de tal acción a María Micaela Juez”.³⁶⁰ La acusada señaló que esta mulata indicó que se debía enterrar los cráneos junto con las cruces en cada una de las esquinas de la casa para lograr obtener la finalidad deseada.³⁶¹ La mulata contó con el tiempo suficiente para escapar de la acción de Vicuña. Aquí corroboramos la importante influencia y penetración que la cultura negra alcanzó en la religiosidad de la población indígena del oeste de la Sierra Gorda colonial del siglo XVIII.

Los habitantes del San Luis de la Paz de las postrimerías del siglo XVIII estaban divididos en dos bandos. Uno liderado por la familia Martínez, que controlaba el cabildo local, así como la hermandad del Señor San Luis y la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, dos de las más importantes asociaciones pías del lugar. El otro grupo se encontraba atemorizado y se mantenía en el anonimato, aunque con la decisión suficiente para escribir una carta anónima en contra del grupo de los Martínez.

³⁵⁹ *Ibidem*, enero 21 de 1797, San Luis de la Paz, “Carta del cura de San Luis de la Paz, José María de Vicuña, al obispo de Michoacán don fray Antonio de San Miguel”: f. 29

³⁶⁰ *Ibidem*, 11 de Abril de 1798, San Luis de la Paz, “Careo de la india María de Jesús con don Dionicio Antonio Quevedo, exgobernador de San Luis de la Paz”: f. 56-56v.

³⁶¹ Es curioso percatarse que en la documentación se nombra a estos enterramientos como “barbacoa”.

Por su parte, Martín de la Cruz Ramírez, alias "Agó",³⁶² Justo Rufino Morales,³⁶³ y José Gil Morales emprendieron su defensa en contra de las acusaciones de José Ignacio Ramírez. En el caso de José Gil Morales quedó en claro la existencia de un grupo de danzantes que operaban bajo la capitania de este personaje:

que es verdad que en su casa se han juntado varias veces los danzantes, que estos son unos indios del pueblo que se visten de mecos, y estos se juntan a dar una limosna con la que el que declara paga una misa, pero que es falso que se juntan a otras cosas, ni menos a beber el peyote, que también es falso que de su casa se van a la capilla que llaman del Calvario.³⁶⁴

En el proceso se establecía la existencia de una pugna política al interior de la sociedad indígena en San Luis de la Paz. Este conflicto se había suscitado a raíz de una denuncia anónima en contra de Andrés Marínez y su grupo. Una vez presos los acusados, hubo una nueva carta anónima ratificando las acusaciones y aún ampliando la información con la finalidad de complicar aún más la situación de los prisioneros.

La segunda carta acusaba a los presos de buscar la muerte de sus enemigos a través de azotar a una imagen de la "Santa Muerte". Se les acusaba de golpearla con un mecate nuevo mojado y de amarrarla fuertemente, e incluso de quemarla para que ésta les hiciera un favor, un milagro, o les cumpliera sus deseos. En particular se señalaba que la finalidad

³⁶² AHMCR. *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: 20 de enero de 1797, San Luis de la Paz, "Declaración de Martín de la Cruz Ramírez, alias Agó, indio principal, y republicano de San Luis de la Paz": f. 16-16v.

³⁶³ *Ibidem*. 20 de enero de 1797, San Luis de la Paz, "Declaración de Justo Rufino Morales, indio de San Luis de la Paz": f. 17-17v.

³⁶⁴ *Ibidem*. 20 de enero de 1767, San Luis de la Paz, "Declaración de José Gil Morales": f. 16-16v.

principal era alcanzar la vara de gobernador.³⁶⁵ Todo parece indicar que lo que está detrás de estas ceremonias y denuncias es un conflicto político por el control del cabildo indígena.

Los enemigos anónimos de los Martínez hicieron alusión directa a que las actividades heréticas de Andrés Martínez y su grupo se intensificaban cada vez que querían obtener la vara de gobernador. Las acusaciones describían a detalle los ritos para lograr la ansiada obtención de la vara de gobierno: “azotan a las santas cruces, con velas de cera y a una figura que le llaman la Santa Muerte [...] le ponen un bastón en la mano diciéndole que sino le dan aquel bastón al gobernador que ha de suceder que viene a ser de esta propia cuadrilla, que la han de azotar, y la han de quemar, no queriendo que recaiga en otro individuo el bastón.”³⁶⁶

Este asunto era evidente desde la primera de sus cartas, en la que presentaban una lista dividida en dos bloques de los implicados. En la segunda aparecía una nueva lista en la que se incluía casi exclusivamente a los miembros de la familia Martínez, mientras que se dejaba fuera a los del segundo bloque del primer listado:

Don Gregorio Martínez

Don Andrés Martínez y Su Mujer

Don Bernardo Abad Martínez

Don Eucebio Martínez

Don Toribio Martínez

Ramón Eustaquio Ramírez

³⁶⁵ *Ibidem*. “Carta de denuncia anónima en contra de los indios herejes de San Luis de la Paz, que dirige un grupo de naturales de San Luis de la Paz al obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel”: f. 25v.

³⁶⁶ *Ibidem*. “Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz”. fs. 2-3v.

y su hijo José Ignacio Ramírez

y León Indio de laborio

Lázaro también de Laborio

y Petrona de la otra Banda,

Jesús la Obligada

Jacinto Baltierra, y su mujer

La Laureana mujer de Ricardo Beró

y el Laboreño Casimiro

y el viejo Leon Alejos.

Estos son todos los de una propia pandilla que de que se juntan todos sólo se ven lastimas, no sólo, pero hasta se estremecen las carnes del pavor o miedo que causa y así dignísimo señor sólo el que no tiene alma o no es cristiano católico o no cree en la fe de Dios puede tolerar esto.³⁶⁷

Los denunciantes hacían una observación muy interesante: se señalaba a los indios del Bajío denominados como “laboreños” como los responsables de los desequilibrios que vivió San Luis de la Paz a fines del siglo XVII:

ayuntándose también con algunos indios del Bajío que nosotros conocemos por indios de laborio siendo estos extranjeros de nuestro pueblo hasta han buscado dichos principales el modo de colocarlos para que vivan en el lugar facilitándoles con sus arbitrios, de que hallan podido regatear o comprar terrenos para que hallan formado sus casas y viviendas por tenerlos gratos

³⁶⁷ *Ibidem*. “Carta de denuncia anónima en contra de los indios herejes de San Luis de la Paz, que dirige un grupo de naturales de San Luis de la Paz al obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel”: f. 25v.

para sus tales juntas o encierros que hacen al silencio de la noche, principalmente en tiempos que estos principales celebran sus elecciones de gobernador o alcaldes de república.³⁶⁸

El término “laboreño” probablemente se utilizó para referirse a los trabajadores de las “labores de particulares”, las que según Cecilia Rabell eran unidades productoras que substituyeron a los ranchos a fines del siglo XVIII. Esta autora supone que se trató de pequeñas empresas privadas, lo que implicaba que las haciendas habían vendido sus tierras.³⁶⁹ Podría especularse que la aparición de estas instancias productivas fuera resultado indirecto de la expulsión de los jesuitas, pues con la salida de éstos sus haciendas debieron haber sido vendidas e incluso fraccionadas. Por otro lado, como ha quedado asentado, muchos de estos indios “laboreños” venían de otras regiones a trabajar en estas fundaciones, en especial se habla de gente del Bajío. Todo parece indicar que estos indios fungieron como transmisores o portadores de influencias culturales externas entre los indios del oeste de Sierra Gorda.

La presión que el grupo opuesto a los Martínez ejerció, al final les rindió buenos resultados. Es posible que los indios encarcelados se sintieran desesperados, y al sentir el peso de las acusaciones se dividieran de sus antiguos compañeros. Los esfuerzos del grupo opositor a los Martínez propiciaron que un grupo de los indios encarcelados se dividiera del resto y finalmente diera la espalda a sus “compañeros” presos. Este sector de nuevos disidentes del grupo de los Martínez no dudó en sumarse al linchamiento de sus antiguos condiscípulos. Una de las nuevas acusaciones era la de una auditoría a los Martínez, quienes

³⁶⁸ *Ibidem.*

³⁶⁹ Rabell. Los diezmos de San Luis de la Paz..., p. 169.

desde hacía décadas controlaban algunas de las principales agrupaciones pías de la localidad. Lo sorprendente fue que la auditoría exigida era retroactiva ¡a más de cuarenta años! Es factible pensar que desde entonces el grupo de los Martínez se encontraba vinculado con el poder político en San Luis de la Paz.

Andrés Martínez, al igual que Felipe González, recorría las inmediaciones de San Luis de la Paz con la finalidad de reunir fondos. En este caso, Martínez buscaba juntar limosna para cubrir los gastos de la cofradía del señor San Luis de la que era mayordomo. Se le acusaba de realizar colectas semanales sin contar con la debida autorización de la iglesia, sino sólo la del gobernador, quien era parte de su grupo.³⁷⁰

Al mismo tiempo que se vertían las acusaciones en contra de Andrés Martínez y su grupo, sus detractores se preocupaban por establecer su propio apego a la ortodoxia católica, y dejar fuera de discusión sus méritos como buenos cristianos. Sin embargo, en sus afanes por dañar al grupo de los Martínez y al mismo tiempo limpiar su propia imagen, involuntariamente dejaban ver sus estrechos contactos con los acusados así como con los indios de otras regiones, incluso del Bajío, es decir con los llamados “laboreños”, a quienes habían acusado de ser los impulsores de las prácticas religiosas heterodoxas:

A su merced [padre Vicuña], le consta cómo nos ocupamos todos de la cuadrilla de mecos en venir a barrer el templo de Dios, los miércoles y los sábados de cada semana desde que estamos en este ejercicio, de mecos, como también fuimos a dejar una limosna de piedra, en el santuario de nuestro padre Jesús Nazareno, de Atotonilco para la portada de su santo

³⁷⁰ AHMCR, *Diocesano. Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: “Escrito que dirigen los indios presos de San Luis de la Paz”: f. 42.

templo, si en esto hacemos nosotros mal, vuestra merced como capaz ha de conocer si es bueno o malo o es en contra de la fe de Dios porque a nosotros no nos cogió su merced en esa junta de la hortaliza, ni nunca lo pudieramos hacer porque aunque pobres no habíamos de querer marchar con esas cosas superfluas la sangre de nuestro tío el padre don Pedro Ramírez,³⁷¹ y mas conociendo que son cosas en contra de la fe de Dios y que somos cristianos católicos y sabemos que hay Dios, hay infierno y hay justicia para que se nos castigue lo malo que hicieremos.³⁷²

Cuando en el documento se afirma que “estamos en este ejercicio, de mecos” surge una interrogante que se esboza como hipótesis acerca de los motivos del antagonismo entre los dos grupos: ¿podría tratarse de que la disputa fuera la expresión de una lucha entre otomíes y mecos?

Los acusados argumentaban en su defensa que si habían cometido pecado era porque el cura no cumplía con sus obligaciones de impartir la doctrina. Alegaban su inocencia aduciendo que si habían caído en pecado era consecuencia del descuido que el cura tenía para impartirles una correcta educación doctrinaria. Se acusaba al cura de no cumplir con su obligación de predicar la doctrina a su feligresía, y de preocuparse sólo de sus propios intereses.³⁷³ Señalaban como una de las principales razones de los excesos cometidos la incompetencia y mala preparación del cura encargado de la parroquia:

³⁷¹ Todo parece indicar que este clérigo, don Pedro Ramírez, tenía en efecto lazos de parentesco sanguíneo con María Teresa Ramírez.

³⁷² AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: 23 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Carta de defensa y denuncia que manda Teresa de Jesús Ramírez, mujer legítima de José Gil Morales”: f. 18v.

³⁷³ *Ibidem*, “Carta de defensa de los presos y acusados”: f. 32v.

Creemos que de justicia se necesita en estas naciones un parroco vigilante celoso arbitrio, y muy espedito en el idioma para poder persuadir a su rústica feligresía porque de no hacerlo así corremos un gran peligro, de una resulta fatal como ya hemos dicho arriba pues en su vista de tantos años que no confiesa esta gente ni se arregla a las buenas costumbres para ser verdaderos religiosos en los sagrados dogmas de nuestra santa fe, quien duda a vista de tanto libertinaje y de que ido reduscan al miserable estado en que se vio la Francia y más en esta nación tan débil y tan variable movidos de esto hemos reconocido al señor bachiller don Joaquin Zárate, varón adornado de mucha virtud, expedito en el idioma otomí, celosos en sumo grado de la honra de Dios y finalmente atendiendo para la renovación de este pueblo a la piedad de vuestra excelencia rendidamente suplicamos se digne proveer y confirmar nuestra petición que en esto recibieremos bien y merced de su santa benignidad.³⁷⁴

El proceso no terminó sino hasta el año de 1800, y llegó hasta oídos de las autoridades de la capital del virreinato, pues alcanzó a ventilarse en los tribunales de la ciudad de México. El dictamen finalmente fue benigno para con la mayoría. Luego de permanecer presos durante seis meses su castigo consistió en que:

confiesen y comulguen y asistan un día de fiesta a la misa mayor en lugar público con el pelo suelto, vela encendida en las manos, sogá al cuello y corona en la cabeza y que concluido este acto los exhorte [José María Vicuña, cura de San Luis de la Paz] a que no vuelvan a concurrir a juntas algunas haciéndoles

³⁷⁴ *Ibidem.*

ver la gravedad de los delitos que en estas concurrencias se cometen y apercibiéndoles que en caso de reincidencia, no se verán con la piedad que ahora, sino que se tratarán con todo rigor.³⁷⁵

Como se ve, la pena iba más en el sentido de establecer un escarmiento público ante la mala conducta de los indios para que esto sirviera de ejemplo, que en el sentido de aplicarles un correctivo estricto por la gravedad de sus pecados. Esta benignidad no se aplicó en el caso de las indias Petrona Crisistoma y María de Jesús. Se decía que sus crímenes eran “de mucha gravedad y las hacen por lo menos sospechosas en la fe y a la primera conculcadora de imágenes”.³⁷⁶ O sea que sus faltas eran graves, pues caían en los terrenos de la blasfemia y la idolatría. Esta fue la razón por la que se emprendió un proceso especial en contra de ellas.

A las acusadas se les nombró un defensor especial que resultó ser don José Romualdo Cansines de Gante,³⁷⁷ un prominente vecino español de la región. Al final del juicio de poco sirvió su intervención, pues gracias a ella la situación de sus “defendidas” se agravó tal como lo reconoció con sarcasmo la propia autoridad. Al final, la pena impuesta fue benevolente:

que para su condigno castigo el cura juez eclesiástico del partido disponga que en un día festivo después del evangelio se lea su causa públicamente en el púlpito, a que asistan las delincuentes con coronas y que después de este acto y de la misa salgan en paseo por la plaza del lugar y concluida la carrera que las

³⁷⁵ *Ibidem*, “Decreto del obispo de Michoacán, don fray Antonio de San Miguel, para dar cumplimiento al dictamen del promotor fiscal”, Valladolid, junio 3 de 1797: f. 37v-38.

³⁷⁶ *Ibidem*, “Parecer del provisor doctor Gabriel Gómez de Lapuente. Sentencias”: f. 36v -37.

³⁷⁷ *Ibidem*, “Nombramiento de defensor a las mujeres María Petrona Chrisóstoma y María de Jesús”, 1 de septiembre de 1797: f. 46-46v.

exhorte y persuada el cura con la eficacia posible a que deserten y aborrezcan las irreligiosidades, y superstición. Lo que ejecute y repita los días que estimare por bastantes y que últimamente las haga que confiesen y comulguen cuatro ocasiones por espacio de dos meses si así lo estimase.³⁷⁸

Además de lo acontecido a las dos indias, el proceso aún tuvo otras complicaciones. Se trató del caso de un par de indios, José Gil de la Cruz y Justo Rufino Morales, quienes se resistieron a cumplir con el castigo impuesto y huyeron a la ciudad de México, en donde acudieron al Juzgado de Naturales y pidieron se les hiciera justicia, pues alegaron ser inocentes de los delitos imputados. Amenazaban con no regresar a su pueblo si es que no se atendía a su denuncia.

Se abrió un nuevo proceso en el que el tribunal de indios pedía información y que se aclarase la situación de estos denunciados. De nueva cuenta intervienen el cura de San Luis, el provisor de naturales del obispado de Michoacán, y el mismo obispo. La decisión quedó en manos de este último, quien para evitar más complicaciones decide condonarles el castigo no obstante reconocer que eran culpables de lo que se les acusaba. Sin embargo, la cosa no paró ahí, pues estos indios acusaron al cura de haber demolido sin autorización la capilla en la que se supone se habían desarrollado las ceremonias perseguidas. Por ello reclamaban una indemnización no sólo por el costo de la capilla, sino de los implementos litúrgicos que en ella se encontraban.³⁷⁹

³⁷⁸ *Ibidem*, "Dictamen de promotor fiscal sobre el caso de Petrona Chrisóstoma y María de Jesús", Valladolid, febrero 7 de 1799: f. 64v-65.

³⁷⁹ *Ibidem*, "Escrito que Félix Quijada y Obejero, delegado del excelentísimo señor virrey, en el Juzgado General de Naturales dirige al obispo de Michoacán para que intervenga en la denuncia de José Gil de la Cruz y Justo Rufino Morales, en contra del cura coadjutor br. don José Mariano Vicuña, por haber demolido la Capilla del Calvario". México, junio 16 de 1798: f. 67-67v.

No obstante las protestas del cura, se le obligó a pagar de su bolsa lo reclamado, pues en efecto había procedido sin orden expresa; de suerte que al final los indios parecían haber ganado la batalla legal al cura, y éste además terminó pagando la indemnización.³⁸⁰ Por último, al volver los indios, el cura tomó revancha y los volvió a encerrar, aunque este par de hábiles indios demostró tener todavía más recursos que el mismo sacerdote, pues de nueva cuenta acudieron al obispo, quien terminó ordenando su libertad de inmediato.³⁸¹

A final de cuentas la pareja de indios demostraron ser mejores abogados defensores que el nombrado a las indias acusadas junto con ellos, lo que indicaba que, en ciertos casos, los indios, aún de regiones marginales o apartadas, podían conocer bien el sistema legal novohispano y valerse exitosamente de él, aún a costa de vecinos españoles o curas. La aculturación indígena dentro del sistema legal era toda una realidad.

Detrás de las denuncias se trasluce con claridad una pugna entre dos grupos al interior del pueblo. Tal parece que entre los prisioneros se dio otra fragmentación. Una parte de los indios encarcelados, la identificada con José Gil Morales y Teresa Ramírez, se convirtió en disidente al interior del grupo de indios heréticos de San Luis de la Paz. En su defensa declararon que no obstante estar privados de su libertad, el grupo de los Martínez se mantenía en sus prácticas heréticas. Parecían desesperados, pues llegaron a denunciar, o imaginar, una alianza entre el grupo de Andrés Martínez y el cura Vicuña. Es posible que su

³⁸⁰ *Ibidem*. "Decreto del obispo de Michoacán al cura de San Luis de la Paz, Mariano Vicuña, obligándole a pagar la suma exigida y la entregue al mayordomo de la fábrica espiritual de la dicha parroquia. Se le exige además que acredite el pago presentando el recibo correspondiente en la secretaría de gobierno del obispado.". Valladolid, junio 25 de 1799: f. 67v-68.

³⁸¹ *Ibidem*. Diferentes documentos en torno del caso de José Gil de la Cruz y Justo Rufino Morales vs. el br. don José Mariano Vicuña, Valladolid y San Luis de la Paz, 1 de julio de 1799 a 22 de marzo de 1800: f. 71-79v.

objetivo fuera desprestigiar a Vicuña y al mismo tiempo ganar terreno para traer a su pariente el cura Ramírez:

decimos que como interesado nuestro coadjutor en que los que se hallan asentados en dicha lista son los que actualmente lo favorecen no los ejecutó y actúan en los empleos de república como que con ellos se verifica el ofuscamiento del partido espiritual que llevamos pedido y por consiguiente hasta el día carecemos de él y nosotros como hijos que pedimos esto [...] coadjutor de venganza con nosotros los infelices sobre agravio del consejo por haber pedido un ~~párroco~~ vigilante decoro en sumo grado lleno de ciencia siquiera que hallásemos una doctrina de su voluntad que es la que no hemos experimentado en nosotros siquiera por caridad como se acostumbra en otros pueblos, villas, ciudades y provincias de esta Nueva España, enteramente que nos entienda nuestro lenguaje otomí y si la hemos oído ha sido solamente por el vano interés de temporales conveniencias.³⁸²

Esta denuncia aportaba nuevos elementos para ahondar en la ritualidad herética de los indios de San Luis de la Paz. Los disidentes de entre los prisioneros delataban con ahínco a sus antiguos compañeros. La acusación entraba en mayores detalles:

han perseverado en sus abusiones y encantos en un lugar que se halla enfrente de un estanque que está en la orilla de nuestro pueblo, pues legítimamente el dueño de esta mezquita es el dicho Andrés Martínez el cabeza principal de estas abusiones como que en él se verificó la del sapo que puso [...] dentro de una jícara en el tiempo de la consagración y cuando se vistió de las vestiduras

sagradas del sacerdote para celebrar doctrina a sus secuaces y lavatorio que exhibió en ese mismo tiempo y la santa cruz que azotó con una vela de cera y de pilón quemar una imagen dolorosa original en sus divertimentos de dicha mezquita la que oyen en el día le piden los reales para dicha renovación, fuera de este supuesto decimos que una parte de estos encantadores [...] preténdenos dar leyes del demonio a todo el mundo por ellos pretenden enseñar incondenable doctrina [...] son hoy mucho más perseverantes en sus excesos y los que se tienen por más sabios son sus adbitrios de defensa siendo los hechores [sic] de su misma causa por cuanto a que se dirigen por un libro³⁸³ y [...] que en la actualidad está quitado por el Santo Oficio de la Santa Inquisición pues con esto pretenden quemar a este pueblo sobre sus máximas por cuanto a que dejan los jueces y justicias confusos con los mismos antes con que se manejan [...] pues toda la falla está en el coadjutor.³⁸⁴

En su afán por salvarse, el grupo de José Gil aportó nuevos detalles sobre la herejía de los Martínez. Entre otras cosas hablaban de ceremonias en estanques acuáticos (elemento que podría estar vinculado con el ceremonial prehispánico), el empleo de libros prohibidos por el Santo Oficio (lo que tal vez fue un invento para perjudicar a sus adversarios), el uso de sapos³⁸⁵ dentro de las jícaras empleadas para la consagración. Además de la suplantación

³⁸² *Ibidem*, "Escrito que dirigen los indios presos de San Luis de la Paz": f. 41.

³⁸³ Por desgracia no existe ninguna pista para poder identificar el libro en cuestión, y dado que en ningún otro momento del proceso se le vuelve a mencionar, podría tratarse tan sólo de una acusación hecha con la intención de dañar a los implicados o bien de complicar aún más su proceso judicial.

