

01062

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



**INDIOS Y MISIONEROS EN EL NORESTE DE LA
SIERRA GORDA DURANTE LA EPOCA COLONIAL.**

TESIS
PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRA EN HISTORIA
QUE PRESENTA
MARIA TERESA ALVAREZ ICAZA LONGORIA

ASESOR: DR. FELIPE CASTRO GUTIERREZ

MEXICO, D.F.



MAESTRIA Y DOCTORADO
EN HISTORIA



Agradecimientos

Todo trabajo es en realidad fruto colectivo, quiero mencionar a aquellos que me ayudaron a que éste fuera posible. En primer lugar quiero agradecer a Miguel su apoyo incondicional, su amor que me sostiene y anima. A Elisa y Sara por ser mi alegría, por llenar mi vida de enseñanzas y sorpresas.

Mis papás han sido siempre mi ejemplo y me han dado todo su cariño y confianza. Mi gran red familiar de hermanos, suegra, cuñados y sobrinos han sido permanentemente solidarios y me han rodeado de un ambiente de afecto que aprecio y agradezco.

He tenido también la fortuna de contar con buenas amigas. Gracias Alicia, Itzel, Claudia, Elena y Gaby por compartir entusiasmos y angustias. A Gerardo, Lucrecia, Margarita, Martha, María José, Juan Manuel, Pedro y Lolis les debo además de su valiosa amistad comentarios que enriquecieron este trabajo.

Tengo una gran deuda de gratitud con el Dr. Felipe Castro. En los largos años durante los cuales realicé este trabajo aprendí muchas cosas de él. Conté siempre con su colaboración irrestricta, aderezada con una mezcla de firmeza y paciencia que fueron determinantes para que esta tesis llegara a concluirse.

La Dra. Patricia Osante fue una revisora cuidadosa y cordial que me hizo sugerencias muy útiles para mejorar el trabajo. El Dr. Antonio Rubial fue un lector generoso y ayudó a corregir omisiones en el texto. De la Dra. Patricia Escandón recibí afabilidad y buenos consejos. El Maestro Gerardo Lara, mi amigo, fue un crítico inteligente que me ayudó a realizar precisiones y matices necesarios.

Concluyó agradeciendo a las instituciones de la UNAM en las que me he formado: la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Históricas, el cual me concedió una beca y facilidades diversas gracias a las cuales pude realizar parte de esta investigación.

Capítulo 1. *Los habitantes de la Sierra Gorda y su vida durante el contacto con los misioneros agustinos y dominicos*

“por la fragosidad de la sierra, que para el que huye es madre y para el que persigue es madrastra”¹

El paisaje y los recursos de la Sierra Gorda

La Sierra Gorda es una de las secciones más abruptas de la Sierra Madre Oriental. La orografía es más accidentada en la vertiente meridional, mientras que en la parte nororiental se forman algunos pequeños valles. A partir de allí el territorio desciende hacia la zona de la Huasteca. La variedad de alturas trae consigo una gran diversidad microclimática y ecológica. Hacia el sur prevalece el semidesierto, existe un área de bosque en el centro y al norte se ubica una parte más fértil. En términos generales hay pocas tierras planas, básicamente valles intramontanos, muchos de ellos pedregosos. A través de la montaña hay gran número de arroyos que se convierten en afluentes de varios ríos, cuyas aguas fluyen hacia el Golfo de México. Hay además una serie de pozos o sótanos que dan salida a una red de corrientes subterráneas.

¹ Fray Luis de Guzmán, en AGN, *Tierras*, vol. 204, f. 267.



Mapa 1. Regiones naturales de la Sierra Gorda, en Héctor Samperio, “Región centro-norte: la Sierra Gorda” p. 300.