³⁸⁴ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: "Escrito que dirigen los indios presos de San Luis de la Paz", f. 41-42v.

³⁸⁵ El empleo de sapos en estos rituales parece, al igual que el asunto de las velas, podrían tener un origen occidental. En este caso también podría deberse a la presencia de negros o mulatos en las localidades.

del cura por un indio vestido como sacerdote, el baño ritual de pies y manos, la flagelación de la cruz, la quema de imágenes, la recolección de fondos, etcétera.

El grupo de Gil también culpó al cura Vicuña. Sugirieron que en lugar de Vicuña se presentara a un religioso franciscano de la provincia del Santo Evangelio, lo que resultaba sorprendente, pues podría haberse esperado alguna mención a los expulsados jesuitas, lo cual no hubiera resultado extraño, pues ellos tuvieron bajo sus cuidados la doctrina desde su fundación, además la oposición indígena a su expulsión había sido muy fuerte. ¿Tal vez se debiera al recuerdo de la forma en que los frailes menores llevaban la doctrina de indios en el vecino pueblo de Xichú?, ¿hubo algún tipo de intriga promovida por los franciscanos en búsqueda de acrecentar sus disminuidas posesiones en poblaciones de indios, que para entonces habían sufrido fuertes embates secularizadores?³⁸⁶

³⁸⁶ El asunto de la secularización es de vital importancia en la historia de la iglesia novohispana, aquí no abordaré la significación de este problema, pero remito al lector interesado a consultar las siguientes obras: David A Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Historia); Mylèna Peron-Nagot, "El proceso de secularización de las doctrinas regulares en el Imperio de Indias durante el siglo XVIII: El ejemplo de la provincia franciscana de Xalisco (México), en *Trace*, no. 30, México, CEMCA, diciembre de 1996: p. 37-54; Antonio Rubial García, "La mitra y la Cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad. La monarquía española: grupos políticos locales ante la corte de Madrid*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, invierno de 1998, número 73: p. 239-272.

CAPÍTULO V

ANÁLISIS DE LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA

Este apartado busca presentar cómo una región que mantuvo una centenaria tradición de frontera cultural, fue un espacio adecuado para el desarrollo de un complejo proceso aculturativo en que tradiciones mesoamericanas, aridamericanas y europeas entraron en contacto y entablaron una tensa relación de subordinación que generó intrincadas transformaciones culturales. Este proceso corrió de forma paralela aunque complementaria a otro que propició que la zona en cuestión se constituyera en un espacio marginal dentro de la Nueva España. En esta región, las condiciones geográficas y humanas se contrapusieron a los intereses de gobierno, iglesia, y colonos, por lo que después de un efímero auge inicial, la comarca adoptó un aspecto de olvido, abandono e inaccesibilidad que se mantuvo hasta entrado el siglo XVIII, cuando estas condiciones cedieron ante un nuevo impulso reformador.³⁸⁷

Fue entonces cuando ambos procesos -el aculturativo y el colonizador- dejaron de correr paralelos y chocaron haciendo evidentes las peculiaridades culturales de los habitantes de la margen occidental de Sierra Gorda. En este marco se dibujó la presencia de una identidad indígena donde el elemento religioso desempeñó una importante función.

³⁸⁷ Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión...*: caps. 2, 3 y 4.

Desde su origen colonial, Xichú y San Luis de las Paz estuvieron conformados básicamente por dos etnias: los otomíes llevados allí durante el siglo XVI y los chichimecas pames de la región. Es importante recalcar que ambos grupos están emparentados culturalmente, pues sus lenguas pertenecen a la misma familia;¹⁵⁸ por lo mismo, no resulta extraño encontrar afinidades culturales y tradiciones semejantes entre ambos, lo que quizá favoreció la convivencia y la práctica de actividades comunes. No hay que descartar en este punto la importancia que negros, mulatos, y españoles tuvieron no sólo a nivel demográfico sino en trascendencia cultural.

Es probable que el proceso de homogeneización de la población indígena en Xichú se repitiera en San Luis de la Paz pero con un mayor número de componentes étnicos. Fueron procesos similares y paralelos. Ya en el siglo XVIII resulta interesante notar que muchos de los elementos presentes en las actividades religiosas de los indígenas de Xichú se encontraban presentes también entre los de San Luis de la Paz, por ejemplo el empleo del peyote, de huesos humanos y animales, los baños rituales, las misas indígenas, la participación de las mujeres, y la importancia de las cofradías.

Es curioso que al hurgar entre los viejos papeles coloniales relativos a la región hasta ahora no se haya localizado registros de conflictos interétnicos (entre indios) en la zona, lo cual no deja de ser sorprendente ya que en otros poblados en los que también hubo

¹⁵⁸ Diversos autores han notado este parentesco, el primero fue Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del centro de México*, trad. de María de los Ángeles Ambriz, México, Gobierno del Estado de México/ Universidad Autónoma del Estado de México/Ateneo del Estado de México/Instituto Mexiquense de Cultura, 1993 (Quinto centenario: Estado de México); Doris Bartholomew, *The Reconstruction of Otopamean*, Chicago, University of Chicago, 1965 (Tesis de doctorado en lingüística); Leonardo Manrique, "Sobre la clasificación del otomí-pame", en *Congreso Internacional de Americanistas*, Costa Rica, vol. XXXIII, no. 2: p. 551-559; "Dos gramáticas pames del siglo XVIII", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1959, vol. 11, no. 40: p.283-287; *Eshozo descriptivo del pame meridional (dialecto de Jiliapan)*,

presencia de diferentes etnias los conflictos fueron frecuentes. Esto sucedía porque los indígenas recién congregados veían a los nuevos grupos de otomíes o tlaxcaltecas como competidores, ya que llegaban a establecer poblados y sobre todo a posesionarse de tierras que antes eran para su explotación exclusiva. Por el contrario, en Xichú a partir de 1598 los incidentes registrados en el sitio fueron entre indígenas y españoles.

Es interesante apuntar que en el cercano pueblo de Tolimán una situación similar se presentó, al menos durante el siglo XVI. En este lugar convivían habitantes de origen chichimeco, seguramente pames, y grupos otomíes dependientes de Xilotepec. Al parecer entre estas dos etnias se había establecido una convivencia armónica que contemplaba la explotación del territorio de común acuerdo. Con la llegada de los españoles y en particular del oidor Santillán, a mediados del siglo XVI la zona de Xilotepec y Tolimán presencié el establecimiento y crecimiento de múltiples estancias ganaderas, lo que propició que los naturales de la zona se vieran despojados de sus tierras y fueran sometidos a constantes maltratos por parte de los estancieros y sus criados y esclavos. El resultado fue que al igual que sucedería en Xichú años después, tanto otomíes como chichimecas pames hicieron frente común y huyeron a los cerros despoblando la región.³⁸⁹

La ausencia de registros que avalen conflictos entre diferentes etnias que comparten un mismo espacio territorial no necesariamente implica una convivencia armónica. Sin embargo, en Xichú sí existe documentación en que de una u otra forma se consignan problemas entre españoles y naturales durante los siglos XVII y XVIII. Llama la atención

México, INAH: ENA, 1960 (tesis); "Análisis preliminar del vocabulario pame de fray Juan Guadalupe Soriano", en *Anales de Antropología*, México, no. 12, 1975: p. 319-333.

³⁸⁹ Agradezco la información de este interesante episodio en la historia de Tolimán a la doctora Ethelia Ruiz Medrano de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, quien gentilmente me comunicó la información y

que estos asuntos estén vinculados con diversos aspectos de carácter religioso.³⁹⁰ El primer ejemplo de tal comportamiento data de 1598, cuando los otomíes que habían sido llevados a Xichú para enseñar a “vivir en policía” a los pames, huyeron para refugiarse en los cerros junto a sus “enemigos chichimecas”.³⁹¹

En principio parecería extraño que un grupo de indios sedentarios adoptara la forma de vida de otros que estaban acostumbrados a vivir sin una residencia fija, pero a la luz de su parentesco lingüístico y cultural no lo es tanto. Esto da la pauta para pensar que a medida que la época colonial avanzó en Xichú y San Luis de la Paz, las diferencias entre los grupos indígenas que lo habitaban fueron disminuyendo hasta llegar a reconocerse tan sólo como “naturales” o “indios” y no tanto como pames u otomíes. En cierta forma, esto equivalía a la confirmación de la identidad propia por oposición a la del grupo dominante, quien a su vez se empeñaba en marcar esta división en términos jerárquicos. Esta política de “homogeneización” indígena buscaba su incorporación colonial en términos de “grupo” o “casta” y no tanto de “pueblo” o “nación”. Es decir que se pensaba al indio como parte de la sociedad novohispana, eran un sector más de esa sociedad, era una política incluyente. Fue

luego me facilitó sus notas de investigación en el AGI. AGI: *Justicia*, vol. 239, “Testimonios de los naturales de Tolimán y Xilotepec en contra del oidor doctor Santillán, 1552”.

³⁹⁰ He abordado diferentes aspectos de estos problemas en Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión...: caps. 5 y 6*; Lara Cisneros, “Identidad indígena en la Sierra Gorda colonial: la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad”, ponencia para la “Annual Meeting American Society for Ethnohistory (ASE), 1997”, manuscrito, octubre de 1997; Lara Cisneros, “Identidad indígena y resistencia cultural durante la colonia en Sierra Gorda”, ponencia para el “VI Congreso Internacional de Historia Regional de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua”, manuscrito, noviembre de 1997; Lara Cisneros, “Religión indígena en Sierra Gorda. Siglo XVIII”, ponencia para el “Segundo Coloquio Otopame”, manuscrito, enero de 1998; Lara Cisneros, “Identidad indígena en la Sierra Gorda novohispana: la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad”, en *Investigaciones religiosas*, Monterrey, México, otoño-invierno, 1999, No. 1: p. 27-39; Lara Cisneros, “El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica”, en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (editoras), *Inquisición novohispana*, 2 vol., México, UNAM: IIA-UAM, 2000: vol. 1, p. 337-346.

³⁹¹ AGN: *Indios*, vol. 6, exp. 1012, f. 271, Guanajuato, “Para que las justicias de su majestad, hagan volver a Xichu, jurisdicción de San Luis de la Paz, a los indios otomíes, que se hubieren ausentado, sacandolos del poder de los chichimecas.”

por eso que se les comenzó a ver como “indios” y no tanto como mexicas, otomíes, pames, etcétera. Por ello se impulsaron medidas como la imposición del náhuatl como lengua franca, o las migraciones dirigidas. Una de las consecuencias de esto fue la macehualización o empobrecimiento de la población nativa.

Este proceso generó resultados inesperados entre los habitantes de la porción occidental de Sierra Gorda, pues contribuyó a formar una identidad visible por ejemplo en una religiosidad sincrética. En el siglo XVIII esto era visible, por ejemplo, en un alegato donde los naturales de Xichú defienden su cofradía al subrayar que el pueblo y la cofradía son de indios y no de españoles, quienes sólo buscan adueñarse de todo. Esta misma actitud estuvo durante la década de 1760, en el movimiento antiespañol liderado por Felipe González, gobernador indio. En la segunda mitad del siglo XVIII el proceso aculturativo en que vivieron los habitantes de Xichú y San Luis de la Paz había generado una identidad que encontró en el ritual religioso su expresión más elaborada.

El poco eco que las acusaciones de heterodoxia religiosa entre los indios de Xichú y San Luis de la Paz tuvieron entre las autoridades del siglo XVII y primera mitad del XVIII, evidencia cierta apatía o tibieza institucional que se explica parcialmente por el poco control efectivo que pudieron haber ejercido sobre los naturales. Además, constituyó una peculiar actitud institucional para con la región, que contribuyó a generar las condiciones propicias para el desarrollo del proceso de aculturación descrito antes a grandes rasgos.

El nacimiento del “cristianismo indígena” en el oeste de la Sierra Gorda en el siglo XVIII, contó durante décadas con la “complicidad” silenciosa y tolerante por parte de las autoridades. Los apartados que siguen buscan desenmarañar los nexos y ligas que entretrajieron la religiosidad indígena del oeste de la Sierra Gorda colonial.

El cerro y la cruz

En 1613, el alcalde mayor Luis Moya fue denunciado por no haber permitido la colocación de una cruz en la cima de uno de los cerros de los alrededores de Xichú. En este caso, la primera cuestión es dilucidar el motivo del conflicto y la razón por la que el alcalde mayor se opuso con vehemencia a la erección de la cruz. En la fuente no se precisa que los promotores de la erección de la cruz fuesen indígenas. Pero resulta difícil pensar en un grupo de españoles o mestizos organizándose para levantar una cruz justamente en lo alto de un cerro, puesto que ellos acostumbraban hacerlo por medio de una cofradía, y dentro de los límites de los pueblos o exprofeso en terreno sagrado (templo, atrio o camposanto).

En contraposición, puede argumentarse la conocida popularidad que gozan las cruces en las cimas de los cerros del agro mexicano. Varios autores han señalado el origen prehispánico del culto a los cerros y su vinculación con cultos acuáticos, así como la continuidad de esta identidad en la época colonial.³⁹² Resulta de sumo interés constatar la fuerte relación existente entre los cultos prehispánicos y los impulsados en la época colonial, en particular las devociones a la Santa Cruz, San Juan Bautista, San Isidro Labrador, entre otros. Estas coincidencias fueron promovidas por los propios evangelizadores, quienes se valieron de ellas para cumplir con sus propósitos aculturadores. El resultado parece insertar las fiestas católicas dentro del marco de correspondencias del calendario prehispánico:

³⁹² Son varios los trabajos que sobre este punto existen, sin embargo es recomendable revisar el texto coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A.C./UNAM: IIII, 1997.

Estos fenómenos mantienen una estrecha relación con los ciclos estacionales y agrícolas. Propongo la hipótesis de que su relación con las fiestas católicas actuales -si bien abarcan un sincretismo complejo-, refleja elementos importantes de la estructura del calendario prehispánico.³⁹³

Por otro lado, dentro de la concepción indígena los cerros son importantes centros de vida. De ellos depende en mucho la abundancia de lluvias y de alimentos, pues su relación con el agua y las deidades acuáticas es de primer orden, se creía por ejemplo que: “los montes [...] están llenos de agua, y por de fuera son de tierra, como si fuesen vasos grandes de agua, o como casas llenas de agua [...] y también decían que los ríos salían de los montes.”³⁹⁴

Entre los nahuas los cerros son vistos como el punto de origen, recordemos el mito de la migración mexicana y su salida del mítico Chicomóztoc (siete cuevas), o los mitos relacionados con el Coatepec (cerro de la serpiente), etcétera.³⁹⁵

La simbología indígena del cerro llega lejos, pues se le considera como la referencia espacial más importante, al grado de ser el punto de partida en la definición misma del poblado y del espacio, es decir, de lo humano o humanizado, podría decirse “lo civilizado”. Ejemplos de esta asociación entre cerro y poblado, o entre cerro y morada son frecuentes entre los nahuas donde la presencia del cerro es lo que define el asentamiento humano, tal es el caso del poblado asociado al cerro, por ejemplo el Coatépetl, o el Zacatépetl.³⁹⁶

³⁹³ Johana Broda, “El culto mexicana de los cerros en la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre granicero”, en Albores y Broda, *op. cit.*, ps. 49-90: p. 77.

³⁹⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 6 ed., edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1985 (Sepan cuantos...: 300): lib. XI, cap. XII, p. 700.

³⁹⁵ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994: p. 215-217.

³⁹⁶ *Ibidem*: p. 217-218.

Los cerros tienen un claro significado asociado con la vida y la muerte, son el lugar en donde moran los ancestros, los muertos, pero también el sitio en que se concentra la vida, el agua:

Cuando fuere menester se romperán los montes, y saldrá el agua que dentro está, y anegará la tierra; y de aquí acostumbraron llamar a los pueblos donde vive la gente *altépetl*, quiere decir monte de agua, o monte lleno de agua.³⁹⁷

Entre los pueblos otomianos los cerros tienen un papel central en la vida y en el mundo simbólico. Al igual que en el resto de Mesoamérica, se les vincula con el agua puesto que “todos los rituales de los cerros hacen alusión, de una u otra manera, al elemento acuático [...] Se dice que en el corazón de los cerros existen estanques y ríos”.³⁹⁸

Para los pames actuales, el trueno es una deidad de suma importancia ya que hace llover y preside la vegetación; es una deidad benéfica que requiere de ofrendas para evitar su enojo. Este numen reside en un cerro a donde las ofrendas son depositadas.³⁹⁹ Además, las cuevas de los cerros a veces contienen ojos de agua o manantiales habitados por espíritus. Así entre los pames “estos seres son los dueños del agua y los humanos tienen que vigilar que no se vayan del lugar, porque de lo contrario, se agotaría el agua”.⁴⁰⁰

Es por esto que múltiples ritos a la fertilidad se llevaban a efecto en los cerros, ceremonias que con mucha frecuencia estaban dedicadas también a la figura de los ancestros; y es en este mismo sentido que el culto a los antepasados representa el

³⁹⁷ *Ibidem*

³⁹⁸ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Angela Ochoa y Haydée Silva, México. UNAM: IIA/CEMCA/INI, 1990: p. 555.

³⁹⁹ Heidi Chemin Bässler, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI, 1984 (Serie de Investigaciones Sociales. Colección INI: 13): p. 194-196.

⁴⁰⁰ *Ibidem*: p. 207.

complemento del ciclo simbólico del ritual, pues proporciona el vínculo-homenaje entre vida y muerte.⁴⁰¹

Los cerros son indispensables en la concepción otomí del espacio y del mundo; dentro de su complejo juego de concepciones duales los cerros son una especie de referencia obligada para el equilibrio universal:

En el plano simbólico, las mitades están vinculadas a cerros sagrados, de los cuales son proyección en el espacio de la comunidad [...] todo espacio habitado mantiene correspondencias simbólicas con un centro ceremonial situado en un punto elevado [...] a lo largo del territorio otomí, cada unidad espacial está asociada a una particularidad marcada del relieve (cerro acantilado, cueva) donde, según la tradición, residen los ancestros.⁴⁰²

Entre los otomíes, los cerros desempeñan un papel central en torno de las ideas sobre el espacio; así en el plano horizontal cada comunidad encuentra su referente en un cerro o loma, y en el plano vertical el cerro también es clave. Como entre muchos pueblos mesoamericanos, el universo otomí está compuesto por diferentes niveles o “mundos” verticales (*simhoi*). Se trata de una organización de siete niveles divididos en tres superiores o celestes, tres inferiores o infraterrenos y un plano terrestre.⁴⁰³

Los cerros son una especie de vía sacra entre los diferentes niveles del universo, en este sentido puede decirse que son “ombligos del mundo”, vías de comunicación o eje entre los diferentes niveles del mundo: son “*axis mundi*”. Lugares sagrados por excelencia en

⁴⁰¹ Broda, “*El culto mexica...*”; p. 68.

⁴⁰² Galinier, *op. cit.*: p. 112.

⁴⁰³ *Ibidem*: p. 491.

donde el juego de fuerzas entre los distintos niveles va y viene.⁴⁰⁴ Son puntos de reunión de fuerzas contrarias y al mismo tiempo vías de acceso a los otros “mundos”; centros excepcionales para la experiencia sagrada, mística o chamánica. Son uno de los “ejes del mundo” o “*axis mundi*”:

La comunicación se expresa a veces con la imagen de una columna universal, *Axis mundi*, que une a la vez que sostiene, el Cielo con la Tierra, y cuya base está hundida en el mundo de abajo [...] Nos hallamos pues, frente a un encadenamiento de concepciones religiosas y de imágenes cosmológicas que son solidarias y se articulan en un “sistema” al que se puede calificar de “sistema del mundo” de las sociedades tradicionales.⁴⁰⁵

En la visión vertical del universo, los “mundos” sucesivos no son concebidos como cerrados, no comunicantes. El paso hacia arriba o hacia abajo se efectúa por ciertos puntos específicos del espacio. Así, el cerro es el operador por excelencia de la comunicación multidireccional. El camino que recorre el cerro es ambivalente, está cargado de energía que dependiendo del sentido en que se le tome puede ser positiva o negativa. La significación distinta; así cuando se emprende en dirección hacia su cima es considerado benéfico, mientras que si se le toma en sentido contrario, es decir, hacia el valle, es

⁴⁰⁴ En realidad la simbología de los cerros es muy amplia; así por ejemplo podemos verlos como modelos de la organización social del pueblo, o de los grupos de linaje: “Los cerros son a la vez reflejos y modelos de la organización social comunitaria, expresada por las nociones de altura, subdivisión, y por lo tanto de jerarquía; así como por oposiciones entre clases (mayor/menor, masculino/femenino). Se trata aquí de un principio común a las organizaciones dualistas, que conserva un valor instrumental en ese modo de división social. Es gracias a ellas que las mitades se diferencian, se oponen. Son de alguna manera, la imagen o el modelo emblemático de estas mitades... Un punto importante de la clasificación de los cerros, es que sirve tanto como punto de referencia de los grupos discretos y de los domésticos, como de los grupos de linaje”. *Ibidem*: p.553.

⁴⁰⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1983: p. 38.

peligroso y nefasto. El camino es el mismo, lo distinto es el sentido en el que se transita, y eso es lo que le otorga un valor diferente.

En tanto que *axis mundi*, el cerro permite una circulación en el espacio vertical, ya sea hacia el empíreo celeste o hacia el reino de los muertos. En los mitos sobre los cerros, el héroe cultural penetra en el universo abismal gracias a una cuerda con nudos, evocación de la que se amarra al dedo de los difuntos antes de su descenso a la sepultura. Señalemos un privilegiado soporte de la concepción axial arriba/abajo: el árbol, cuyo arquetipo es la majestuosa ceiba, símbolo de la fertilidad.⁴⁰⁶

Los cerros son considerados sacros espacios. Así “en la región otomí de Ameyalco, Ocoyoacac y Huixquilucan [...] el más célebre santuario otomí de la región está situado en la cumbre de una montaña, el Cerro de la Campana”.⁴⁰⁷ No es extraño que los cerros sean el lugar elegido para establecer santuarios, altares o depósitos de reliquias; son morada de los ancestros, y algunos son vistos como dioses en sí mismos.⁴⁰⁸ El cerro es un símbolo equiparable al árbol ya que ambos son “ejes del mundo”, o sea “*axis mundi*”. En la concepción indígena del cosmos el árbol es lo que sostiene el universo, y el árbol por excelencia es el árbol cósmico: “Tamoanchan es el gran árbol cósmico que hunde sus raíces en el Inframundo y extiende su follaje en el cielo. Las nieblas cubren su base. Las flores coronan sus ramas. Sus dos troncos, torcidos uno sobre otro en forma helicoidal, son las dos corrientes de fuerzas opuestas que en su lucha producen el tiempo”.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ *Ibidem*: p. 492; 550-551.

⁴⁰⁷ Soustelle, *La familia otomí-pame...*: p. 606.

⁴⁰⁸ Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*. ed. facsimilar, México, Gobierno del Estado de México, 1986: p. 159.

⁴⁰⁹ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*: p. 225.

Entre los otomianos el culto a las cruces cobra especial relevancia pues su dios tutelar *Otonteuctli* (Señor de los otomíes) se identifica con *Ocotecuhlli* (Señor del pino), el cual era partícipe de ritos en los que estaba presente un palo de pino.⁴¹⁰ Aún hoy es famosa una peregrinación anual en que otomíes de Tolimán, Qro. y de otros pueblos visitan uno de los cerros más altos de la Sierra Gorda, el Pinal del Zamorano (*Shonte*), para adorar a “la Santa Cruz del Zamorano”, una cruz de pino.⁴¹¹ Es aquí donde es más fácil reconocer una identidad simbólica entre cerro, cruz y árbol, pues todos son considerados “*axis mundi*”.

Quizá fue éste uno de los múltiples puntos donde los conceptos cristianos y nativos encontraron significados comunes, donde a los ojos indígenas hubo una identidad entre ambos emblemas que se tradujo en una asociación sincrética tolerada por la normatividad imperante. Tal vez sólo algunos, como el alcalde Moya, percibieron las sutilezas heterodoxas que implicaban las cruces en los cerros. Es factible que el alcalde Moya vislumbrara pervivencias paganas o reminiscencias idolátricas en el culto a la cruz del cerro, y por ello demostrara un celo y apego a la ortodoxia católica excepcional, semejante e igual de incomprendido en su tiempo que el demostrado posteriormente por autores como Hernando Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna o Pedro Ponce. cuyas obras fueron rescatadas y publicadas hasta la época moderna.⁴¹² Ese celo le impidió ser sólo espectador

⁴¹⁰ *Ibidem*: ps. 138-140.

⁴¹¹ Según una tradición esta cruz tuvo su origen cuando durante un sueño ésta le habló a un indio otomí (don José Cruz Pérez) y le dio un consejo para salvarle la vida, como tal cosa sucediera volvió a presentarse en otro sueño para ordenarle que fuera al cerro y que ella le daría una señal. La mencionada señal fue que la cruz apareció como una rama de un pino, verde aún, con el rostro de Cristo ya labrado, y luego le ordenó que se la llevara bajo la condición de que cada año la llevara de vuelta a su casa es decir a la cima del cerro. *Apud*. Abel Piña Perusquia, “Las casas de los abuelos chichimecos...”, ponencia para el “Primer Coloquio Sobre Grupos Otopames”, manuscrito, Querétaro, 1994: p. 5-6.

⁴¹² Hernando Ruiz de Alarcón; *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, (terminada en 1629 sino hasta 1892), 2 ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953; Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpacion de ellas*, 2 ed. (edición original de 1898), México, Ediciones Fuente Cultural, 1953; Pedro Ponce,

en un espectáculo que con seguridad se repitió decenas de veces por aquellos años en la Nueva España. La actitud de Moya es peculiar si consideramos que la religiosidad popular barroca de la Nueva España estaba plenamente acostumbrada a ver santonas y santones que iban de pueblo en pueblo, peregrinaciones con “burdas” imágenes de gran veneración popular y por supuesto la constante erección de capillas, nichos y cruces en pueblos, caminos y cerros.⁴¹³ Resulta plausible pensar que el excesivo celo de Moya no encontrara eco entre sus autoridades superiores. Por el contrario, a juzgar por la denuncia en su contra más bien parecería que él era quien se encontraba fuera de lugar.

Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad, México, 2 ed. (edición original de 1892), Ediciones Fuente Cultural, 1953.

⁴¹³ Gruzinski, “La segunda aculturación...”

El uso ritual de los huesos humanos

El pasaje en que las indias Ana y Beatriz Jaramillo son acusadas de desenterrar huesos humanos en 1618, es de especial interés. Este episodio es el primero registrado de lo que podría considerarse una tradición local en el empleo de huesos dentro de la ritualidad serragordana.

Aguirre Beltrán ha señalado que durante la época colonial se creía que “mientras existan restos humanos identificables sigue habitando en esos restos un ente espiritual. De ahí su persistencia en el uso de huesos, partes las más sólidas del cuerpo del muerto, en las más diversas prácticas, entre ellas las de atracción amorosa [...] Los huesos reducidos a polvo poseen idénticas virtudes”.⁴¹⁴

A juzgar por las fuentes empleadas por Aguirre Beltrán, es posible que la práctica mágica-amatoria relacionada con los huesos sea de origen africano. La documentación referida por este autor proviene del fondo *Inquisición* del Archivo General de la Nación, y en los expedientes empleados se involucra a negros, y mulatos de ambos sexos, aunque también se hace mención de algunos mestizos.⁴¹⁵ En este caso no se menciona la filiación étnica de las acusadas, la denuncia involucra a un par de mulatos. Esto invita a considerar la posibilidad de la presencia de las religiones africanas, llevadas a la Nueva España por numerosos contingentes de esclavos.

⁴¹⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, 1 ed. en FCE, México, FCE/Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VII): p. 165.

⁴¹⁵ *Ibidem*: p. 302; AGN: *Inquisición*, vol. 360, exp. 21; y vol. 953, exp. 14.

Es factible que las influencias africanas estuvieran detrás de esta práctica mágica, pero también resulta imposible no recordar la práctica mesoamericana de beber el agua con que se bañó al pariente muerto y que ya antes Kirchhoff equiparó con la costumbre común en otras áreas del mundo de beber los huesos molidos de los parientes fenecidos.⁴¹⁶

Los huesos son uno de los materiales de mayor carga simbólica dentro del lenguaje mágico-religioso de muchas latitudes. Sus significados son diversos, a pesar de ello lo más común es vincularlo con la vida y la muerte.⁴¹⁷ En la mitología mesoamericana los huesos desempeñan un importante papel en la creación de los hombres.⁴¹⁸

Por otro lado, entre los otomianos los huesos humanos son portadores de una rica y amplia simbología que los vincula no sólo con la vida y la muerte sino con el culto a los antepasados, además de tener un importante rol en el ámbito de la sexualidad. Hoy en día, las comunidades otomíes les siguen confiriendo un importante y secreto significado, tal es el caso del empleo ritual de los huesos humanos entre los otomíes de Tutotepec:

El culto a los ancestros está marcado, debemos recordarlo, por un rito de clausura del osario local, *ngu to 'yo* (casa de los huesos). Es efectuado en la obscuridad, con infinitas precauciones, por los especialistas tradicionales. La

⁴¹⁶ Kirchhoff, "Mesoamérica...": p. 41.

⁴¹⁷ Por ejemplo: "Thus human bones can function not only as symbols of DEATH but also as tokens of a belief in the resurrection to come. In other civilizations, their use in ritual served to diminish the fear of death." en Hans Biedermann, *Dictionary of Symbolism*, translated by James Hulbert, New York, Facts on File, 1992.

⁴¹⁸ Me refiero aquí en particular al mito en donde Quetzalcóatl roba los "huesos preciosos" del inframundo, y al huir, el dios del inframundo lo trata de detener mandando hacer hoyos en su camino. Quetzalcóatl cae en uno de ellos y pierde el conocimiento, regando en el suelo los huesos de hombre y de mujer que entonces fueron picoteados por las codornices enviadas por el dios del inframundo. Al volver en sí recogió su cargamento y lo llevó a Tamoanchan, donde la diosa Cihuacóatl-Quilaztli los molió y echó en una vasija sagrada. Luego Quetzalcóatl se sangró el pene sobre los huesos molidos, y todos los dioses hicieron penitencia. Finalmente de la mezcla de huesos y sangre divinos nacieron los hombres. Cfr. Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, 3 reimp., México, FCE, 1985 (Sección de obras de antropología): p. 25-26.

única vez que asistí a esta ceremonia [dice Jacques Galinier], una anciana, la chamana local, en compañía de un reducido grupo de fieles, había deslizado furtivamente en el *ngu to 'yo* representaciones en papel de *zithû*. Este ritual tan secreto es conocido en toda la sierra bajo el nombre de *s'oni to 'yo* (llanto de los huesos). En esta variante tal vez muy arcaizante del culto a los ancestros, la huella física de los difuntos -en forma de cráneo- es objeto de veneración.⁴¹⁹

Entre los otomíes el culto a los ancestros es parte esencial de la religiosidad, está vinculado con la fertilidad y el origen. Los ancestros están presentes en prácticamente todos los actos rituales y es a ellos a quienes se debe respeto y devoción; entre las deidades principales se encuentran “el Padre Viejo” y “la Madre Vieja”, los ancestros por excelencia, representantes de la fuerza y energía vital y original, símbolo también de lo masculino/femenino, y del arriba/abajo, y en cierto sentido de la vida/muerte -no hay que olvidar que el rito de la “llorada del hueso” se realiza en vísperas del día de muertos. Los “Padres Viejos” otomíes son el emblema del dualismo que rige su mundo. En este sentido, la relación de los huesos con la vida y la muerte parece sustentable.

En relación con el vínculo huesos y vida puede mencionarse algo más. Al parecer, entre los pueblos mesoamericanos los huesos humanos desempeñaban un importante papel dentro de la sexualidad. Así, según Alfredo López Austin, para los antiguos nahuas los huesos eran indispensables para la producción del semen, pues se creía que el origen de éste

⁴¹⁹ Galinier, *op. cit.*: p. 218-219.

estaba en la médula ósea.⁴²⁰ Según este mismo autor los huesos pueden representar vida y no sólo muerte porque “para los antiguos nahuas la muerte y la vida no eran los extremos de una línea recta, sino dos puntos situados diametralmente en un círculo en movimiento. Así como toda vida conduce a la muerte, la muerte es generadora de la vida”.⁴²¹

Dentro de esta misma línea, Jacques Galinier ha señalado que para los otomíes actuales los huesos humanos tienen una importante función pues son:

Fuente de la existencia, los huesos (*yo*) están investidos de propiedades muy importantes. Nos dicen los ancianos que no solamente nos permiten caminar (*yo*), sino que además acumulan una “fuerza”, el esperma, que fluye de la sustancia medular. Según la tradición, el líquido seminal se concentraría en los huesos antes de pasar a los testículos. Esta idea permite ponderar con mayor precisión el apego de los otomíes hacia los esqueletos, garantes ancestrales de una vida futura. Así, en ciertos actos terapéuticos, se utilizan huesos triturados de zopilote, ave epónima de los otomíes. En la nosografía indígena los “dolores de huesos” ocupan, como se sabe, un lugar muy importante. Todas estas prácticas permiten comprender mejor el ritual de la “llorada del hueso” que se presenta cada año, en vísperas de Todos Santos, como uno de los misteriosos llamados para la fertilización del mundo, repetido en cada celebración de la Semana Santa (Texcatepec), en el ciclo de los rituales cristianos.⁴²²

⁴²⁰ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 ed., 2 vol., México. UNAM: IIA, 1984 (Etnología/Historia. Serie Antropológica: 39): vol. 1, p. 190.

⁴²¹ López Austin, *Tamouanchan y Tlalocan...*: p. 174.

⁴²² Galinier, *op. cit.*: p. 622.

La importancia de los huesos humanos en la ritualidad otomí se nutre de este concepto y por ello su empleo no es de extrañar. Es más, hoy en día, al igual que en la época colonial los huesos “una vez triturados, sirven como ingredientes auxiliares en la preparación de pociones energéticas.”⁴²³

Al parecer, el oeste de la Sierra Gorda de principios del siglo XVII fue un espacio en el que las múltiples influencias culturales de una sociedad pluriétnica encontraron un espacio adecuado para la coexistencia. Un lugar con las características de Xichú de Indios pudo constituir campo fértil para el desarrollo de expresiones culturales de cepas variadas ante las cuales los naturales eran particularmente receptivos. Otro factor de relevancia en este proceso fue la “complicidad” que significaba la apatía de los religiosos que atendían las necesidades espirituales de los indios. Ambas situaciones fueron el móvil y preocupación que guiaron a fray Juan de Heredia, el denunciante de las hermanas Jaramillo, según se desprende de sus propias afirmaciones:

y así porque estos abusos y hechicerías no pasen adelante *en estas fronteras de estos bárbaros donde cualquier mal ejemplo le tienen por ley y reciben estas cosas a su parecer por ordinarias entre los que les administramos el Santo Evangelio* así yo para que se ponga el remedio que conviene por orden de este [santo] tribunal.⁴²⁴

Es factible que a fray Juan de Heredia no le preocupara tanto la existencia de la hechicería en sí, como la del “mal ejemplo” que su existencia significaba para los indios;

⁴²³ *Ibidem*: p. 219.

⁴²⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 317, exp. 43: “Carta de fray Juan de Heredia, franciscano, guardián de Xichú, avisando que Ana y Beatriz Jaramillo hijas de Juan Jaramillo desentierran muertos y se roban sus huesos para usarlos en hechicerías.” El subrayado es mío.

actitud común dentro de la justicia eclesiástica de la época.⁴²⁵ Como complemento a esto puede pensarse que su duda era legítima si se consideraba la endeble cristianización que para este momento tenían los indios del lugar (“cualquier mal ejemplo le tienen por ley”). Por otro lado, la preocupación se acentuaba al contemplar la actitud despreocupada de los religiosos que tenían a su cargo la doctrina (“reciben estas cosas a su parecer por ordinarias entre los que administramos el Santo Evangelio”).

Tanto el episodio de la cruz como los de los huesos apuntan hacia la existencia de circunstancias que favorecieron el florecimiento de prácticas religiosas alejadas de la norma oficial. No obstante su heterodoxia religiosa, ambos casos quedaron sin una respuesta efectiva por parte de las autoridades competentes. Esto sugiere una indiferencia o desinterés por parte de las autoridades. Más sólido resulta pensar en que las condiciones poco favorables en que se había desarrollado la región poco ayudaban para ejercer un dominio más estricto o severo sobre la población indígena. Tal vez estas circunstancias aunadas a la falta de recursos materiales, y a las estrategias de poblamiento y evangelización en la zona, contribuyeron al desarrollo de una religiosidad indígena poco apegada a la ortodoxia de la iglesia católica pero permitida o aparentemente ignorada por la propia iglesia.

⁴²⁵ Comunicación personal del doctor Jorge E. Traslosheros H.

El dios peyote

La yerba “Rosa María”, según se dijo, es el *peyotl zacatequensi* o peyote. Es una planta de vasta carga simbólica, que es conocida y empleada desde tiempos prehispánicos por múltiples pueblos indígenas. El peyote sólo se produce de forma silvestre y su crecimiento es lento. Contiene seis alcaloides que actúan de manera distinta en el organismo del ser humano y que se localizan en diferentes partes de la planta, son: mezcalina, anhalolina, anhalonidina, lotophorina, anhalamina y peyotina. La mezcalina es la de mayor efecto psicótropo. Su ingestión produce efectos delirantes y alucinatorios con mucho parecido a los causados por los hongos alucinantes y el LSD-25. Es una planta neurótropa y psicótropa, ya que produce manifestaciones de orden neurológico y altera las funciones mentales superiores, modificando transitoria o permanentemente la personalidad de quien la come. Estas características han dado al peyote un lugar preponderante entre las demás cactáceas, tanto que es considerada un dios por tarahumaras, huicholes y coras.⁴²⁶

Carl Lumholtz, ha apuntado que:

La planta produce en el organismo humano, cuando se toma, una gran alegría y aplaca toda sensación de hambre y de sed. Desarrolla también la visión colorida. Su sabor, cuando está fresca, es nauseabundo y ligeramente ácido, pero extraordinariamente refrescante para quien se ha expuesto a una fuerte fatiga. No sólo alivia de todo cansancio, sino que se siente renacer el esfuerzo. Otro efecto notable consiste en quitar temporalmente cualquier

⁴²⁶ Leía Scheinvar, “Peyote”, en *Enciclopedia de México*: vol. 10, p. 299-300.

deseo sexual, hecho en que seguramente se funda el que los indios, por medio de curioso razonamiento, imponen la abstinencia de las relaciones sexuales como condición necesaria del culto.⁴²⁷

El peyote se consume de diversas maneras: molido, en té, cocido, mascado, entre otras. De igual manera, su consumo puede ser como planta seca o fresca, joven o madura, y se le emplea con fines mágicos, alucinatorios, videnciales, o medicinales. El peyote es, pues, una de las plantas más empleadas por los indígenas del centro-norte y norte de México. Se le utiliza para propiciar estados alucinatorios en las ceremonias chamánicas e iniciáticas, y con seguridad fue el uso que Francisco Andrés le dio en sus ceremonias de 1734.

La importancia simbólico-religiosa del peyote ha sido señalada por múltiples investigadores.⁴²⁸ Sin embargo, en este trabajo -en especial dentro del contexto del cristianismo indígena del oeste de Sierra Gorda-, me interesa resaltar dos aspectos vinculados con el empleo ritual de esta planta. Uno es su relación con los procesos de iniciación chamánica y de identificación mística; el segundo es su importante proyección en el plano de la sexualidad.

Esta cactácea fue la más famosa y usada de entre el amplio número de plantas alucinógenas empleadas por los indígenas antes y después de la conquista. Su uso no se limitó a la zona en la que se producía sino que a través del comercio y de la difusión propiciada por los movimientos demográficos el empleo del peyote fue cotidiano tanto en el

⁴²⁷ Carl Lumholtz, *El México desconocido*, 2 vol., Nueva York, C. Scribner's Sons, 1904.

⁴²⁸ Se puede citar entre otros a Weston La Barre, *The Peyote Cult*, Yale University, 1938 (Publications in Anthropology, vol. 19; Weston La Barre, "Twenty Years of Peyote Studies", en *Current Anthropology*, vol. 1, num. 1, p. 45-60; Lumholtz, *op. cit.*; Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*: p. 135-154.

norte como en el centro-sur del actual territorio mexicano. Es una planta cuyo empleo, desde tiempos prehispánicos, estuvo ligado de manera indisoluble a su consumo con fines curativos, religiosos y mágicos. Por las mismas razones sus principales consumidores fueron sacerdotes, chamanes y curanderos. Estos tres personajes guardan ciertos puntos de contacto entre sí ya que mantienen actividades y cumplen funciones que por momentos les hermanan; los tres se parecen en el sentido de que de una u otra forma logran establecer un contacto con la divinidad a través del peyote; o bien, algunos consideran a este cactus como la deidad en sí. Para estos individuos el consumo del peyote es un medio para acceder a niveles superiores de la realidad. Con el dominio colonial, las religiones indígenas fueron proscritas y sus diferentes organizaciones religiosas fueron desarticuladas, con mayor razón en las sociedades donde la separación entre religión y gobierno era materialmente inexistente. Por esta razón, los antiguos sacerdotes terminaron por desaparecer.

No obstante la desaparición del sacerdocio indígena, la eliminación de chamanes y curanderos era una tarea bastante más complicada. Estos individuos no se encontraban agrupados en rededor de alguna institución fácilmente desarticulable; por el contrario, a menudo surgían en un ámbito alejado de la institucionalidad, y por lo tanto su adopción por parte de la sociedad dominante resultaba tarea de suma complejidad. Con la imposición de la sociedad colonial, y ante la desaparición de las instituciones de gobierno e iglesia prehispánicas, chamanes y curanderos recogieron el poder sobrenatural que quedó vacante a partir de la imposición colonial. Chamanes y curanderos atesoraron el conjunto de creencias y tradiciones religiosas de sus pueblos, pero también descubrieron el mundo mágico de sus dominadores. Su labor fue de vital importancia ya que no sólo procuraron conservar su mundo mágico prehispánico sino que, al paso del tiempo, modificaron sus viejas creencias

y las fueron dotando de una nueva identificación mística católica. Fue entonces cuando chamanes y curanderos se convirtieron en una especie de intermediarios entre lo sobrenatural cristiano y lo sobrenatural indígena. En cierta forma, su participación se tornó en elemento fundamental en la evolución de los diferentes cristianismos indígenas regionales.

En este momento (1734-1736), y a la luz de acontecimientos posteriores, la figura de Francisco Andrés parece vincularse con la tradición chamánica; es decir, con la de un individuo situado en una posición periférica o marginal, y dotado a su vez de una sensibilidad particular así como de una especial capacidad para interpretar y expresar con gran intensidad las tensiones, angustias y frustraciones de su sociedad. Es en cierta medida el medio a través del cual las añejas tradiciones indígenas encuentran un refugio, pero a la vez es el agente de un cambio gradual y paulatino. Como líder espiritual de una comunidad específica -en particular de uno de sus sectores-, inmersa en un proceso de dominación, el chamán se ve obligado a proporcionar a los miembros de su sociedad una respuesta eficaz y acorde con la realidad que les toca vivir. Es por ello que el chamán cumple el rol de puente entre el saber tradicional y los nuevos elementos impuestos por los dominadores. Es un activo agente de la transformación, del cambio.

Es frecuente que el tránsito entre un individuo común y corriente y un chaman vaya acompañado de diversos elementos como puede ser una curación mágica, una experiencia mística, un periodo de preparación, etcétera. Uno de los más comunes es el consumo de plantas alucinógenas, entre las que el peyote tiene un papel muy destacado. El empleo de este tipo de drogas implicaba la experimentación de alucinaciones que tenían por marco referencial a la propia tradición indígena. La ingestión de este tipo de plantas se convirtió

en uno de los medios predilectos para comunicarse con la deidad; por un lado, comer la planta era propiciar que el dios entrara en el cuerpo del que ingería la planta, y por el otro, era acercar o impulsar el *tonalli* de la persona al mundo de lo divino. Era un proceso en donde lo humano y lo divino se entrelazaban para proporcionar al hombre la ocasión de conocer y ver más allá de lo inmediato.

Hay que considerar que el consumo del alucinógeno no está abierto a todos ni es posible hacerlo a placer, está sujeto a ciertas reglas y bajo ciertas condiciones, que de no ser seguidas ocasionarán el fracaso del contacto, o peor aún el enojo de la deidad.⁴²⁹ Para el caso en particular de Francisco Andrés y Xichú de Indios, resulta de sumo interés notar que en buen número de los casos de consumo de peyote registrados en diversas zonas de la Nueva España se hace referencia a la presencia de un viejo o en su defecto de una pareja de ancianos. La importancia radica en que años después la personalidad de Francisco Andrés se confundiría con la de un dios viejo, un dios anciano. ¿Acaso podría tratarse de una manifestación del dios peyote?

Por otro lado, hay que resaltar que el peyote es una planta a la que los indígenas novohispanos se esforzaron por encontrar acomodo dentro de los nuevos cristianismos indígenas que construyeron durante la época colonial, es especial durante los siglos XVII y XVIII. Así, en 1617, en la ciudad de México, el peyote se convirtió en el "Niño Jesús",⁴³⁰ o la "Santísima Trinidad";⁴³¹ en 1626-1665, en la zona de Zacatecas es conocido como

⁴²⁹ Por ejemplo, el consumo de este tipo de plantas debe ser en un día y hora prefijados según un calendario ritual, el lugar donde esta operación se realice debe estar "limpia" y purificada previamente, se deben guardar ciertas condiciones de silencio o de música, en ocasiones el consumo debe ser por intermediación de una doncella, etcétera. *Vid.* Aguirre, *Medicina y magia...*: p. 135-154.

⁴³⁰ AGN, *Inquisición*: vol. 317, exp. 21.

⁴³¹ AGN, *Inquisición*: vol. 339, exp. 34.

“Nuestra Señora”;⁴³² y en 1625, en la ciudad de Valladolid, se le nombra “Santa María”;⁴³³ con el nombre de “Santa Rosa María” se le llama en León, en 1692; y en Ixmiquilpan, año de 1704, se le denomina “Yerba Santa María”;⁴³⁴ en 1713, en San Juan del Río, se le nombra como “Santa María del Peyote”;⁴³⁵ y también se le llama “Yerba María” en 1720, en Zacatecas.⁴³⁶ Todas estas identificaciones místicas fueron el resultado del esfuerzo indígena por darle un rostro cristiano al dios peyote bajo su signo femenino.

Resulta de sumo interés percatarse que como contraparte de toda esta serie de identificaciones femeninas del peyote encontramos una serie de imágenes masculinas de la planta: en 1629, en Zacatecas, la imagen de San Nicolás se asocia con el culto y los altares al peyote;⁴³⁷ en Guadalcázar, año de 1716, aparece bajo el nombre de “Rosa San Nicolás”;⁴³⁸ de nueva cuenta en Zacatecas, pero ahora en 1720, se le identifica con “Cristo crucificado”, “San Nicolás” y “San Antonio”;⁴³⁹ en Saltillo, año de 1742, se le llama “Señor don Pedro”;⁴⁴⁰ y en 1776, en Nayarit, se lo denomina “San Antoñito”.⁴⁴¹

¿Acaso se trataba de dos plantas distintas?, ¿el culto del peyote era oscilante en cada región?, ¿fueron distintas las interpretaciones que cada grupo étnico dio al peyote dentro del contexto cristiano? Según Aguirre Beltrán: “La impresión que deja la lectura de los numerosos procesos instaurados contra personas que acuden al *peyote* para resolver sus ansiedades hace suponer que se otorga masculinidad a la planta cuando ésta es mencionada

⁴³² AGN, *Inquisición*: vol. 356, exp. 126.

⁴³³ AGN, *Inquisición*: vol. 510, exp. 23.

⁴³⁴ AGN, *Inquisición*: vol. 727, exp. 9.

⁴³⁵ AGN, *Inquisición*: vol. 746, exp. 12.

⁴³⁶ AGN, *Inquisición*: vol. 781, exp. 54.

⁴³⁷ AGN, *Inquisición*: vol. 363, exp. 30.

⁴³⁸ AGN, *Inquisición*: vol. 757, exp. 20.

⁴³⁹ AGN, *Inquisición*: vol. 781, exp. 54.

⁴⁴⁰ AGN, *Inquisición*: vol. 912, exp. 72.

como cabeza o raíz; en cambio, cuando de la flor se trata, designábase Rosa María y se le tiene como perteneciente al sexo femenino. En el primer caso es común que se le llame *peyote*".⁴⁴² Una segunda hipótesis es apuntada por el mismo autor: "Otra posible explicación cabría sobre la diferenciación entre lo masculino y lo femenino: lo primero podría referirse al espécimen adulto de la planta, que es el que contiene la totalidad de los alcaloides y por consiguiente el que, ingerido, provoca la mayor intoxicación; mientras que lo segundo convendría a la planta joven, pobre en principios activos".⁴⁴³ El propio Aguirre concluye: "Unas veces el color, otras el tamaño, en ocasiones el aspecto, lo que permitía al curandero calificar de masculina o femenina la planta. Las más de las veces, sin embargo, no explicaba el hecho, lo daba por sabido".⁴⁴⁴

Existe la posibilidad de que la denominación genérica de la planta en efecto esté asociada con su aspecto y con su toxicidad. Sabemos que durante la época de lluvias la planta disminuye su concentración de alcaloides, en tanto que en tiempo de secas se concentra; por otro lado, es en tiempo de aguas cuando su cabeza florece y reverdece, en contraste, en tiempo de secas su aspecto decae mucho, pareciera enjutarse y encerrarse sobre sí misma. ¿No resulta plausible ligar la época de lluvias con la fertilidad femenina?, ¿qué la etapa de florecimiento de la planta no es más fácilmente identificable con la idea de una rosa, en tanto que su etapa de encogimiento y semienterramiento no se asocian más a la del cactus?

⁴⁴¹ AGN, *Inquisición*: vol. 1104, exp. 24.

⁴⁴² Aguirre, *Medicina y magia*: p. 143.

⁴⁴³ *Ibidem*

⁴⁴⁴ *Ibidem*

Para emprender la búsqueda e identificación del origen de las partes he decidido seguir el orden establecido por el propio documento, de forma paralela se anotan comentarios en relación a cada uno de los aspectos abordados. El primer punto corresponde al empleo del peyote o rosa maría: “se encierran en sus casas o en sus capillas a beber peyote o rosa maría que son unos yervajos con que se privan de sus sentidos, y se enloquecen”.⁴⁴⁵

El empleo ritual del peyote está registrado abundantemente en las tradiciones mesoamericana y aridoamericana, y aunque ya en otro momento he abordado este asunto -al estudiar su empleo por el “Cristo Viejo”-, aquí tan sólo me interesa resaltar una vez más la presencia del peyote asociado a un rito colectivo, y en particular dentro de un complejo cultural comandado por un dirigente-chamán identificado con una deidad y que en el caso particular oficia su propia versión indígena de la misa católica. Resulta interesante también que en ambos casos la planta es identificada bajo su nombre femenino, “rosa maría”, lo que apoyaría la hipótesis de una ritualidad en términos de valores de género.

Tal vez uno de los aspectos más fascinantes en relación con el empleo del peyote se encuentra en las declaraciones de los acusados que fueron capturados con una jícara con agua y peyote, además de un grupo de músicos que al parecer eran complementarios en aquellas ceremonias. Los interrogados reiteradamente contestaron que esto “sirve de remedio para llorar, y pedir a dios con más fervor”, y que la música “era para que les diera valor para pedir a dios, y que también les causaba ternura, y lágrimas”.⁴⁴⁶ Esto nos remite a

⁴⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁴⁶ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327. Caja 1244, exp. 160, 79 f.: “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, “Declaración de Padre Anastacio”, 2 de enero de 1797: f. 8.

la fiesta otomí de la región de Tututepec en la que es tradicional la ceremonia de la “noche de la llorada del hueso”, y de la que me he ocupado antes. Al parecer ya en la época prehispánica el llanto formaba parte de un principio mortificatorio en el que los hombres celebraban un ceremonial asociado con la búsqueda de lluvias.⁴⁴⁷ Otro punto de interés es el de que algunas de las ceremonias realizadas en San Luis de la Paz se efectuaban “en un lugar que se halla enfrente de un estanque que está en la orilla de nuestro pueblo”.⁴⁴⁸ Es decir, que se trataba de una ritualidad claramente vinculada con el agua y que recuerda bastante a las ceremonias religiosas anteriores a la conquista asociadas con la fertilidad. Es factible que en el mencionado estanque se realizara el rito del lavado de manos y pies de Andrés Martínez. ¿Es posible encontrar una liga entre la ritualidad de los indios de San Luis de la Paz a fines del siglo XVIII y el ceremonial prehispánico asociado a Tlaloc y la lluvia?⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Sahagún, *Historia general...*: libro IV, cap. 9.

⁴⁴⁸ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: “Escrito que dirigen los indios presos de San Luis de la Paz”, f. 41-42v.

⁴⁴⁹ Todavía en la memoria colectiva de los vecinos de Pozos, Gto. prevalece el macabro recuerdo de una tradición oral que decía que existía la costumbre de robarse a los niños para empaderarlos en las cortinas de las presas y que cuando estas estuvieran a punto de romperse los niños lloraran y así avisaran al pueblo del peligro que los amenazaba. Relato contado por Isabel Flores Arvizu, natural de Pozos, Guanajuato al doctor Miguel Pastrana. comunicación personal, México, D.F. a 4 de octubre de 2000.

Ritualidad inversa: misas indígenas e idolatría

La peculiar ritualidad practicada por los indios del oeste de Sierra Gorda en el siglo XVIII se presenta como un cristianismo reflejado en un espejo, como una ritualidad católica a la inversa. Un ejemplo de esto nos lo ofrecen el caso de las misas oficiadas por Francisco Andrés, y Andrés Martínez en las que éstos suplantaban al sacerdote católico, la comunión sacramental se efectuaba a través del consumo de tortillas, y la libación del vino era substituída por la ingestión del agua de los baños corporales o del lavado de manos y pies del hombre que fungía como centro del culto.

Resulta interesante percatarse de que esta costumbre de bañarse y emplear el agua para beber también fue practicada en la Europa medieval. En el año de 1110, un notario de Amberes de nombre Tanchelm afirmó que era la reencarnación del Espíritu Santo y sustentador de la religión verdadera, ya que según él sólo su doctrina y reglas estaban de acuerdo con la tradición de la iglesia primitiva. Decía que la iglesia era corrupta y estaba equivocada, y que Dios lo había enviado a él para enderezarla. Predicó en campos y ciudades, y organizó a sus fieles en tres grupos jerarquizados. El primero era una especie de gilda sagrada, formado por doce apóstoles y una mujer. El segundo era un ejército de tres mil adeptos. El tercero eran los auditores, un grupo de creyentes que participaban de los festines rituales. "Sus fieles lo adoraban lo mismo que a Dios, creían que hacía milagros, *utilizaban como medicamento el agua en que se había bañado*, y le hablaban de sus dones."⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ María Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y*

No obstante las semejanzas, parece difícil imaginar una liga entre Tanchelm y Francisco Andrés o Andrés Martínez. El camino de las coincidencias o de los principios compartidos parece más viable. La substitución de elementos importados por otros autóctonos era parte de la búsqueda de la propia identidad dentro del marco de la imposición. Al incorporar estos elementos, el rito simbólicamente dejaba de ser ajeno para transformarse en propio. Era como una estrategia de sobrevivencia cultural en medio de una realidad adversa e imposible de cambiar, imposible de retroceder.⁴⁵¹

La interpretación que los indígenas hacían de su realidad nacía de la necesidad de encontrar abrigo en un mundo que había trastocado sus formas tradicionales de subsistencia. Para los otomíes llevados a Xichú y San Luis de la Paz por los españoles, la migración debió significar un fuerte golpe pues de pronto se vieron enfrentados ante un medio natural de hostil aridez, además de tener que vivir bajo la zozobra del ataque chichimeca. Por otro lado, para los pames congregados, tal vez el impacto fue mayor, pues aunque el ámbito geográfico no cambió, el resto de sus costumbres sí lo hizo. Es posible que el choque más fuerte fuera abandonar sus acostumbrados tránsitos por los montes para someterse a la vida dentro del poblado, practicar la agricultura en forma permanente y convivir a diario con otros grupos de indios que en principio debieron haber sido vistos como invasores y luego como competidores. A pesar de las diferencias entre otomíes y pames, es probable que los sentimientos de inseguridad, desarraigo y de pérdida de identidad fuesen compartidos. Tal

revolución en las sociedades tradicionales, 2 ed., traducción de Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1978 (Antropología): p. 61. El subrayado es mío.

⁴⁵¹ Al emplear la expresión de "cambio" me refiero a una idea de retorno a un orden anterior. No creo que entre los indios de Xichú existiera la idea de un retorno al orden de cosas imperante antes de la llegada de los españoles. A mi parecer no existen elementos para atribuir características milenaristas, teleológicas o apocalípticas a este movimiento; no hay idea de un regreso a una época anterior, por el contrario se trata más

vez esto influyera en una hipotética construcción de una identidad común basada en las afinidades culturales y lingüísticas entre ellos. Quizá no resulte tan aventurado pensar en ambos grupos enfrentando la imposición de un nuevo modo de vida y una nueva religión a partir de la construcción de un nuevo código común con el cual no sólo pudiera hacerse una lectura propia de la realidad, sino que sirviera de pauta para construir una verdad más amable para consigo mismos.

Estas misas eran el resultado de una lógica de la apropiación, donde el cristianismo es superado e impugnado. Este tipo de manifestaciones religiosas indígenas rompían con la ortodoxia, y sin embargo, no pretendían romper ni con el cristianismo ni con la estructura eclesiástica. En estas nuevas prácticas reconocemos la presencia de elementos propios de las religiones prehispánicas, no se trata ya de “sobrevivencias” o “pervivencias”, no enfrentamos fósiles religiosos; por el contrario se trata de la indigenización del cristianismo, es propiamente una “conquista indígena de lo cristiano”.

En cierta manera, este tipo de manifestaciones representan también el triunfo de la occidentalización entre los indígenas novohispanos, pues es el resultado de un largo proceso de décadas de aculturación, en el que al final el cristianismo es algo plenamente “interiorizado” por las sociedades indígenas.

Tal vez la negativa de los indios a la substitución de imágenes se debiera a una identificación del continente con el contenido. Puede ser que para ellos las imágenes no sólo fueran la representación de la divinidad sino algo más allá, tal vez una parte de la deidad o el dios mismo. Sin saber a ciencia cierta qué tipo de nexo establecieron los

bien de una adecuación de la realidad en la que los mayores beneficiados serían los propios indios y los más perjudicados los hispanos.

indígenas de Xichú entre uno y otro no resulta improbable pensar en la existencia de alguna fuerte y peculiar liga entre figura y numen, entre imagen y dios.

Este tipo de situaciones son comunes en la religiosidad indígena pero no exclusivas de ella; por ejemplo, el cristianismo popular presenta algunos parangones. Tales son el caso del culto a la imagen de la “virgen de Guadalupe” donde el sayal es tomado como origen y fuente de una rica tradición de milagros; o el del “manto de Turín”, donde el lienzo es considerado divino.

No obstante, en estos casos la sacralidad del objeto proviene de su contacto con la divinidad en tanto que en el caso de Xichú pareciera advertirse la continencia de la divinidad en el objeto, es decir algo más cercano a la idolatría.

Para intentar un acercamiento a este peculiar culto a las imágenes es necesario tratar de leerlas con los ojos del indígena.

Al paso de las décadas, de los desplazamientos de población, de las hecatombes demográficas, del infortunio de las memorias, del retroceso de la idolatría es posible imaginar que los santos sustituyeran física y simbólicamente las antiguas deidades. Ello gracias a una transición insensible, del todo opuesta a la imposición del santo patrono en lugar del dios cuyos templos, cuyas efigies se habían destruido. De yuxtaposición táctica a coexistencia aceptada, de acercamiento a sustitución, la imagen cristiana sucedió en el altar el ídolo hecho añicos. No sin ciertos cambios en

la naturaleza y la transmisión de los objetos, tampoco sin ciertas 'permanencias'.⁴⁵²

Otro elemento que a primera vista pareciera inspirado en principios mágicos occidentales es la manipulación de las imágenes para obtener un beneficio o lograr una finalidad específica, es el forzar a la imagen a cumplir el deseo del que la manipula: "también azotan a las santas cruces, con velas de cera (sic) y a una figura que le llaman la santa muerte a esta le ponen un bastón en la mano diciéndole que sino le dan aquel bastón al gobernador que ha de suceder que viene a ser de esta propia cuadrilla, que la han de azotar, y la han de quemar, no queriendo que recaiga en otro individuo el bastón; un indio llamado Andrés Martínez, este es mayordomo del patrón Señor San Luis".⁴⁵³ No obstante lo anterior el principio que identifica a la imagen (objeto) con la deidad (sujeto) también parece tener un origen prehispánico.

Además de lo anterior, otro punto de es el del empleo ritual de las velas que se usaban para azotar imágenes y otras cosas. Sobre esto uno de los documentos nos dice: "empiezan a encender velas volteadas al revés, y otras teñidas de negro". Este aspecto parece originarse en una influencia de la hechicería occidental. En este pasaje se reconoce no sólo el empleo de un objeto importado de Occidente como las velas, sino el uso del color negro que para la magia occidental está asociado a las fuerzas negativas, al igual que en la magia africana. No sucede lo mismo en el México antiguo en donde el negro, aunque asociado a la

⁴⁵² Gruzinski, *La colonización...*: p. 244.

⁴⁵³ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: "Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz", "Declaración de Padre Anastacio", 2 de enero de 1797: f. 2-2v.

muerte, tiene otra connotación que aquí parece marginada.⁴⁵⁴ Es interesante notar que el principio de inversión y por lo tanto el del manipuleo de un ritual específico para obligar a las fuerzas sobrenaturales a satisfacer las necesidades o las peticiones de los hombres es un principio que se encuentra presente tanto entre cristianos como entre africanos y amerindios. Sin embargo, la acción específica de voltear de cabeza las velas parece sugerir un origen ultramarino, la técnica de la inversión para manipular la realidad a favor del que convoca el hechizo.

Un elemento extra que se presta para la reflexión es el del simbolismo asociado al material de las velas. De esta manera se piensa que las velas para el culto debían de ser de cera y no de sebo. Todas las velas usadas para fines litúrgicos deben contener una notable proporción de cera de abejas y ser blancas, excepto las de la Misa de Réquiem, que han de ser de color crudo.⁴⁵⁵ Al parecer las velas representan el cuerpo de Cristo, por lo mismo deben proceder de una sustancia derivada de un animal “virgen” como la abeja, y no de la grasa de algún otro, como es el origen del sebo. En las antiguas costumbres europeas la virgen debía llevar en cada mano un cirio encendido, se decía que lo hacían para demostrar que a semejanza de las vírgenes prudentes del Evangelio, éstas jóvenes permanecían prestas a recibir al esposo, y además que las vírgenes deseaban ser semejantes a la luz que ilumina a los hombres.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ En el México antiguo, al menos dentro de la tradición nahua, el color negro estaba asociado al norte, al pedernal y a la muerte; así como a uno de los dioses creadores, al Tezcatlipoca negro. *Vid.* Alfredo López Austin, “Los mexicas y su cosmos”, en *Dioses del México antiguo*, México, UNAM/DDF/CNCA, 1995, 198 p.: p. 21-29.

⁴⁵⁵ *Diccionario enciclopédico de la fe católica*, traducción de Padre Zuloaga y Carlos Palomar, México, Jus, 1953: p 599.

⁴⁵⁶ Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, traducción de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, 5 de., Herder, Barcelona, 1995: p. 305.

Un elemento que merece ser mencionado es el empleo de los sapos en la misa. A decir verdad el pasaje del sapo en la jicara durante la misa es un dato oscuro. La información es sesgada y breve. Sin embargo, algunas cosas pueden mencionarse. En la tradición africana el sapo es un animal ligado al agua, la tierra y la humedad, y por lo tanto simbólicamente es un ser afín al sexo femenino.⁴⁵⁷ Los sapos son considerados seres vinculados con la fertilidad y la renovación. En Mesoamérica, los sapos también están asociados a cuestiones acuáticas: son los mensajeros de la lluvia, y se les considera ayudantes y protegidos de las deidades acuáticas. Lo interesante es que según una tradición maya-quiché los sapos son considerados un dios de la lluvia, y se dice que los sapos: “rezan mejor que nosotros para obtener la lluvia”.⁴⁵⁸ Este simbolismo no parece muy distante del europeo o africano ¿Podríamos pensar que la misa en la que participó el sapo fuera alguna especie de invocación para pedir lluvias? De ser esto cierto ¿no resulta sugerente la posibilidad de vincular el uso del peyote como catalizador de las oraciones, y la del sapo como intermediario en las mismas peticiones?

A estas alturas la versión indígena del culto cristiano ha incorporado elementos de uno y otro origen, pero más allá de esta incorporación visible está la amalgama de conceptos, el traslape de ideas o principios.

De esta manera el culto a los santos que cobra tanta popularidad en el campo mexicano durante los siglos XVII y XVIII es una demostración de un proceso de aceptación sincera del cristianismo, es al mismo tiempo una cristianización de las deidades

⁴⁵⁷ *Ibidem*: p. 912. Por otro lado, Julio Caro Baroja, se refiere a los sapos como parte integrante en los aquelarres de las brujas de Zugarramurdi. Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, 12 ed., Madrid, Alianza, 1995 (El libro de Bolsillo. Sección: Humanidades, 12): p. 226.

⁴⁵⁸ *Ibidem*

prehispánicas. Ahora los santos o las imágenes sagradas se incorporan a la vida cotidiana a través de la religiosidad popular. Cofradías, hermandades, mayordomías sirven para entablar y fortalecer esos lazos de familiaridad y cercanía con las deidades ahora vistas como santos e incorporadas de nueva cuenta a los hogares. Es como si el santo fuera parte del núcleo familiar, tan cercano que hasta merece tener un padrino que se convierte en el compadre del mayordomo de la cofradía.⁴⁵⁹ A estas imágenes se les piden favores pero cuando no cumplen también se les castiga azotándolas, tal parece ser el caso del complejo religioso indígena de fines del siglo XVIII en San Luis de la Paz.

Voltear las velas negras y azotar el crucifijo con velas son aspectos que pueden estar relacionados con la manipulación de deidades. El principio mágico en ambos casos es prácticamente el mismo, y puede encontrarse entre las culturas prehispánicas de América como en las religiones occidentales europeas.⁴⁶⁰ En esta ocasión también es posible encontrar un antecedente prehispánico, pues al parecer cuando un dios no satisfacía las peticiones de los hombres, estos se atrevían a “castigar” al dios o incluso a golpearlo, a través de su representación, para que este cumpliera con su compromiso.⁴⁶¹ Se trata de una especie de contrato entre el individuo y la deidad en la que el hombre se compromete a cumplir con las ofrendas en tanto que el dios debe satisfacer las peticiones de su devoto. En caso de que alguno de los dos no cumpla, el otro tiene la facultad de penalizar al otro para que “cumpla” con su parte del trato.

⁴⁵⁹ Gruzinski, *La colonización...*: p. 244.

⁴⁶⁰ Sobre el asunto de la manipulación de deidades ver los escritos Henri Hubert y Marcel Mauss, “De la naturaleza y función del sacrificio”, y Marcel Mauss, “Ensayo sobre el Don”, en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano [Obras I]*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral, 1970 (Breve Biblioteca de Reforma): p. 143-248.

⁴⁶¹ *Florentine Codex*, lib. III, cap. II, y lib. IV, cap. IX. Vid Guilhem Olivier. “Conquistadores y misioneros frente al ‘pecado nefando’”, en *Historias 28*, México, INAH: DEH, abril-septiembre de 1992: p. 47-63: p. 53.

Existen ejemplos de maltrato a las deidades en el México antiguo. Así han quedado registrados insultos varios en contra del dios Tezcatlipoca, a quien unos penitentes molestos con su destino insultan a Tezcatlipoca de esta manera: “¡Oh, Titlacauan (otro nombre de Tezcatlipoca), tú, sodomita! ¡Tú miserable sodomita! ¡Te divertiste conmigo, te burlaste de mí!”.⁴⁶² Por otro lado, aquel dueño al que se le escapa un cautivo exclama: “¡Tú sodomita, o Titlacauan! ¡Pueda sucederte lo mismo a tí! ¡Seas maldito porque me diste un cautivo sólo para burlarte de mí!”.⁴⁶³ Los enfermos que no tienen mejoría desesperados por sentir que su plegaria ha sido ignorada reclaman de esta manera: “¡Oh, Titlacauan, o miserable sodomita! Ya tomaste placer conmigo. ¡Mátame rápido! Entonces Titlacauan curaba a algunos. No se enojaba por este insulto. Sin embargo, algunos morían por ello”.⁴⁶⁴

Dentro de este contexto las imágenes desempeñaron un papel preponderante pues fueron uno de los lenguajes privilegiados por ambos mundos, una de las vías de acceso para la comunicación de las dos realidades, aceptadas y legibles por ambas partes. “Acordes o no con las normas impuestas por la Iglesia, todas se cristalizaban en torno a una imagen. Ese punto parece esencial pues aclara de qué manera el cristianismo indígena encuentra allí a la vez la expresión de una presencia física, la materia de una reflexión y el soporte de una inversión personal masiva y de una solidaridad local”.⁴⁶⁵

Este proceso de adopción de la cultura occidental cristiana llevó a los indígenas décadas de esfuerzos por adaptarse a una cultura dominante e inclusiva. Años de construcción, de “invención” de una nueva cultura y religión. Tiempos en los que con

⁴⁶² *Florentine Codex*, lib. IV, cap. IX, p. 35. Vid Guilhem Olivier, “Conquistadores y misioneros frente al ‘pecado nefando’”, en *Historias* 28, México, INAH: DEH, abril-septiembre de 1992: p. 47-63: p. 53.

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ *Florentine Codex*, lib. III, cap. II, p. 12. Vid Olivier, *op. cit.*: p. 53.

⁴⁶⁵ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario...*: p. 243.

frecuencia eran acusados de cometer actos que a ojos de los españoles y sus ministros eran fruto de la ignorancia o de la incapacidad intelectual, cuando no de la intervención directa del demonio. Fueron épocas de ajuste y de incomprensión mutua, pero al mismo tiempo de dominación y subordinación. Época de confusión que a final de cuentas logró:

fundiendo el significante (el objeto) y el referente (la entidad divina) [...] [dar] coherencia, una unidad a elementos tan dispares como los sacerdotes españoles, los lugares de culto, las liturgias y el calendario cristiano, la tierra, la casa, la muerte, etcétera. Parecería que el cristianismo indígena se reprodujera y orientara la percepción indígena del mundo a partir de ese apoyo omnipresente o, si se prefiere, de esta aprehensión de lo divino (en el sentido lato) que es la imagen del santo. Se trata a las claras de un cristianismo indígena pues si el santo concreta una relación personalizada, ‘familiarizada’ con la potencia divina (conforme a la tradición cristiana), la matriz -o si así se prefiere la *forma del contenido*- sigue siendo indígena y parecida a lo que se sabe de los cultos prehispánicos. La falta de distancia entre el significante y el referente, la interpretación del signo y del sentido remiten a acciones propias de la consideración que las sociedades de antes de la conquista parecen haber reservado de un modo sistemático a su ‘sacralidad’ [...] el hombre-dios era a un mismo tiempo la fuerza divina y la corteza, la deidad y su caparazón; las ‘pinturas’ no representaban a los dioses, se identificaban con ellos.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ *Ibidem.*: p. 249. El subrayado es mío.

El empleo de figuras de papel es un elemento de origen prehispánico, concretamente otomí, hoy en día llamados *zidahmu*, que puede traducirse como “grandes señores venerados”⁴⁶⁷; En el texto específicamente se dice que “bailan unos muñecos”.⁴⁶⁸ El uso de estas figuras de papel junto con estimulantes como alcohol y en este caso peyote en rituales otomíes sigue empleándose incluso hoy en día en algunas comunidades otomíes. Entre los testimonios acumulados en el expediente que nos ocupa es frecuente encontrar declaraciones en las que el interrogado afirma que “le consta de vista el baile que tuvieron de los muñecos que traían estampados en un papel; que estos muñecos bailaban sólo luego que Petrona les hablaba”.⁴⁶⁹ Es claro que la idea de la animación de los objetos o de las cosas está presente entre los indios de Sierra Gorda en el siglo XVIII. Es posible que la misma idea que llevó a los indios de Xichú a asignarle un sopro divino a las esculturas de vírgenes y santos de su templo haya sido la misma que llevara a los de San Luis de la Paz a afirmar haber visto a los muñecos de papel bailando. Tal vez en ambos casos esté presente la idea del dios residente en el objeto, es decir la compenetración entre el objeto y el sujeto.

⁴⁶⁷ James W. Dow, *Santos y supervivencias*, 1 reimp., trad. de Antonieta S.M. de Hope, México, CONACULTA-INI, 1990 (Presencias): p. 104. Sobre las figuras de papel *vid* Galinier, *La mitad...*: p. 182-188.

⁴⁶⁸ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327. Caja 1244, exp. 160, 79 f.: “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz: f. 2.

⁴⁶⁹ *Ibidem*: “Declaración de María Teresa de Jesús Ramirez” f. .20v.

Hombres-dioses

La vinculación que el “hombre-dios” mantiene con la divinidad es estrecha en extremo. Estos individuos son seres que poseen alguna cualidad especial que por diversos motivos resulta del agrado de los dioses, quienes finalmente determinan la fusión entre hombre y dios. Los “hombres-dioses” tienen la capacidad de entablar un diálogo con la divinidad, y pueden 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 sólo recipiente, en un individuo; no por eso dejan de ser hombres o dioses. No es fácil definir al “hombre-dios”, sin embargo, este 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”.⁴⁷⁰ Ese “algo” es la fuerza vital del propio dios, es el fuego divino que da vitalidad al pueblo.

Mientras la fuerza divina los hace “hombres-dioses”, estos individuos tienen poderes extraordinarios: pueden ver y cambiar el futuro o el pasado, controlar los elementos, curar o matar, etcétera. 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, conocedor 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 [...]”.⁴⁷¹ 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”.⁴⁷²

Muchos “hombres-dioses” utilizaban su poder para vivir en mejores condiciones materiales que el resto de la comunidad, y no era extraño encontrar entre el pueblo “hombres-dioses” que vivían en condiciones de miseria. Aunque su destino estaba trazado desde el principio. Los “hombres-dioses” están condenados a repetir un arquetipo, no podían alterar el esquema, y era común que éste señalara la muerte por suicidio o por un acto ritual. A pesar de esto, se consideraba que el dios no moría, tan sólo se iba[...] En el mismo sentido, se puede decir que tampoco nacía sino regresaba.

Si bien estos personajes han sido identificados en la época prehispánica, también es cierto que en tiempos coloniales continuaron apareciendo.⁴⁷³ No obstante, las condiciones en las que estos “hombres-dioses” coloniales se desarrollaron fueron muy diferentes a las que enfrentaron sus antecesores prehispánicos.

Los “hombres-dioses” de los primeros años posteriores a la conquista surgieron como una respuesta casi espontánea de las inercias precoloniales, fueron personajes que aglutinaron las tensiones, frustraciones y descontentos generados en la sociedad con la dominación española; fueron ellos los que intentaron dar la primer respuesta en el plano

⁴⁷⁰ Alfredo López Austin, “Hombre-dios”. *Religión y política en el mundo náhuatl*, 2 ed., México, UNAM: IIH, 1989 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 15): p. 121.

⁴⁷¹ Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH Instituto Francés de América Latina, 1988 (Biblioteca del INAH. Serie de historia): p. 35.

⁴⁷² *Ibidem*

⁴⁷³ Sobre estos personajes ver: López Austin, “Hombre-dios”...: p. 184; Gruzinski, *El poder sin límites...*

ideológico ante el impacto de la conquista. Ellos también fueron los primeros en sufrir la represión del nuevo régimen.

Para entender el nuevo culto el referente de los indígenas era su propio pensamiento religioso, es decir su religión prehispánica. No resulta extraño encontrar un traslape entre deidades nativas y figuras cristianas. Tal es el caso del “Cristo Viejo”, figura que es una alusión directa a Cristo pero que bajo la perspectiva otomiana, y siguiendo la estructura dicotómica de su religión, se transformó en la imagen de una deidad dual. ¿Es posible que el dios patrono de los otomíes, *Cuécuex*,⁴⁷⁴ fuera redibujado en una mezcla con la figura de Cristo? ¿O tal vez el dios peyote?

Cuécuex es uno de los nombres que recibe *Otontecutli*, el “dios viejo”, el dios del fuego, y principal deidad de los otomíes.⁴⁷⁵ 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. “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*”.⁴⁷⁶ La figura de este dios se confunde entre otros con *Xiuhtecuthli*, *Huehuetéotl*, *Ocopilli*, y *Otontecuhlli*, además a partir de la época colonial se le ha asociado en su forma de *Xoxeptzin* con San José y como *Ximeotzin* con San Simeón, ambos ancianos.⁴⁷⁷ Esto nos recuerda de inmediato la imagen del “Cristo Viejo”, como la de un anciano, y no parece tan aventurado pensar en una transposición entre esta deidad y Cristo al representarse en la mentalidad otomiana como el “Cristo Viejo”.

⁴⁷⁴ Según Alfredo López Austin *Cuécuex* significa “el libidinoso”. Vid Alfredo López Austin, *Prefacio*, en Galinier. *op. cit.*: p. 9.

⁴⁷⁵ Carrasco, *op. cit.*: p. 142.

⁴⁷⁶ López Austin, *Prefacio...*: p. 9.

Esto es plausible si consideramos que ante los ojos indígenas hay muchas similitudes entre ambos númenes: Cristo está en la cruz, la que puede ser leída como el *axis mundi* y que a su vez se identifica con el árbol del *ocote* o del pino símbolo de *Ocotecutli*; por otro lado Cristo muere y resucita para ascender al cielo lo que significa que va al inframundo y regresa para retomar su lugar en el control del universo. Por su parte, el dios del fuego es considerado un eje entre el inframundo, la tierra y el cielo, es a través de él que el universo se articula. En este sentido tanto Cristo como el viejo dios del fuego (Huehuetéotl) son equivalentes, pues desempeñan el papel de sostén del mundo. En resumen, ambos dioses ocupan un lugar toral en el universo, ya que son su centro y se encuentran en sus diferentes niveles.⁴⁷⁸

A juzgar por los testimonios del proceso judicial contra los naturales de Xichú, el prestigio mágico personal y el carisma del “Cristo Viejo” eran de considerables dimensiones. Es evidente que su prestigio entre los miembros de su comunidad, especialmente las mujeres, rebasaba los límites de los simples mortales, y era plenamente aceptado y sancionado por sus seguidores.⁴⁷⁹ La base de su poder era la consideración de sus cualidades sobrenaturales, lo cual era algo plenamente aceptado dentro de la mentalidad de estos grupos otomianos y mesoamericanos en general. ¿De qué otra manera puede

⁴⁷⁷ Alfredo López Austin, “El dios enmascarado del fuego”, en *Anales de Antropología*, vol. XXII, México, UNAM: IIA, 1985: p. 251-285: p. 268-269.

⁴⁷⁸ La importancia del dios viejo o dios del fuego entre los otomíes es muy grande; de hecho, según Galinier, para los otomíes contemporáneos el significado del fuego en su interpretación del mundo es de vital importancia. *Vid.* Jacques Galinier, “El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí”, en José A. González Alcaantud y María Jesús Buxó Rey (editores), *El fuego. Mitos, ritos y realidades. Coloquio internacional. Granada, 1-3 de febrero de 1995*, Granada, España, Diputación Provincial de Granada/Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet/Anthropos, 1997 (Autores, texto y temas. Antropología: 31) p. 105-122.

⁴⁷⁹ Sobre este punto se recomienda revisar lo señalado sobre dominación carismática por Max Weber, *op. cit.*; además de las obras de Reinhard Bendix, *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979 (Biblioteca de

explicarse que el agua que entraba en contacto con su cuerpo se sacralizaba al grado de ser usada para libarse durante el ritual?⁴⁸⁰

Pensar que el “Cristo Viejo” era considerado la fuente misma de la divinidad, nos remite a la figura de aquellos individuos que se fundían con el dios entre los nahuas, y que Alfredo López Austin ha llamado “hombres-dioses”.⁴⁸¹ ¿Porqué no pensar en un “hombre-dios” otomí en la Sierra Gorda del siglo XVIII?⁴⁸²

En este punto topamos con una situación similar a las enfrentadas al momento de las consideraciones sobre la cruz y el cerro, y en especial durante el pasaje del empleo mágico de los huesos humanos. La razones son varias. La primera es el uso conocido del agua de baño dentro del complejo mundo de la hechicería colonial. Al respecto Aguirre Beltrán lo relaciona con prácticas mágico-amatorias, y nos refiere lo siguiente:

El agua de lavado del cuerpo o partes de él, especialmente de las zonas erógenas o consideradas como tales, a saber: los órganos genitales externos, las axilas, el hueco poplíteo.⁴⁸³ Tal agua de lavadura se administra oralmente, por vía respiratoria o, indirectamente, aplicándola sobre un objeto perteneciente al sujeto de atracción, sabiendo que en él permanece su

Sociología); y Charles Lindholm, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1992 (Grupo: Ciencias Sociales. Subgrupo: Política)

⁴⁸⁰ Incluso podríamos aventurar el uso del *peyote* en este tipo de brebajes pues como ya he apuntado Andrés acostumbraba consumir este alucinógeno. Además, Aguirre Beltrán refiere el uso del *peyote* en diferentes formas, entre las que se cuentan la ingestión mezclado con agua bendita o conjuntamente con baños de vapor en el *temazcal*. Por otro lado, se sabe que el consumo ritual y comunitario del *peyote* fue practicado con diferentes motivos, *vid* Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*: p. 144-146 y 152.

⁴⁸¹ López Austin, *Hombre-dios...*

⁴⁸² Gruzinski, *El poder sin límites...*, propone la existencia de “hombres-dioses” para la época colonial, entre ellos uno otomí.

⁴⁸³ El hueco poplíteo es la cavidad que se forma en la parte trasera de las rodillas.

personalidad. En ocasiones basta el uso de agua simple, aderezada con yerbas o convenientemente conjurada, para obtener el efecto deseado.⁴⁸⁴

A juzgar por el número de expedientes inquisitoriales en los que se hace referencia al baño ritual, tanto en hombres como en mujeres, pudiera pensarse en su origen extracontinental y por lo tanto poco tendría que ver con tradiciones americanas.⁴⁸⁵ Sin embargo, en los casos que nos ocupan la relación puede establecerse más bien en función del tipo de personalidad y liderazgo ejercido en sus adeptos por Francisco Andrés y Andrés Martínez. Por un lado el nombrarse y equipararse con la deidad misma, por otro la aceptación y reconocimiento social de sus cualidades mágicas como “hombres-dioses”, así como su condición de sacralidad al officiar misas les confirió un matiz especial. Por ello la condición extraordinaria de Francisco Andrés y de Andrés Martínez los acerca más a la figura del “hombre-dios” que a la del simple mortal que busca enamorar a la persona del sexo contrario por medio de artes mágicas. Los ritos de Francisco Andrés y Andrés Martínez forman parte de un culto mucho más complejo y extenso que aquellas prácticas que sólo se insertan dentro de la magia amorosa.

Esta asombrosa construcción de un discurso hormado a la realidad indígena, a veces era tolerado por los curas que preferían dejar pasar situaciones “tolerables” por inofensivas. Por ejemplo: aunque las autoridades eclesiásticas tenían conocimiento de las actividades del “Cristo Viejo” de Xichú desde la década de 1730, éste no fue perseguido sino hasta 1768. El límite se alcanzó al momento en que Francisco Andrés y Andrés Martínez se

⁴⁸⁴ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*: p. 165-166.

⁴⁸⁵ *Vid.*: AGN, *Inquisición*: vol. 314, exp. 8; vol. 339, exp. 26; vol. 335, exp. 22; vol. 356, 2a. parte, exp. 75; vol. 380, exp. 302; vol. 436, exp. 56; vol. 486, exp. 563; vol. 497, exp. 13; vol. 551, exp. 122; vol. 798, exp. 1 [*Apud.* Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*: p. 302-303].

posesionaron como deidades capaces de sacralizar el agua por el simple contacto con su cuerpo, y se convirtieron en el centro de sendos cultos en los que ellos eran los oficiantes de misas y la fuente de la sacralidad. Cuando nuestros personajes se adoptaron el papel de deidades cayeron en herejía. Como cuando se decía que a Andrés Martínez “lo cogen, y lo suben arriba del altar, y lo adoran como si fuera dios, y le piden que les haga el milagro de lo que ellos quieren, y para esto lo sacan en andas.”⁴⁸⁶ Entoces fueron reprimidos.

Es fácil percibir el paralelismo en ambos personajes, lo que confirmaría la existencia de este complejo cultural en el que los indios de la región en el siglo XVIII se identifican con la imagen de Jesucristo; el hecho de que sean precisamente manos y pies los puntos medulares en el baño ritual parece confirmarlo. Estos hombre son vistos y pensados como Jesucristo, al mismo tiempo que como el Dios Viejo del Fuego, y su cuerpo es la fuente misma de la sacralidad. De ahí que el agua que se obtiene de sus baños no es agua común y corriente, es un líquido sacralizado por el contacto con el cuerpo divino.

Para estos indígenas, la figura de Cristo estuvo asociada con la del sol. Varios de los elementos centrales del culto entre uno y otro son equiparables aún para la mentalidad de los indígenas del siglo XX. Luis Reyes García, ha señalado esta identidad y a pesar de que su desglose de elementos corresponde a grupos nahuas contemporáneos de la Sierra de Veracruz, bien podría aplicarse en parte a los indios de la Sierra Gorda del siglo XVIII.⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz: f. 2v-3.

⁴⁸⁷ Luis Reyes García, *Pasión y muerte del Cristo Sol (Carnaval y cuaresma en Ichatepec)*, Xalapa, Veracruz, México. Universidad Veracruzana: Facultad de Filosofía y Letras, 1960 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras): p. 45-51, 87-92.

INDIGENA	CRISTIANO
I. Oposición Luz vs. Tinieblas	Luz vs Tinieblas
Luz = mundo actual	Luz = Dios
Tinieblas = mundo antiguo	Tinieblas = Diablo

El mestizaje cultural entre los elementos indígenas y católicos es muy interesante, pues no se habla sólo de una superposición, es más bien una identificación de principios, es un entrelazamiento de elementos paralelos. Sobre el mismo punto López Austin aduce que:

La identificación de la vida de Cristo con el mito solar se debe, entre otras cosas a los paralelismos. Uno de ellos es la semejanza entre la concepción de Cristo y la invisible hierogamia del Cielo y de la Tierra que dio como fruto al sol. Otro paralelismo, la muerte y resurrección gloriosa de Cristo, equiparable a la inmolación, desaparición y reaparición celeste del héroe que se convierte en astro luminoso. Esto hace que en los relatos indígenas de la vida de Cristo aparezcan con mucha frecuencia y en todo el territorio de lo que fue Mesoamérica los personajes llamados 'judíos' o 'reyes', que son los dioses estelares que tratan de matar a Cristo-Sol niño o que lo matan en la cruz. No en vano uno de los pasajes más populares en la tradición indígena colonial es el de la huida a Egipto.⁴⁸⁸

2. El advenimiento del Sol marca el inicio de una nueva época (el mundo actual).	El advenimiento de Cristo marca el inicio de la gracia, de la salvación del hombre.
3. Pavor a las tinieblas. Cada 52 años o en los eclipses, si el mundo quedara en tinieblas bajarían los tzitzimimeh y destruirían al género humano.	El diablo se ocupa en ocultar la verdad de Dios y trata de sumir al hombre en las tinieblas del pecado para así poder destruir el género humano.
4. El Sol Huitzilopochtli nace de Coatlicue, concebido sin intervención del hombre.	La luz de la Verdad, Cristo nace de María, concebido sin intervención del hombre.
5. Los Centzonhuitznahua que se oponen violentamente al nacimiento de su hermano Huitzilopochtli, tratan de matarlo pero al fin son destruidos.	Los judíos se oponen a que Jesús predique el reino de los cielos, lo crucifican, pero resucita.
6. El Sol se representa en un círculo al que enmarcan rayos de luz.	El cuerpo de Cristo (Eucaristía) se expone al culto Público en un círculo al que enmarcan rayos de luz (custodia).

⁴⁸⁸ Alfredo López Austin, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, COLMICH/El Colegio Mexiquense, A. C., 1997: p. 229-254: p. 241.

La identificación de estos elementos mítico-religiosos dentro de la mentalidad indígena fue un proceso que con seguridad llevó décadas de elaboración de un discurso de asimilación entre los indios. Éste fue uno de los resultados más evidentes de los alcances y límites del proceso aculturador emprendido por los religiosos católicos. Al parecer los procesos de aculturación emprendidos por los religiosos católicos en la Nueva España, y en particular los de franciscanos y jesuitas en la zona occidental de la Sierra Gorda, fracasaron en sus intentos sistemáticos de alcanzar una reproducción idéntica de sus modelos europeos. Su labor, aunque sistemática y constante, no estuvo exenta de deficiencias humanas y materiales, lagunas conceptuales, errores de transmisión y recepción de mensajes, además de los imponderables fortuitos y provocados. La clara manifestación de este proceso queda expresada en los casos de Francisco Andrés “El Cristo Viejo”, y de Andrés Martínez y sus seguidores, expresiones ambas de cultos a deidades indo-cristianas.

La parte femenina

Los testigos relataron una serie de incidentes de los que se desprende que desde hacía años un grupo de indios, entre los que se encontraban Felipe González y Francisco Andrés, protagonizaban una serie de hostilidades contra los vecinos hispanos, en particular si éstos eran prósperos.⁴⁸⁹ También que existía una especial antipatía para con los religiosos y curas que asistían en el templo, ya que con frecuencia eran objeto de ataques, insultos y hostigamiento.⁴⁹⁰ Resulta interesante constatar que en esos acontecimientos las mujeres desempeñaban un importante papel, pues eran quienes iniciaban los actos hostiles.⁴⁹¹ Casos especialmente graves fueron el incendio de la casa del padre Miguel de los Ángeles,⁴⁹² o los tumultos que enfrentó el cura Diana cuando intentó implementar la nueva tarifa de aranceles,⁴⁹³ emprender reformas materiales en el templo o trató de substituir la imagen de la virgen de la Soledad.⁴⁹⁴

Es innegable la fuerte presencia de la sexualidad en derredor de toda la ritualidad vinculada al “Cristo Viejo”, en especial en el asunto de los baños y la libación de sus adeptas. Aquí parecen pertinentes algunas consideraciones sobre el papel de la sexualidad entre los pueblos otomianos. Es sabido que entre los pueblos mesoamericanos a los otomíes se les conferían importantes dotes sexuales, tanto así, que Sahagún refiere sobre ellos:

⁴⁸⁹ Tal fue el caso de don Joaquín de Rivera, comerciante a quien obligaron a abandonar el pueblo; AGN: *Criminal*, vol. 305, exp. 27: fs. 80v, 83r, 86v, 101v.

⁴⁹⁰ *Ibidem*: fs. 77r-103r.

⁴⁹¹ *Ibidem*: fs. 77v, 97v.

⁴⁹² *Ibidem*: fs. 83v, 85r, 88r, 92v, 94v, 102r.

⁴⁹³ *Ibidem*: fs. 83v, 89v, 95r, 97v, 99v.

⁴⁹⁴ *Ibidem*: fs. 83v, 88v, 97v.

Y según dicen, si cuando dormía el hombre con la mujer no tenía cuenta con ella diez veces, descontentábase la mujer, y apartábase el uno del otro: y si la mujer era flaca para sufrir hasta ocho o diez veces, también se descontentaban de ella y la dejaban en breve.⁴⁹⁵

Esta visión sobre los otomianos era un reconocimiento explícito a una asociación emblemática del nahua sobre el otomí. Los otomianos se autoconfieren el mismo carácter, su “misión es la de erotizar el mundo. En un cosmos dividido como cuerpo humano, ellos pertenecen a la mitad inferior [...] Pertenecen a esa mitad inferior del cosmos -del cuerpo- en la que se recicla la energía decrepita, vieja, podrida, por medio del gozo carnal, del fuego del coito”.⁴⁹⁶

Este principio básico entre los otomíes se manifiesta en todos los rasgos de su cultura y su religión, al parecer todo está permeado por este principio masculino/femenino, y en el caso de las ceremonias del “Cristo Viejo” esto resulta muy claro: un grupo de mujeres que siguen a un hombre.

Por otro lado, el agua es un elemento de gran importancia dentro del código simbólico otomiano: tan sólo hace falta recordar su asociación con el culto a los cerros para valorar su trascendencia. Pero ¿qué significado explícito posee el agua?

El nombre del agua es *tehe*, que se presenta a veces en su forma contraída *the*. Es la envoltura, la ropa, (*he*) de la vida, de la existencia (*te*). Esta definición hace recordar que el mundo está rodeado por un elemento

⁴⁹⁵ Sahagún, *op. cit.*: lib. X, cap. XXIX, p. 604-605.

acuático, “el agua grande” (*tâthe*) o el “agua sagrada” (*kâthe*), a semejanza del líquido amniótico que envuelve al feto. El agua es, en lo fundamental, un principio femenino: es la madre (*sinana*), la fuente de la vida, elemento indispensable de la existencia, y objeto de deseo.⁴⁹⁷

El empleo ritual del agua estaba difundido en la ritualidad otomiana, que la ocupaba para ceremonias de todo genero, así como en rituales terapéuticos. Al agua se le conceden importantes dotes purificadoras y lustrales.⁴⁹⁸ En este mismo sentido hay que mencionar que el agua está indisolublemente ligada al baño; baño ritual que está impregnado de elementos mágicos y simbólicos, principios que con seguridad rigieron los baños del “Cristo Viejo”. Hoy en día la significación oculta (sagrada) del baño en el temazcal entre los otomíes ha sido descrita así por Galinier:

“lava el cuerpo y el alma a la vez”, ya que la disolución de la impureza corporal va a la par de la revitalización del aliento (“el aire” o *ntâhi*), representación frágil del alma humana. Saliendo una noche del baño, un anciano me susurró maliciosamente al oído: *pi sa ma khâi, ti nu mâho ra neki* (mi cuerpo se ha refrescado, puedo ver la luz) [...] el temazcal se encuentra naturalmente relacionado con diversas ceremonias de carácter religioso, en particular con las “promesas”, peregrinaciones regionales o nacionales [...] u otras más discretas, efectuadas en los santuarios otomíes de

⁴⁹⁶ López Austin, “Prefacio...”: p. 8-9. También ver Soustelle, *op. cit.* y Carrasco, *Los otomíes...*; y para el caso de los pames Chemin, *Los pames septentrionales...*

⁴⁹⁷ Galinier, *La mitad...*: p. 581.

⁴⁹⁸ *Ibidem*: p. 582.

los cerros, pero el baño interviene sobre todo en numerosos actos terapéuticos dictados por los chamanes.⁴⁹⁹

En síntesis el baño sirve para “iluminar” al que se somete a él, es una purificación de cuerpo y alma.

Por otro lado, el destacado papel que desempeñaron las mujeres, primero como las iniciadoras de conflictos, y luego como las principales seguidoras del “Cristo Viejo”, nos lleva a pensar en ese marcado acento en la sexualidad presente entre los otomíes que Jacques Galinier ha estudiado.⁵⁰⁰

Tal vez la participación femenina en las misas indígenas fuera el elemento clave para lograr el equilibrio del ritual, que de esta forma complementaría la presencia varonil del “Cristo Viejo”; otra posibilidad sería ver el caso en términos de un ritual de fertilidad donde el “Cristo Viejo” es el elemento masculino que fecunda al femenino a través de su ingestión en forma de agua. No hay que olvidar que en 1734 Francisco Andrés fue acusado de consumir peyote en su forma de “Rosa María”, que según Aguirre Beltrán es el nombre sincrético de signo femenino de esta planta, en contraposición a los masculinos de San Nicolás, San Antonio o Señor don Pedro.⁵⁰¹ Todo esto parece coincidir en el enfoque dicotómico del universo otomí.

Los diferentes momentos en la evolución de la religiosidad otomí en el Xichú de Indios de los siglos XVII y XVIII, denotan influencias de diversa procedencia que fueron encontrando acomodo en una sociedad muy receptiva y en formación. Esta sociedad, de origen pluricultural, tuvo que aprender a ser flexible y tolerante ante “el otro”. Esto propició

⁴⁹⁹ *Ibidem*: p. 151-152. El subrayado es mío.

⁵⁰⁰ *Ibidem*: p. 635-662.

a la larga el desarrollo de ciertos patrones de comportamiento que respondían a las necesidades de la mayoritaria población nativa. La cual, además, se encontraba a la búsqueda de su identidad.

Las influencias mágicas europeas, africanas y nativas arrojan resultados muy curiosos, en los que se inmiscuyen las pasiones humanas, y en el que resalta la presencia de la mujer como el medio transmisor de un conocimiento milenario en el manejo de yerbas, plantas y brebajes:

también entierran a las santas cruces debajo de tierra con cabezas de perro, y huesos de muerto, y les encienden velas para que hagan el milagro de que se mueran los enfermos que ellos tienen en cama, y les dan leche con sapo cocido a beber o una yerba que le llaman congora o la cavalonga para que mueran aquellos miserables con quien ellos tienen rencor, los sujetos que lo hacen son los que siguen, en primer lugar los capitanes.⁵⁰²

Son estas mujeres que encuentran en el ámbito doméstico su principal medio de transmisión de saberes, y en donde los conflictos cotidianos se resuelven con "recetas" producto de saberes ancestrales: "es verdad que tuvo mala versación con Jacinto Baltierra por el espacio de un año, pero no esta torpeza le ha hecho cometer el haberles dado a beber yerbas, ni cosas nocivas a la salud a la mujer de Baltierra, ni tampoco al marido de la que declara, ni tampoco es reo en las supersticiones de las cabezas de animales enterrados con

⁵⁰¹ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*: p. 141-144.

⁵⁰² AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: "Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz: f. 3.

huesos de muerto de cristiano, y con la cruz, que esto último lo hizo Micaela, india de este pueblo”.⁵⁰³

Estas circunstancias nos remiten al incidente en que Ana y Beatriz Jaramillo fueron acusadas de hacer hechicerías con huesos humanos en 1618, es decir 150 años antes de los incidentes aquí referidos.⁵⁰⁴ De nuevo los paralelismos resultan impresionantes, y obligan a pensar que el complejo religioso indígena de fines del siglo XVIII en San Luis de la Paz era una especie de recapitulación de la religiosidad indígena que se había venido gestando en la Sierra Gorda Occidental a lo largo de los dos siglos anteriores.

Por último hay que señalar el caso de una india que ocupó un importante lugar en la ritualidad herética de San Luis de la Paz: “está una india que no se sabe como se llama pero es hija de una Antonia Palencia nuera de Anastacio Alexos y con esta hacen lo mismo, [que con Andrés Martínez] la suben en los altares de las capillas, y la adoran y le piden lo mismo que al otro.”⁵⁰⁵ Lo femenino era tan importante que hasta la presencia del hombre-dios necesitaba un equilibrio, el cual se dio con la presencia de una “mujer.diosa”.

⁵⁰³ *Ibidem*: “Declaración preparatoria de María de Jesús, rea presa. San Luis de la Paz, a 9 de octubre de 1797. f. 49v.

⁵⁰⁴ AGN, *Inquisición*, año de 1618, vol. 317, exp. 43: “Carta de fray Juan de Heredia, franciscano, guardián de Xichú, avisando que Ana y Beatriz Jaramillo hijas de Juan Jaramillo desentierran muertos y se roban sus huesos para usarlos en hechicerías.”

⁵⁰⁵ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz: f. 2v-3.

El espacio sagrado

Uno de los aspectos más interesantes en el ceremonial de Andrés Martínez y su séquito, y que por otro lado no se reconoce en el caso del Cristo Viejo, es el manejo del espacio físico. Es posible reconocer un itinerario sagrado en la ruta de las procesiones con el hombre-dios a cuestras.⁵⁰⁶ Este camino dista mucho de ser obra de la casualidad:

y lo llevan hasta en donde tienen una sinagoga que ellos le dicen el Calvario, y de allí lo pasan hasta el camposanto, y vienen a acabar a la capilla de Nuestra Señora de la Soledad, en donde también es mayordomo su padre de este dicho [Andrés Martínez] que lo es Gregorio Martínez, estos salen de la propia capilla del Señor San Luis, y vienen a acabar adonde llevamos dicho que es a la de Nuestra Señora de la Soledad; también está una india que no se sabe como se llama pero es hija de una Antonia Palencia nuera de Anastacio Alexos y con esta hacen lo mismo, la suben en los altares de las capillas, y la adoran y le piden lo mismo que al otro.⁵⁰⁷

Vayamos por partes. El primer punto después de haber elevado al altar al hombre-dios es el de sacarlo de su sede, la capilla del Calvario, para luego llevarlo al camposanto. Si el indio Andrés Martínez es la encarnación de Jesucristo, entonces lo que sucede es que sale del lugar en el que fue crucificado, "El Calvario", de ahí que antes de emprender el

⁵⁰⁶ En el México prehispánico también existieron peregrinaciones sagradas. Las rutas pasaban por las moradas de los dioses: los *calpulli*, los caminos, las encrucijadas de caminos, los ríos, lagunas y lagos, fuentes y manantiales, montes y cuevas. Vid Carlos Martínez Marín, "Santuarios y Peregrinaciones en el México prehispánico", en *Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, Sociedad Mexicana de Antropología: p. 161-177.

camino se laven manos y pies, como si acabase de ser descendido de la cruz. Sin embargo, existe otro punto de interés en esta parte, la capilla del Calvario se encontraba situada en lo alto de un cerro.⁵⁰⁸ Al parecer de nueva cuenta los cerros tienen una importante participación en la ritualidad de los indios de la región, ¿será que por tratarse del cerro es justamente el punto donde comienza la procesión?

El siguiente punto en la procesión es el camposanto, pues Jesús al descender de la cruz viajó al mundo de los muertos y se mantuvo ahí durante tres días para luego resucitar y ascender al cielo. El siguiente alto es la capilla de Nuestra Señora de la Soledad, al parecer una virgen muy popular en la región,⁵⁰⁹ y que tal vez representara el breve retorno de Cristo al mundo terrenal en su camino al mundo celestial. También pareciera factible que esta capilla de Nuestra Señora de la Soledad fuera el punto de encuentro entre los contrarios, el punto de equilibrio entre el principio masculino y el femenino. Esto resulta plausible al considerar la existencia de una joven mujer que es adorada por diosa y que también termina su propia procesión sagrada -aunque no nos quede claro cual es el itinerario de esta- en la misma capilla de Nuestra Señora de la Soledad.

A partir de estas consideraciones ¿podríamos atrevernos a especular en relación con la existencia de una religiosidad que funciona a partir del equilibrio de géneros?[...] no olvidemos la importante participación de la figura femenina tanto en el caso del “Cristo Viejo” y de Xichú en general, como en este de San Luis de la Paz. ¿Nuestra Señora de la Soledad representa el equilibrio del principio masculino-femenino, como la madre que

⁵⁰⁸ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz: f. 2v-3.

⁵⁰⁹ *Ibidem*: f. 7V-8 “Declaración del indio principal José Ignacio Ramírez”, 2 de enero de 1767.

⁵¹⁰ Basta recordar la importante participación que la imagen de Nuestra Señora de la Soledad, jugó entre los cofrades del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios.

carga en su vientre al niño? Si consideramos la posible liga del peyote, la música y el llanto como una invocación a la lluvia, ¿no estaremos ante una versión muy peculiar de una serie de ritos en torno de la fertilidad?

No hay que dejar de lado otra posible veta en la explicación especulativa de este fenómeno religioso. Se trata de la vinculación que puede existir entre la figura de Cristo y la del dios viejo del fuego resaltando la liga entre la figura de esta deidad y la de Cristo. Si los paralelismos entre ambos casos son tan notables, ¿podríamos encontrarlos en este caso de San Luis de la Paz? Al parecer la respuesta es afirmativa. En el caso del "Cristo Viejo" se señaló la semejanza entre el dios viejo del fuego como eje del universo, como "*Axis Mundi*", y Cristo como otro tanto, pues si bien el dios viejo constituye el eje en torno del cual los diferentes niveles del universo se pueden comunicar, Cristo hace lo mismo pues luego de vivir en la tierra muere como hombre y visita los inframundos, el mundo de los muertos, luego regresa al mundo humano y finalmente se eleva al plano celestial; es pues también un eje del universo. ¿Acaso el camino emprendido por Andrés Martínez no representa este tránsito entre planos universales? ¿Acaso, al igual que el "Cristo Viejo", no puede cumplir la función tanto de Cristo como del dios viejo de fuego?

Una tercera posibilidad de interpretación, no excluyente de las anteriores por necesidad, se abre en este punto. ¿No podría tratarse de una peregrinación de ofrecimiento a los dioses de las regiones del universo? ¿O tal vez fuera un ritual de homenaje a las deidades del agua, los cerros y la tierra? E incluso ¿podría ser una procesión en torno de los límites del *altepetl*, del mundo propio *versus* el mundo ajeno?

REFLEXIONES FINALES

Entrado el siglo XVI y durante parte del siglo XVII, el mundo indígena mesoamericano se sumergió en una terrible crisis demográfica que junto con la imposición de instituciones como la encomienda y el repartimiento, la destrucción de sus ciudades y templos, la proscripción de su antigua religión y la implantación del cristianismo propiciaron una situación de *anomia* social. En el centro del país las generaciones indígenas de la conquista y sus inmediatas sucesoras tuvieron que hacer frente al desmoronamiento de su mundo. Para sobrevivir en un medio cultural hostil a sus tradiciones y esquemas mentales, se vieron obligados a construir y articular una cultura alterna que se esforzaba para interpretar el mundo occidental que de pronto invadía todos los rincones de su existencia.

En regiones periféricas o marginales, como la Sierra Gorda, se vivió un proceso similar aunque en fechas más tardías. En ambos casos el resultado tuvo similitudes y diferencias importantes. La destrucción del mundo prehispánico y la posterior construcción de la realidad colonial a partir de los referentes nativos y ultramarinos derivaron en la construcción de sociedades mestizas con una amplia gama de variantes regionales. En el caso de zonas marginales el control ejercido por las autoridades coloniales fue más bien precario, en tanto que en las zonas centrales fue a la inversa. En ambos casos el proceso de aculturación estuvo presente a pesar de que la intensidad con la que se presentó fue de diverso grado.

Luego de la crisis inicial comenzó una época de construcción de la nueva sociedad. Tanto españoles como indígenas y otros grupos participaron en la elaboración de una nueva cultura. Esta época fue de especial importancia para la edificación de una interpretación indígena de lo “occidental”. Fue un periodo en el que las tradiciones prehispánicas se refugiaban en las cuevas, en los cerros y en la noche, era un tiempo en el que el mundo indígena oscilaba entre el rostro cristiano y sumiso de los días y las ciudades, y el rostro pagano y rebelde de las noches y de las zonas marginales. Fue en esta etapa en la que los “hombres-dioses” empezaron a dejar de ser Huitzilopochtli o Quetzalcóatl, para tornar sus simpatías hacia San Alfonso, San Cristóbal, y a la larga pasaron a ser dioses indocristianos como “El Cristo Viejo”.

Muchos fueron los momentos en los que la aparente “*pax novohispanica*” entró en crisis y derivó en estallidos de violencia de múltiples grados. Las causas de estas alteraciones a la “estabilidad” colonial fueron muchas. Hubo también una gran cantidad de variantes regionales y temporales, en especial en la a menudo tensa relación entre indios y españoles. La mención de este asunto busca hacer patente la consideración de estos complejos factores. A partir de la base de que en los movimientos de rebelión 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 liderazgo que las comanda, es que comentaré algunos puntos de relevancia sobre la dominación y el liderazgo carismáticos y su relación con los pueblos indígenas de la Nueva España.

En las sociedades indígenas mesoamericanas prehispánicas, la organización social permitía pocas libertades a los individuos. En realidad la mayor parte de los miembros de estas sociedades estaban supeditados a las disposiciones de las instituciones tanto de

gobierno como religiosas. Entre los pueblos indígenas es fácil encontrar responsabilidades, deudas, decisiones y problemas compartidos. La comunidad es central para la vida indígena y, por lo mismo, uno de sus puntos clave. La vida comunal se manifiesta en todos los campos de la vida indígena. En el ámbito político es común que las decisiones sean tomadas no por un individuo sino por un conjunto de ancianos, las resoluciones importantes y de trascendencia para la comunidad son tomadas por un grupo que se reúne para ese fin. Estos sectores también están normados o limitados por una serie de reglas o leyes, y en muchos casos por la tradición comunitaria: tal puede ser el caso de las familias de notables que controlaban los cabildos de los pueblos de Xichú de Indios (los González) y de San Luis de la Paz (los Martínez).

Aun es poco lo que sabemos sobre la organización política y social de los pueblos chichimecas que habitaron la Sierra Gorda, lo que contrasta con el nivel de conocimientos sobre los pueblos otomianos de la región (pames y otomíes). De éstos sabemos que compartieron algunas de las características que identificaron a los nativos de Mesoamérica: una sociedad clánica y estamental, un régimen de señoríos, y patrones de asentamiento disperso o agrupado dependiendo de la accesibilidad de obtención de agua.

A pesar del fuerte peso que la tradición institucional impuso al individuo en este tipo de sociedades, existieron miembros que por alguna razón se alejaron o separaron de estos parámetros comunitarios y por lo mismo fueron considerados “excepcionales”. Estos personajes a menudo poseían un “don” o característica especial, conocían la forma de curar, podían ver el futuro o el pasado, tenían control sobre las fuerzas naturales, etcétera. Eran seres que por alguna causa poseían dones que los alejaban de la norma. Esta diferencia, benéfica o dañina, les ganó un lugar de respeto en la sociedad, ya que contaban con la

admiración o el temor de los demás miembros de su comunidad.

Sabemos que entre los mexicas los personajes con este tipo de cualidades eran susceptibles de aglutinar los descontentos y frustraciones de los sectores más desfavorecidos, y con ello el paso para convertirse en líderes subversivos y voceros de las demandas sociales estaba muy cerca. Los gobernantes mexicas percibieron la importancia de esto y pronto buscaron la forma de capitalizar esta fuerza a través de su institucionalización. Curanderos, hechiceros, brujos, sacerdotes y chamanes se movían cerca de las esferas de lo sobrenatural y lo divino, su constante contacto con estas fuerzas superiores los hizo propensos a contagiarse de ellas. Su “prestigio mágico personal” se acrecentó a medida que su fuerza mágica incrementó su prestigio social. Algunos llegaron incluso a ser posesos por esas fuerzas superiores y confundieron su personalidad con aquella fuerza divina, dieron así el paso de lo humano a lo sobrenatural.

En los casos en los que un miembro de la sociedad rebasaba los límites establecidos para un individuo común y corriente, era cuando los demás miembros de su sociedad lo reconocían como una entidad sobrenatural y por ende superior. Era entonces cuando estos individuos alcanzaban la deferencia social ya fuese por el respeto o bien por el temor que infundían a los demás. Cuando esta situación era aceptada por el grupo, las reglas para los seres comunes quedaban atrás, pero otras, las de las divinidades, se hacían presentes. En ocasiones algunos de estos personajes se transformaban en una fuente de poder por sí mismos, y por lo tanto rebasaban el ámbito de lo humano. De esta forma, la vida comunal era extralimitada y superada, entonces el individuo alcanzaba el estatus de liderazgo y su fuerte individualidad pasaba a ser uno de los ejes de la comunidad; es decir, se convertía en un elemento de cohesión social e incluso étnica. Llegaban a ser considerados una especie de

símbolo o emblema para el grupo que los acogía, tal fue el caso de Francisco Andrés "El Cristo Viejo", y de Andrés Martínez en la Sierra Gorda del siglo XVIII.

Esta forma de liderazgo era una de las más fuertes formas de dominación carismática que este tipo de personajes podían ejercer sobre sus respectivas sociedades. Este conjunto de factores están vinculados con la idea del complejo mesiánico, el cual sin ser exactamente igual si reúne una serie de condiciones comunes a los dos casos.

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 aparición del Mesías. Es decir, para la realización de la idea de pasar a ser el pueblo dominante es necesaria la existencia del Mesías, quien sería el vehículo para la materialización del cambio. Este principio está fuertemente vinculado con el milenarismo, es decir, a la idea del fin de una época de injusticias que cederá ante el advenimiento de una era de justicia para los oprimidos.

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 tan grave que rebasaría los límites social, económico y político. Algo en lo que ya no existe ningún tipo de orden, inclusive a nivel de lo cotidiano. Este caos podría plantear las condiciones necesarias para el nacimiento de una idea social sobre la aparición de un Mesías, quien representaría la solución a los problemas del caos social y acabaría con la *anomia*.

Entre los pueblos mesoamericanos prehispánicos la idea del Mesías -entendida en los mismos términos en los que apareció entre los pueblos occidentales- estaba ausente. No obstante, existieron ciertos individuos cuyas cualidades los acercaban al modelo judío. Para

los indígenas mesoamericanos el origen del poder parece remontarse a un inmemorial arquetipo. Según este principio, el poder, en todas sus manifestaciones, es emanado por los dioses, y por lo mismo, los hombres pueden detentar el poder sólo porque algún dios así lo ha decidido. Estas complejas creencias han sido motivo de atención de diversos investigadores entre quienes destaca Alfredo López Austin, quien ha llamado “hombres-dioses” a los receptores de ese poder divino.

Las añejas tradiciones mesoamericanas se desprenden de complejos modelos del pensamiento mítico de los pueblos prehispánicos. Aún después del impacto de la conquista española y la imposición de nuevos esquemas mentales y religiosos, el pensamiento mítico prehispánico continuó vivo y transformándose a un ritmo mucho más lento que el de las estructuras económicas, políticas o sociales. Las diferencias en los tiempos y ciclos de evolución de las diferentes estructuras debió ser parte importante en los procesos de mestizaje religioso de los grupos indígenas. De ello se desprende, en parte, la identificación entre deidades indígenas y la imagen de Cristo, de la virgen o de un buen número de santos. Este principio fue la base en la que descansó parte del proceso que dio origen a los casos del “Cristo Viejo” de Xichú y de Andrés Martínez de San Luis de la Paz.

No se trató de un sociedad homogénea; el resultado fueron múltiples sociedades con rostros blancos o morenos. En unos casos la tradición española fue avasalladora, en otros las culturas indígenas mantuvieron una presencia irrevocable. Fue durante estas décadas cuando el mundo indígena se fue reconstruyendo a partir de los elementos que los propios conquistadores les proporcionaron: fue el nacimiento de los sincretismos. Se trató de un proceso a través del que los indios poco a poco se adueñaron de la cultura del conquistador, se apropiaron de su religión y tomaron las riendas de lo sobrenatural; el cristianismo se

tornó indígena ante la incomprensión y a menudo la impotencia de la iglesia. Fue entonces cuando el espejo indígena reflejó a su manera las enseñanzas de los frailes que se aventuraron a penetrar en zonas tan alejadas y marginales como la Sierra Gorda.

En el siglo XVIII la recuperación demográfica se hizo evidente, y junto con ella las nuevas expresiones de las sociedades indígenas poseedoras de una mentalidad y una religiosidad cada vez más independiente de la autoridad colonial: era la búsqueda de una mayor autonomía nativa con respecto a sus dominadores. En esta época, las sociedades indígenas estaban demasiado lejos temporal e ideológicamente de su pasado prehispánico como para fundamentar su religiosidad en supervivencias precoloniales. Para este momento, los más de doscientos años de aculturación cristiana se mostraban con fuerza en la ritualidad de las ciudades y de los pueblos, tanto al interior de las casas como en la iglesia, en las cofradías y hermandades como en las fiestas de Semana Santa. El cristianismo practicado por los indios del siglo XVIII se alejaba de la ortodoxia deseada por sus evangelizadores. Era un cristianismo en el que el culto público -la adoración de Cristo, la Virgen, los santos, etcétera- guardaba la apariencia de "normal" u ortodoxo, pero en lo privado mantenía significados que, en principio, sólo eran legibles para la mentalidad indígena.

Los "cristianismos indígenas" a menudo se relacionaban con comportamientos y actitudes propios de los movimientos de resistencia indígena ante la dominación colonial. Dichas manifestaciones iban desde el engaño -fingirse enfermos, asistir a una capilla o iglesia donde el mandón indio les otorgara el certificado de asistencia a misa mediante una dádiva- hasta el motín y la rebelión, pasando por la huida a otro pueblo o al cerro. Actitudes que a fuerza de constancia terminaban consolidando las identidades étnicas y afianzando las

jerarquías al interior de las sociedades indígenas coloniales.

Los “cristianismos indígenas” del siglo XVIII, como el del occidente de Sierra Gorda, tenían en la organización de cofradías y hermandades un campo adecuado para su desarrollo, ya que con frecuencia eran espacios en los que las autoridades eclesiásticas poco intervenían debido a la oposición indígena. Eran el medio ideal para mantener una organización comunitaria en la que no sólo elegían sus propias autoridades sino que contaban con recursos materiales -tierras, ganado, bienes diversos, dinero, etcétera- que les proporcionaban autonomía. Además, las cofradías y hermandades se vinculaban con los “santos patronos” de un barrio o un pueblo, lo que significaba el prestigio para este lugar y por supuesto para los miembros de la organización.

Las hermandades y cofradías fueron también un importante vehículo para la conformación de la identidad étnica de cada sitio, pues empezaron a reconocerse como organizaciones indígenas en las cuales los españoles y/o los curas no intervenían; en algunos casos estas asociaciones pías incluso llegaron a competir con sus semejantes españolas, criollas y mestizas.

Estas situaciones contribuyeron a que las sociedades indígenas del siglo XVIII concibieran un mundo en el que las estructuras religiosas y políticas impuestas por la corona española se respetaran a pesar de que muchos indios prefirieran verlas en forma invertida. No era el cuestionamiento de la estructura colonial sino de la posición que los indios ocupaban dentro de esta jerarquía. Era una manera en que la mentalidad indígena intentaba compensar las desigualdades.

Este complejo marco de referencia fue el contexto en el que los nuevos “hombres-dioses” -ahora cristianos- emprendieron su camino como líderes espirituales, y no pocas

veces políticos y militares. Fueron ellos los que de nueva cuenta se convirtieron en el aglutinante adecuado que recogía las inconformidades y los descontentos sociales. Como antaño, eran quienes poseían el prestigio mágico personal para conducir a la sociedad y encabezar sus movimientos: eran otro de los centros y emblemas de cohesión e identidad étnica.

En la época prehispánica estos hombres fueron institucionalizados por las jerarquías políticas, y cuando surgía uno fuera de los rediles gubernamentales era captado o reprimido. En el caso de los “hombres-dioses cristianos” el Imperio Español de los Habsburgo fue represor en las regiones en las que mantenía un fuerte control, y tolerante en las zonas en las que sus recursos de dominio eran limitados. Aunque durante el periodo borbónico el impulso ordenador estatal sólo daba una alternativa: la represión.

En el siglo XVIII, la labor evangelizadora de franciscanos, agustinos, dominicos y jesuitas en la Sierra Gorda era evidente. Fueron ellos quienes hicieron posible la pacificación y el poblamiento de la región; franciscanos y jesuitas fueron quienes cargaron con la ardua tarea de la evangelización del occidente de Sierra Gorda. Es interesante percatarse de que aun con procedimientos diferentes, a mediados del siglo XVIII la labor evangelizadora de ambas órdenes motivó respuestas asombrosamente semejantes: un par de movimientos heréticos casi idénticos en Xichú de Indios (parroquia exfranciscana) y San Luis de la Paz (parroquia exjesuita). Es en este sentido que el oeste de la Sierra Gorda se diferencia de otras porciones de la región donde quienes llevaron el cristianismo fueron agustinos, dominicos y franciscanos (pero de los colegios de propaganda fide).

En el caso de la religiosidad de los indígenas de la Sierra Gorda occidental del siglo XVIII nos encontramos ante unos indios que son el resultado de un largo proceso

aculturador que para mediados del siglo XVIII estaba cumpliendo doscientos años de iniciado. Durante ese tiempo, y aún desde antes, la región referida se había caracterizado por su carácter de frontera cultural, era una zona en la que la presencia de diferentes tradiciones culturales se acrisolaban, y en la que -a partir de sus condiciones de marginalidad- crecían con relativa autonomía.

La peculiar versión de cristianismo que se desarrolló entre los naturales del oeste de la Sierra Gorda en la segunda mitad del siglo XVIII fue el resultado de la participación de españoles, negros, e indígenas mesoamericanos y aridoamericanos. Fue la compleja construcción de un discurso religioso que se esforzaba por hacer legible una realidad adversa ante los ojos de los vecinos indígenas de la comarca. Sin embargo, vista desde una perspectiva de conjunto, la religiosidad serragordana que aquí se ha estudiado la hacen parecer especial y común al mismo tiempo. Única en el sentido de la especificidad del rito: los lavatorios, las misas indígenas, la participación de las mujeres, etcétera. Pero común en el sentido de una religiosidad como elemento de cohesión e identidad étnica ante la imposición del grupo dominante, común en tanto los hombres seguían posesionándose como dioses que ahora tomaban un rostro cristiano, común en la medida en que el lenguaje común de la cohesión y de la rebeldía era la versión indígena del cristianismo español.

En este sentido es en el que el cristianismo de los habitantes del occidente de la Sierra Gorda constituye un buen ejemplo de los procesos de occidentalización que vivieron los pueblos amerindios de la Nueva España. Los casos estudiados pueden ser un buen referente para la reflexión en torno de los procesos de "colonización" de los indígenas novohispanos, en especial de zonas fronterizas y marginales, pero en realidad de toda la población indígena de la Nueva España. En ese sentido me parece que este trabajo pueda ser visto

como una meta, ya que dilucida el proceso de aculturación religiosa entre los indios de una región, y al mismo tiempo es motivo de reflexión en la búsqueda de un camino más amplio: el de la construcción de la religiosidad indígena en México.

FUENTES DE INFORMACIÓN

Primarias

A) Documentales

1. Archivo General de la Nación, México

Ramos:

Archivo Histórico de Hacienda

Alcaldes Mayores

Bienes Nacionales

Clero regular y secular

Criminal

General de parte

Historia

Indios

Inquisición

Jesuitas

Mercedes

Misiones

Tierras

Provincias Internas

Reales Cédulas

2. Archivo histórico de la parroquia de San Juan Bautista, en Victoria, Guanajuato, México

3. Archivo Casa de Morelos, Morelia, Michoacán, México

Diocesano, Justicia, Inquisición, 0327, Caja 1244, exp. 160, 79 f.: "Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz"

4. Archivo del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, México

Fondo de origen, manuscritos, vol. 1031.

5. Archivo Histórico de la Cámara de Diputados del Estado de Guanajuato, Guanajuato, México

B) Crónicas y fuentes primarias publicadas

- Acuña, René (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, vol. 9, México, UNAM: IIA, 1987 (Etnohistoria. Serie Antropológica: 74)
- Alegre, Francisco Javier, *Memorias para la historia de la provincia que tuvo la Compañía de Jesús en Nueva España*, México, 1940.
- , *Historia de la Compañía de Jesús*, 3 vol., Roma, Institutun Historicum S.J., 1956.
- Beaumont, Pablo, *Crónica de la provincia de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, 3 v., México, AGN, 1932.
- Casas, Gonzalo de las, *La guerra de los chichimecas*, México, Vargas Rea, 1944.
- Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 vol., edición, estudio, apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, México, UNAM: IIH, 1993 (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 6).
- Espinosa, Isidro Felix de, *Crónica de la Provincia Franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, 2 ed., apuntamientos bio-bibliográficos de Nicolás León, prólogo y notas de José Ignacio Dávila Garibi, México, Santiago, 1945.
- “Información de los méritos y servicios prestados por don Fernando de Tapia, en la conquista y fundación de Querétaro y probanza del cacicazgo de don Diego de Tapia”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, AGN, tomo v, enero-febrero de 1934, núm. 1: p. 34-61.
- Labra, Gerónimo, “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, UAQ, 1984 (Temas de Investigación: 4)
- y Bartolomé de Labra, “Inscripción del ámbito y parajes que componen la Sierra Gorda y habitación de los jonaces”, 9 de julio de 1740, Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas, EU.
- El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI*, prolog. de Francisco González de Cossío, México, AGN, 1952.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vol., México, Chavez Hayhoe, 1945.
- Montes de Oca, Pedro, *Relación de Tiripitio*, en René Acuña (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, vol. 9, México, UNAM: IIA, 1987 (Etnohistoria. Serie Antropológica: 74)
- Oroz, Pedro, Gerónimo de Mendieta y Francisco Suarez, *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman La Nueva España. Hecha el año de 1585*, edición, introducción y notas de Fidel de J. Chauvet. México, en *Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México*. México, año 4, abril-junio de 1947, no. 2.
- “Relación de méritos y servicios de don Juan de la Cruz”, en *Gaceta de la Crónica e Historia de Salamanca*, Salamanca, Guanajuato, 1896.
- Palou, Francisco, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre*

- Fray Junípero Serra y de las misiones que fundó en la California septentrional, y nuevos establecimientos en Monterrey*, 4 de., México, Porrúa, 1990 (Sepan cuantos ...: 143)
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Papeles de la Nueva España. Segunda serie: geografía y estadística*, 7 vol., Madrid, 1905-1906.
- Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee. Año de 1645*, (edición facsimilar), México, Siglo XXI/Difocour, 1992.
- Ponce, Pedro, *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, México, 2 ed. (edición original de 1892), Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- Puga, Vasco de, *Provisiones, cédulas, instrucciones para el gobierno de la Nueva España*, ed. facsimilar de la de 1563, Madrid, Cultura Hispánica, 1945.
- Ramos de Cárdenas, Francisco, "Relación geográfica de Querétaro", en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, edición y paleografía de René Acuña, México, UNAM: IIA, 1987, (Etnohistoria. Serie Antropológica: 74): vol. 9, p. 205-248.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, (terminada en 1629 sino hasta 1892), 2 ed., México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 6 ed., edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1985 (Sepan cuantos...: 300)
- Santa María, Guillermo, "Carta de fray Guillermo de Santa María", en Pedro Montes de Oca, *Relación de Tiripitio*, en René Acuña (editor), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, vol. 9, México, UNAM: IIA, 1987 (Etnohistoria. Serie Antropológica: 74)
- Serna, Jacinto, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpacion de ellas*, 2 ed. (edición original de 1898), México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.
- Siguenza y Góngora, Carlos, *Glorias de Querétaro en la nueva congregación eclesiástica de María Santísima de Guadalupe...*, edición facsimilar de la de 1680, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1965.
- Soriano, José Guadalupe, "Prologo 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 *Teotlalpan*, 1978, nums. 10, 11 y 12)
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 vol., México, UNAM: IIA, 1975-1983.
- Villaseñor y Sánchez, José Antonio, *Theatro Americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, introducción de Francisco González de Cossío, México, Editora Nacional, 1952 (facsimilar del de 1748).
- Ysassy, Francisco Arnaldo de, "Demarcación y descripción de el Obispado de Mechuacan y fundación de su Iglesia Cathedral", manuscrito de 1649, conservado en la *Ayer Collection of America* (Ms. 1106), de la Newberry Library of Chicago, *Bibliotheca Americana*, vol. 1, num. 1, septiembre 1982, University of Miami, Station Coral Gables, Florida, United States of America: p. 62.
- Zubillaga, Felix, *Monumenta Mexicana*, Roma, Italia, 1970-1980.

Secundarias

A) Regionales

- Alegre, Luis, "Buscan preservar riqueza ecológica", en *Reforma*, domingo 6 de febrero de 2000, sección A (Nacional), p. 13.
- Armillas, Pedro, "Condiciones ambientales y movimientos de pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica", en *Homenaje a Fernando Marquez Miranda, historiador de América. Ofrenda de sus amigos y admiradores*, Madrid, Universidad de Madrid/Universidad de Sevilla, 1964 (Publicaciones del Seminario de Estudios Americanistas y del Seminario de Antropología Americana): p. 62-82.
- Arnal Simón, Luis, *El presidio en México en el siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Arquitectura, 1995 (Colección Facultad de Arquitectura: No. 7. 95).
- Arroyo, Esteban, *Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1987.
- Bakewell, P. J., *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Barlow, Robert H., "Las provincias septentrionales del Imperio de los Mexicanos", en *El norte de México y el sur de Estados Unidos. III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, 1944, 362 p: p. 119-121.
- Blancas Tome, Gloria, *Proyecto atlas de arte rupestre del estado de Guanajuato. Pintura rupestre y/o petroglifos*, México, INAH/Archivo Centro Regional Guanajuato, 1979.
- Braniff, Beatriz, "Secuencias arqueológicas en Guanajuato y la Cuenca de México: correlaciones", en *XI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, 1966.
- , "Arqueología del norte de México", en *Los pueblos y señoríos teocráticos*, México, SEP/INAH, 1975 (México: Panorama histórico y cultural, primera parte, vol. VII)
- Carrillo Cázares, Alberto, *Michoacán en el otoño del siglo XXVII (Iglesia y sociedad en el periodo del obispo Aguiar y Seijas)*, Zamora, Michoacán, México, COLMICH/Gobierno del Estado de Michoacán, 1993. P. 302-305.
- , *Partidos y padrones del Obispado de Michoacán: 1680-1685*, Morelia, Michoacán, COLMICH/Gobierno del Estado de Michoacán, 1996.
- , "Michoacán reivindica su jurisdicción sobre el Río Verde. La información dada por el guardián de Sichú fray Francisco Martínez de Jesús en 1597. Documento inédito", en Bárbara Skinfill Nogal y Alberto Carrillo Cázares (coordinadores), *Estudios michoacanos VII*, Zamora, Michoacán, México, COLMICH/Gobierno del Estado de Michoacán: Instituto Michoacano de Cultura, 1999: p. 159-200.
- Castro Gutiérrez, M. Felipe, "Resistencia étnica y mesianismo en Xichú, 1769", en *Sierra Gorda: pasado y presente*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Cuarta de Forros: 6): p. 127-136.
- Coq Verástegui, Claudio y Héctor Samperio Gutiérrez, *Cadereyta. Alcaldía Mayor, Querétaro*, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988 (Documentos de Querétaro)
- Crespo. Ana María, Luz María Flores y Carlos Castañeda, "La arqueología en Guanajuato",

- en Carlos García Mora (coordinador general), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol. 13, Mercedes Mejía Sánchez (coordinadora del volumen), *La antropología en el occidente, el Bajío, la Huasteca y el oriente de México*, México, INAH, 1988 (Colección Biblioteca del INAH): p. 253-278.
- Crespo, Ana María y Beatriz Cervantes J., "Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro", en *Historias*, N° 24, México, INAH: Dirección de Estudios Históricos, abril-septiembre de 1990: p. 87-106.
- Crespo, Ana María y Rosa Brambila, coordinadoras, *Querétaro prehispánico*, México, INAH, 1991, (Colección científica: Serie arqueología)
- Chemin Bässler, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI, 1984 (Serie de Investigaciones Sociales. Colección INI: 13)
- 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): p. 57-70.
- Eguilaz, Isabel, *Los indios del noreste de México en el siglo XVIII*, Sevilla, España, Universidad de Sevilla: Facultad de Filosofía y Letras, 1965 (Publicaciones del Seminario de Antropología Americana: vol. 7; Etnohistoria del Norte de Méjico: 2)
- Franco, José Luis y Adolfo Langenscheidt, et al., *Minería prehispánica en la Sierra de Querétaro*, México, Secretaría del Patrimonio Nacional, 1970.
- Galaviz de Capdevielle, María Elena, "Descripción y pacificación de la Sierra Gorda", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. IV, México, UNAM: IIH, 1971.
- , "Los Labras [sic] pioneros de la Sierra Gorda", en *Problemas del desarrollo histórico de Querétaro. 1531-1981*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981: p. 118-138.
- , "La rebelión de los jonaces en 1703", en *De la historia, homenaje a Jorge Gurria Lacroix*, México, UNAM, 1985.
- Gómez Canedo, Lino, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976 (Colección Ortega Falkowska, 2).
- , "La Sierra Gorda a fines del siglo XVIII. Diario de un viaje de inspección a sus milicias", en *Historia mexicana*, vol. XXVI, México, COLMEX, 1976: ps, 132-149.
- Horcasitas de Barros, M. L., "Norcentro y noreste de México (Desde el momento del contacto cultural hasta el siglo XIX)", en *Revista Mexicana de Antropología*, tomo XXV, 1979: p. 73-172.
- Jiménez Moreno, Wigberto, "La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI", en Wigberto Jiménez Moreno, *Estudios de historia colonial*, México, INAH, 1958. Edición original en *Cuadernos Americanos*, N° 1, México, 1944.
- , "Tribus e idiomas del norte de México", en *El norte de México y el sur de Estados Unidos. III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, 1944: 121-133.
- Kirchhoff, Paul, "Los recolectores-cazadores del norte de México", en *El norte de México y el sur de Estados Unidos. III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, 1944: p. 133-144.
- Langenscheidt, Adolphus, *Minería prehispánica en la Sierra de Querétaro*, México, Secretaría del Patrimonio Nacional: Consejo de Recursos Naturales No Renovables,

- 1970.
- , *Historia mínima de la minería en la Sierra Gorda*, Windsor/México, Rolston/Bain, 1988.
- Lara Cisneros, Gerardo, *Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII. El Cristo Viejo de Xichú*, México, s/e, 1995 (tesis de licenciatura en historia).
- , "Identidad indígena en la Sierra Gorda colonial: la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad", ponencia para la "Annual Meeting American Society for Ethnohistory (ASE), 1997", manuscrito, octubre de 1997.
- , "Identidad indígena y resistencia cultural durante la colonia en Sierra Gorda", ponencia para el "VI Congreso Internacional de Historia Regional de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Chihuahua", manuscrito, noviembre de 1997.
- , "Religión indígena en Sierra Gorda. Siglo XVIII", ponencia para el "Segundo Coloquio Otopame", manuscrito, enero de 1998.
- , "La desconocida Sierra Gorda", en *El Boticario*, México, enero de 1999, año IV, núm. 1, p. 38-39.
- , "Identidad indígena en la Sierra Gorda novohispana: la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad", en *Investigaciones religiosas*, Monterrey, México, otoño-invierno, 1999, No. 1: p. 27-39.
- , "El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica", en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (editoras), *Inquisición novohispana*, 2 vol., México, UNAM: IIA-UAM, 2000: vol. 1, p. 337-346.
- , "Xichú de Indios: marginalidad y frontera cultural en Sierra Gorda", en *Locus. Revista de Historia de lo Núcleo de Historia Regional de la Universidad Federal de Juiz de Fora*, Minas Gerais, Brasil, Universidad Federal de Juiz de Fora, enero de 2001 (en prensa).
- 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.
- Lombardo, Sonia y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, México, INAH/CNACULTA, 1996 (Colección Obra Diversa)
- Mazín Gómez, Oscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, México, COLMICH, 1996 (Colección Investigaciones).
- , *El gran Michoacán. Cuatro informes del obispado de Michoacán 1759-1769*, Zamora, Michoacán, COLMICH/Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.
- , *Entre dos magestades. El obispo y la iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, México, COLMICH, 1987.
- Michelet, Dominique, *Río Verde, San Luis Potosí*, trad. de Bernardo Noyola Pintor, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí/Lascasiana/CEMCA, 1996.
- Miranda Godínez, Francisco, *El Real Colegio de San Nicolás de Pátzcuaro*, Cuernavaca, 1967.
- Nalda, Enrique, *Unidad de análisis San Juan del Río: trabajos arqueológicos preliminares*, México, INAH: ENAH, 1975 (Tesis de Maestría en Arqueología).

- , "La frontera norte de Mesoamérica", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda, *Temas mesoamericanos*, México, INAH/CNACULTA, 1996 (Colección Obra Diversa): p. 255-278.
- Nárez, Jesús, "Aridamérica y Oasisamérica", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coordinadores), *Historia antigua de México*, 3 vol., México, UAM: IIA/CONACULTA/INAH/Miguel Ángel Porrúa, 1994, *Vol. I. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, p. 75-92.
- Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, UAQ, 1984.
- El norte de México y el sur de Estados Unidos. III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, 1944.
- Ortiz Lajous, Jaime, *Tesoros de la Sierra Gorda*, México, Azabache, 1994.
- Osante, Patricia, *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*, México, UNAM: IIH/Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997 (Serie Historia Novohispana: 59)
- Piña Perusquia, Abel, "Las casas de los abuelos chichimecos...", ponencia para el "Primer Coloquio Sobre Grupos Otopames", manuscrito, Querétaro, 1994.
- Problemas del desarrollo histórico de Querétaro 1531-1981*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1981.
- Rabell, Cecilia, *Los diezmos de San Luis de la Paz. Economía de una región del Bajío en el siglo XVIII*, México, UNAM: IIS, 1986.
- , "Matrimonio y raza en una parroquia rural: San Luis de la Paz, Guanajuato, 1715-1810", en *Historia Mexicana*, vol. XLII, núm. 1, México, COLMEX, julio-septiembre, 1992: ps. 3-44.
- , *La población novohispana a la luz de los registros parroquiales (avances y perspectivas de investigación)*, México, UNAM: IIS, 1990 (Cuadernos de Investigación Social, 21)
- Ramírez, Esteban, *Estudio histórico de San Luis de la Paz*, Guanajuato, México, 1952.
- Ramírez, Fulgencio, *Efemérides de San Luis de la Paz*, Guanajuato, 1952.
- Reina, Leticia, "La rebelión campesina de la Sierra Gorda", en Friedrich Katz (compilador), *Revuelta, 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., p. 242-267.
- , "La rebelión campesina de Sierra Gorda (1847-1850)", en Samperio (coordinador), *Sierra Gorda: pasado y presente*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Colección Cuarta de Forros: 6): p. 139-166.
- Reyes, Aurelio de los, *Los caminos de la plata*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.
- Rionda Arreguin, Isauro, *La Compañía de Jesús en la Provincia Guanajuatense 1590-1767*, Guanajuato, México, Universidad de Guanajuato: Centro de Investigaciones Humanísticas, 1996.
- Samperio Gutiérrez, Hector, "Región centro-norte: la Sierra Gorda", en José Sánchez Cortés, et al., *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, 2 vol., Querétaro, Juan Pablos Editor/Gobierno del Estado de Querétaro/UAQ/Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989: vol. 1, p. 295-446.
- (coordinador), *Sierra Gorda: pasado y presente*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Colección Cuarta de Forros: 6)
- Sodi Miranda, Federica (coordinadora), *Mesoamérica y norte de México. Siglo IX-XII. Seminario de arqueología "Wigberto Jiménez Moreno"*, 2 vol., México, INAH:

- Museo Nacional de Antropología, 1990.
- Solis de la Torre, José de Jesús, *Bárbaros y ermitaños. Chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, siglos: XVI, XVII Y XVIII (SLP, Hidalgo y Querétaro)*, México, UAQ, 1983.
- Tejera Rivera, Fernando de la, *Mineral de Pozos, México*, 1980.
- Valiñas, Leopoldo, "La lingüística en Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí", en Carlos García Mora (coordinador general), *La antropología en México. Panorama histórico*, vol., 13, Mercedes Mejía Sánchez (coordinadora del volumen), *La antropología en el Occidente, el Bajío, la Huasteca y el Oriente de México*, México, INAH, 1988 (Colección Biblioteca del INAH): p. 217-230.
- Vargas, Fulgencio, *Geografía elemental del Estado de Guanajuato*, Guanajuato, s/ed., 1940.
- Velasco Mireles, Margarita, "La Sierra Gorda de Querétaro", en *Universidad*, Querétaro, UAQ, 1982-1983.
- , "El norte de Mesoamérica: la Sierra Gorda", en Federica Sodi Miranda (coordinadora), *Mesoamérica y norte de México. Siglo LX-XII. Seminario de arqueología "Wigberto Jiménez Moreno"*, 2 vol., México, INAH: Museo Nacional de Antropología, 1990: vol. 2, p. 459-466.
- , *Sierra Gorda, antología de textos para su historia*, 2 vol., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.
- Warren, J. Benedict *La conquista de Michoacán. 1521-1530*, trad. de Agustín García Alcaraz, Morelia, Michoacán, México, Fimax, 1977 (Estudios Michoacanos: VI)
- Wright, David, *Conquistadores otomies en la guerra chichimeca*, Querétaro, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988 (Documentos de Querétaro: 6).
- , *Querétaro en el siglo XVI: fuentes documentales primarias*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989 (Documentos de Querétaro: 13).
- , "¿Quién bautizó a Conni? Inicios de la evangelización en Querétaro", en *El heraldo de Navidad*, Querétaro, Patronato de las Fiestas de Navidad, 1991: p. 19-22.
- , "La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende", en *De la academia mexicana de la historia. Correspondiente de la Real de Madrid*, México, Academia Mexicana de la Historia, : p. 251-293.

B) Generales

- Acta Americana*, vol. 1, nº 1, México/Los Ángeles, Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, 1943.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, 1 ed. en FCE, México, FCE/Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VI)
- , *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, 1 ed. en FCE, México, FCE/Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de obras de Antropología. Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VII)
- Albores, Beatriz y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A.C./UNAM: IIH, 1997.
- Alvarado Guichard, Manuel, *El código de Huichapan I. Relato otomí del México prehispánico y colonial*, México, INAH, 1976.
- Anuario 1995 Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, México, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Gobierno del Estado de Chiapas, 1996.
- Aramoni, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONACULTA, 1992.
- Bakewell, Peter J., *Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700)*, México, FCE, 1976.
- Balandier, Georges, "Movimientos de innovación religiosa en el África negra", en Henri-Charles Puech *et al.*, *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, 3 ed., trad. de Milagros Barruti, Cristina Gázquez, Amparo Guillén, Montserrat Puigdengolas, Inés Rivière, Laura Viñolas, revisión de Ramón Valdés del Toro, México, Siglo XXI, 1990, (Historia de las religiones. Siglo XXI: 12): p. 312-351.
- Barabas, Alicia, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1989 (Colección Enlace)
- Bastide, Roger, "Los cultos afroamericanos", en Henri-Charles Puech *et al.*, *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, 3 ed., trad. de Milagros Barruti, Cristina Gázquez, Amparo Guillén, Montserrat Puigdengolas, Inés Rivière, Laura Viñolas, revisión de Ramón Valdés del Toro, México, Siglo XXI, 1990, (Historia de las religiones. Siglo XXI: 12): p. 51-79.
- Bartholomew, Doris, *The Reconstruction of Otopamean*, Chicago, University of Chicago, 1965 (Tesis de doctorado en lingüística)
- Bendix, Reinhard, *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979 (Biblioteca de Sociología)
- Biedermann, Hans, *Dictionary of Symbolism*, translated by James Hulbert, New York, Facts on File, 1992.
- Bolton Herbert, Eugene, "La misión como institución de frontera en el septentrion de Nueva España", en David J. Weber, *et al.*, *El México perdido*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976 (Sep-setentas: 265).

- Brading, David A., *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Historia)
- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vol., trad. de Mario Monteforte Toledo, Vicente Simon y Wenceslao Roces, 2 ed., México, FCE, 1992.
- , "La larga duración", en *La historia y las ciencias sociales*, 4 reimp., trad. de Josefina Gómez Mendoza, México, Alianza, 1995 (El libro de bolsillo. Sección: Humanidades): ps. 60-106.
- Breton, Alain, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoin, *Vingt Etudes sur le Mexique et le Guatemala. Réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse, Francia, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992: p. 369-377.
- Broda, Johana, "El culto mexica de los cerros en la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre granicero", en Beatriz Albores y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A.C./UNAM: IIH, 1997: ps. 49-90.
- Carmagnani, Marcelo, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988 (Sección de Obras de Historia)
- Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, 12 ed., Madrid, Alianza, 1995 (El libro de Bolsillo. Sección: Humanidades, 12)
- Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, ed. Facsimilar, México, Gobierno del Estado de México, 1986.
- Castro Gutiérrez, Felipe, *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767*, México, UNAM: IIH, 1990 (Serie Historia Novohispana: 44);
- , *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, UNAM: IIH/COLMICH, 1996.
- , Virginia Guedea y José Luis Mirafuentes Galván (compiladores), *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, México, UNAM: IIH, 1992 (Serie. Historia Novohispana: 47)
- Casdan, Elizabeth, "Cazadores y recolectores: el comportamiento económico en las bandas", en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, México, CONACULTA/Alianza, 1990, (Los noventa): p. 43-78.
- Clinard B., Marshall, *Las implicaciones teóricas de la "anomie" y la conducta desviada*, Madrid, Paidós, 1973 (Textos universitarios. Sociología y Política, 13).
- Cohen K., Albert, "Comportamiento desviado", en Sills, David L. (director), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 vol., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974: vol. 2, p. 531-537.
- Connaughton, Brian F. y Andrés Lira González, coordinadores, *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la UAM/Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, traducción de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, 5 de., Herder, Barcelona, 1995.
- Chevalier, François, *La formación de los latifundios en México. Tierra y sociedad en los*

- siglos XVI y XVII*, México, FCE, 1976 (Sección de Obras de Economía)
- Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial. 1572-1767*, México, 1941.
- Diccionario enciclopédico de la fe católica*, traducción de Padre Zuloaga y Carlos Palomar, México, Jus, 1953.
- Dow, James W., Santos y supervivencias, 1 reimp., trad. de Antonieta S.M. de Hope, México, CONACULTA-INI, 1990 (Presencias)
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1983.
- Enciclopedia de México*, 12 vol., 2 ed., México, Enciclopedia de México, 1977.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Angela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM: IIA/ CEMCA/INI, 1990.
- , "El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí", en José A. González Alcaantud y María Jesús Buxó Rey (editores), *El fuego. Mitos, ritos y realidades. Coloquio internacional*. Granada, 1-3 de febrero de 1995, Granada, España, Diputación Provincial de Granada/Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet/Anthropos, 1997 (Autores, texto y temas. Antropología: 31) p. 105-122.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, UNAM: IIH/UNAM: IIG, 1986 (Espacio y tiempo: 1). [Edición original en inglés por The Cambridge University, en 1972].
- González Alcaantud, José A. y María Jesús Buxó Rey (editores), *El fuego. Mitos, ritos y realidades. Coloquio internacional. Granada, 1-3 de febrero de 1995*, Granada, España, Diputación Provincial de Granada/Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet/Anthropos, 1997 (Autores, texto y temas. Antropología: 31).
- Gruzinski, Serge, "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. VIII, México, UNAM: IIH, 1985: p. 175-201.
- , "La memoria mutilada: construcción y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII", en *II Simposio de Historia de las Mentalidades: la memoria y el olvido*, México, INAH, 1985: p. 33-46.
- , *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH/Instituto Francés de América Latina, 1988 (Biblioteca del INAH. Serie de historia)
- , *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991 (Sección de obras de historia)
- , *La guerra de las imágenes*, México, FCE, (Sección de Obras de Historia).
- Hubert, Henri y Marcel Mauss, "De la naturaleza y función del sacrificio", en Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano [Obras I]*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, Barral, 1970 (Breve Biblioteca de Reforma): p. 143-248.
- Katz, Friedrich (compilador), *Revolución, 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 *Acta Americana*, vol. 1. n° 1, México/Los Ángeles, Sociedad

- Interamericana de Antropología y Geografía, 1943: 92-107.
- Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, 3 reimp., México, FCE, 1985 (Sección de obras de antropología)
- Kubler, George, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 3 reimp., trad. de Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo, México, FCE, 1992.
- La Barre, Weston, *The Peyote Cult*, Yale University, 1938 (Publications in Anthropology, vol. 19).
- , "Twenty Years of Peyote Studies", en *Current Anthropology*, vol. 1, num. 1.
- , "Movimientos religiosos de aculturación en América del norte", en Henri-Charles Puech *et al.*, *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, 3 ed., trad. de Milagros Barruti, Cristina Gázquez, Amparo Guillén, Montserrat Puigdemongas, Inés Rivière, Laura Viñolas, revisión de Ramón Valdés del Toro, México, Siglo XXI, 1990, (Historia de las religiones. Siglo XXI: 12): p. 1-50.
- Lecoin, Sylvie, Nicole Percheron y Françoise, "Cartographie et recherche historique: le diocèse du Michoacan au XVIe siècle d'après les Relations géographiques des Indes 1579-1582", en *Trace*, No. 10, julio de 1986: ps. 15-25.
- León Alanís, Ricardo, *Los orígenes del clero y la iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, Michoacán, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997 (Colección Historia Nuestra, No. 16)
- Lindholm, Charles, *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1992 (Grupo: Ciencias Sociales. Subgrupo: Política)
- López Austin, Alfredo, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, COLMICH/El Colegio Mexiquense, A. C., 1997: p. 229-254.
- , *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 ed., 2 vol., México, UNAM: IIA, 1984 (Etnología/Historia. Serie Antropológica: 39)
- , "El dios enmascarado del fuego", en *Anales de Antropología*, vol. XXII, México, UNAM: IIA, 1985: p. 251-285.
- , *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2 ed., México, UNAM: IIH, 1989 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 15)
- , "Los mexicas y su cosmos", en *Dioses del México antiguo*, México, UNAM/DDF/CNCA, 1995, 198 p.: p. 21-29.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza, 1990.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Antropología)
- , "Prefacio", en Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Angela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM: IIA/CEMCA/INI, 1990.
- López Luján, Leonardo, *Nómadas y sedentarios. El pasado prehispánico de Zacatecas*, México, INAH, 1989 (Colección Regiones de México)
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido*, 2 vol., Nueva York, C. Scribner's Sons, 1904.
- Manrique, Leonardo, "Sobre la clasificación del otomí-pame", en *Congreso Internacional*

- de Americanistas*, Costa Rica, vol. XXXIII, no. 2: p. 551-559.
- , "Dos gramáticas pames del siglo XVIII", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1959, vol. 11, no. 40: p.283-287.
- , *Esbozo descriptivo del pame meridional (dialecto de Jiliapan)*, México, INAH: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1960 (tesis)
- , "Análisis preliminar del vocabulario pame de fray Juan Guadalupe Soriano", en *Anales de Antropología*, México, no. 12, 1975: p. 319-333.
- Manzanilla, Linda, y Leonardo López Luján (coordinadores), *Historia antigua de México*, 3 vol., México, UNAM: IIA/CONACULTA/INAH/Miguel Ángel Porrúa, 1994.
- Martínez Assad, Carlos, "Historia regional. Un aporte a la nueva historiografía", en *El historiador frente a la historia*, México, UNAM: IIH, 199: p. 121-129.
- (coordinador), *Balance y perspectivas de los estudios regionales en México*, México, UNAM: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades/Miguel Ángel Porrúa, 1990.
- Martínez Marín, Carlos, "Santuarios y Peregrinaciones en el México prehispánico", en *Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, Sociedad Mexicana de Antropología: p. 161-177.
- Mauss, Marcel, *Obras. Vol. 1: Lo sagrado y lo profano*, trad. de Juan Antonio Matesanz, Barcelona, España, Barral, 1970-72 (Breve biblioteca de Reforma).
- , "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, introducción de Claude Lévi-Strauss, trad. de Martín-Retortillo, Madrid, Técno, 1971.
- Mazín, Oscar (coordinador), *México en el mundo hispánico. XXI Coloquio de Antropología e Historia Regionales*, Zamora, Michoacán, México, El Colegio de Michoacán, 1999.
- McCarty, Kieran, *Los franciscanos en la frontera chichimeca*, en *Historia mexicana*, México, COLMEX, enero-marzo de 1962, vol. IX, n° 3: p. 321-360.
- Melville, Elinor G. K., *Plaga de ovejas. Consecuencias ambientales de la conquista de México*, trad. de Gabriel Bernal Granados, México, FCE, 1999 (Sección de Obras de Historia)
- Michelet, Dominique, *Río Verde, San Luis Potosí*, trad. de Bernardo Noyola Pintor, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí/Lascasiana, S.A. de C.V./CEMCA, 1996.
- Mirafuentes Galván, José Luis, "Agustín Ascuhul, el profeta de Moctezuma. Milenarismo y aculturación en Sonora (Guaymas, 1737)", en *Estudios de historia novohispana*, vol. 12, México, UNAM: IIH, 1992.
- Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, 2 vol., 2 ed., México, UNAM: IIH/Cruz Roja Mexicana, 1990 (Serie Historia Novohispana: 12)
- Nava, Fernando, *Los chichimeca-jonáz*, México, INI, 1996.
- Noguez, Xavier y Alfredo López Austin (coordinadores), *De hombres y dioses*, Zinacantepec, Estado de México, COLMICH/El Colegio Mexiquense, A. C., 1997.
- El norte de México y el sur de Estados Unidos. III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, 1943.
- Olivier, Guilhem, "Conquistadores y misioneros frente al 'pecado nefando'", en *Historias* 28. México, INAH: DEH, abril-septiembre de 1992: p. 47-63.
- Parsons. Talcott, "Emile Durheim", en Sills, David L. (director), *Enciclopedia*

- internacional de las ciencias sociales*, 11 vol., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974: vol. 4, p. 27-34.
- Pereira de Queiroz, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, 2 ed., traducción de Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1978 (Antropología)
- Pérez Herrero, Pedro (compilador), *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, México, UAM/Instituto de Investigaciones Históricas Dr. José María Luis Mora, 1991 (Antologías universitarias. Nuevos enfoques en ciencias sociales)
- Peron-Nagot, Mylène, "El proceso de secularización de las doctrinas regulares en el Imperio de Indias durante el siglo XVIII: El ejemplo de la provincia franciscana de Xalisco (México), en *Trace*, no. 30, México, CEMCA, diciembre de 1996: p. 37-54.
- Pineda, Raquel, "Los conjuntos devocionales domésticos de Pino Suárez, Hidalgo", en *Historia, leyendas y mitos de México, su expresión en el arte. XI Coloquio Internacional de Historia del Arte*, México, UNAM: IIE, 1988 (Estudios de Arte y Estética, 30): p. 55-67.
- Plattner, Stuart (coordinador), *Antropología económica*, México, CONACULTA/Alianza, 1990, (Los noventa)
- Powell, Philip W., *La guerra chichimeca 1550-1600*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE/SEP, 1977 (Lecturas Mexicanas: 52). [Edición original en inglés, 1975].
- , *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, FCE, 1980.
- Puech, Henri-Charles, et al., *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, 3 ed., trad. de Milagros Barruti, Cristina Gázquez, Amparo Guillén, Montserrat Puigdengolas, Inés Rivière, Laura Viñolas, revisión de Ramón Valdés del Toro, México, Siglo XXI, 1990, (Historia de las religiones. Siglo XXI: 12)
- Quezada, Noemí, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (editoras), *Inquisición novohispana*, 2 vol., México, UNAM: IIA-UAM, 2000.
- Redfield, Robert Ralph Linton y Melville J. Herskovitz, "Outline for the Study of Acculturation", en *American Anthropologist*, New Series, 1935: p. 149-152.
- Reyes García, Luis, *Pasión y muerte del Cristo Sol*, Xalapa, Veracruz, México, Universidad Veracruzana, 1961.
- Río, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California jesuítica 1697-1768*, México, UNAM: IIH, 1984 (Serie Historia Novohispana: 32)
- , "Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación", en Alain Breton, Jean-Pierre Berthe y Sylvie Lecoin, *Vingt Etudes sur le Mexique et le Guatemala. Réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse, Francia, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992: p. 369-377.
- Rubial García, Antonio, "La mitra y la Cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad. La monarquía española: grupos políticos locales ante la corte de Madrid*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, invierno de 1998, número 73: p. 239-272.
- Scheinvar, Leia, "Peyote", en *Enciclopedia de México*, 12 vol., 2 ed., México, Enciclopedia de México, 1977: vol. 10, p. 299-300.
- Shiels, W. E., *Gonzalo de Tapia*, Guadalajara, México, 1958.

- Sills, David L. (director), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 vol., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974.
- Soustelle, Jacques, *La Famille Otomi-Pame du Mexique Central*, París, Institut d'Ethnologie/Université de París, 1937 (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie: XXVI)
- , *La familia otomi-pame del centro de México*, trad. de María de los Ángeles Ambriz, México, Gobierno del Estado de México/Universidad Autónoma del Estado de México/Ateneo del Estado de México/Instituto Mexiquense de Cultura, 1993 (Quinto centenario: Estado de México)
- Spicer H., Edward, "Aculturación", en David L. Sills (director), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 vol., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974: vol. 1, p. 33-38.
- Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales de México*, México, FCE, 1987 (Sección de obras de historia)
- Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, 1 reimp., México, FCE, 1995 (Sección de Obras de Historia)
- Warren, J. Benedict, *La conquista de Michoacán. 1521-1530*, trad. de Agustín García Alcaraz, Morelia, Michoacán, México, Fimax, 1977 (Estudios Michoacanos: VI)
- Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2 ed., 7 reimp., trad. de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynez, José Ferrater Mora y Carlos Gerhard, ed. de Johannes Winckelmann, nota preliminar de José Medina Echavarría, índice analítico de Jasmin Reuter, México, FCE, 1984 (Sección de obras de sociología)
- Wolf, Eric, "The Mexican Bajío in the Eighteenth Century. An Analysis of Cultural Integration" en *Synoptic Studies of Mexican Culture*, M.S. Edmundson (editor), Nueva Orleans, 1967.
- Zambrano, Francisco, *Diccionario biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, s/e, 1961.
- Zavala, Silvio y María Castelo, *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, 8 vol., México, FCE, 1940.

INDICE DE MAPAS

1. Delimitación geográfica de la Sierra Gorda.	24
2. Grupos indígenas en Sierra Gorda según delimitación de Hector Samperio	57
3. Grupos indígenas otomianos del centro de México según Jacques Galinier	58
4. Primeras campañas de evangelización en el centro-norte de México	74
5. Extensión de los otomíes en la época colonial según Jacques Soustelle	75
6. Fundaciones franciscanas del siglo XVI en el centro de México según George Kubler	87
7. Segregación de territorios del obispado de Michoacán (1580-1795)	97
8. Segregación de territorios del obispado de Michoacán (1580-1795)	98
9. La alcaldía mayor de San Luis de la Paz según Peter Gerhard	108
10. Área de influencia de la Compañía de Jesús en Río Verde	110
11. Los caminos de la plata en el siglo XVI, según Philip W Powell	113