La zona proporciona frutos silvestres en abundancia, esto posibilitó el establecimiento de grupos humanos dedicados a la recolección; además cuenta con una abundante fauna terrestre y fluvial lo cual permitía complementar la subsistencia con los alimentos obtenidos a partir de actividades de cacería y pesca. Los hombres que llegaron buscaron abrigo natural en las zonas rocosas y forestales. La trashumancia fue aquí más prolongada en comparación con otras regiones, —como la Huasteca, donde había tierras propicias para agricultura en mayor abundancia— y prevaleció hasta épocas muy avanzadas. Los cazadores-recolectores también se abastecían de rocas y minerales para diversos fines utilitarios. Se han encontrado evidencias de producción de cinabrio y azogue en la región, tanto de minería a cielo abierto

como subterránea. En estas minas se ha hallado cerámica de influencia olmeca, lo cual habla de las relaciones comerciales establecidas entre los habitantes de ambas regiones.²

Al parecer hacia el primer siglo de la era cristiana surgieron en la Sierra Gorda las culturas agrícolas. Los primeros asentamientos permanentes se hicieron en sitios cercanos a fuentes de agua. Los vestigios más antiguos se han ubicado en la zona de Ranas y proceden del año 300 d.C. Además, también en el suroeste de la región se erigió Toluquilla. Entre el año 500 y el 1200 d.C. se ubica en la Sierra Gorda el desarrollo de una cultura con base agrícola-minera-comercial que tenía fuertes vínculos con grupos de la zona del altiplano central y de la costa del Golfo.

Ranas y Toluquilla fueron construidos en la cima de cerros, mientras los valles y las laderas se utilizaron para la producción de alimentos.³ La disposición ordenada de edificios encontrada en ambos centros supone una planificación para un mejor aprovechamiento del terreno. El volumen de construcción es considerable, lo que evidencia una organización social compleja y un buen dominio de las técnicas constructivas, incluyendo elementos novedosos como la escalera semicircular.⁴ En esta época cinabrio y azogue procedentes de la Sierra Gorda llegaron a Teotihuacan. El clímax de este centro (400-550 d.C) fue simultáneo del periodo de máxima producción de minerales en el espacio serrano. Más tarde allí se dio una estrecha relación con el Tajín, como lo indica el hallazgo de yugos y efigies de deidades con formas muy semejantes a las de esa área. En la zona de Jalpan se hicieron

² En la Sierra Gorda la producción de dichos minerales se encauzó a abastecer una demanda superior a la local. En el área olmeca había una fuerte demanda de ellos principalmente para entierros, adornos corporales y decoración de cerámica y arquitectura, usos que se retomaron por posteriores culturas mesoamericanas. Aunque el cinabrio y el mercurio se obtenían también de otras partes, Sierra Gorda fue la zona mercurífera más productiva. Además había allí calcita verde, fluorita verde, plata y quizá minerales de cobre y oro. Adolphus Langenscheidt, *Historia mínima de la minería en Sierra Gorda, passim*.

³ Jaime Nieto, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, p. 15.

⁴ Margarita Velasco, "Escaleras semicirculares en la Sierra Gorda", en Ana María Crespo y Rosa Brambila (coordinadoras), *Querétaro prehispánico*, p. 267.

también varios asentamientos, aunque de dimensiones mucho más modestas, más o menos contemporáneos al desarrollo de Río Verde (700-1200 d.C.)⁵

Durante el periodo clásico varios grupos étnicos se hicieron presentes en el territorio de la Sierra Gorda. Los huastecos ocuparon parte de la región nororiental, introdujeron el cultivo del algodón e impulsaron la agricultura cerealera; huella de su presencia son varios toponímicos de la zona como Tancoyol y Tancama.⁶ Los otomíes, organizados en pequeños señoríos, llegaron también en sucesivas oleadas y se establecieron principalmente en la parte suroriental, por el rumbo de Zimapán.⁷

En el posclásico temprano grupos que habitaban el norte de Mesoamérica iniciaron el abandono de este territorio por causas aún poco claras, quizá por un aumento gradual de aridez en la zona. Simultáneamente la producción minera serrana prácticamente se paralizó y a partir del año 1200 se produjo su total decadencia. El terreno dejado por unos fue ocupado por otros: los más antiguos habitantes de la Sierra Gorda, los grupos de cazadores recolectores y los agricultores rudimentarios, avanzaron hacia el sur. Hacia los siglos XII y XIII la frontera cultural de Mesoamérica se retrajo hasta las cercanías de Querétaro y San Juan del Río.

⁵ César Quijada, "Localización de sitios arqueológicos en la región de Jalpan", en Ana María Crespo y Rosa Brambila (coordinadoras), *Querétaro prehispánico*, p. 282.

⁶ Joaquín Meade, "La Huasteca Queretana", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo X, p. 453. Para ampliar la información sobre la región huasteca véanse los textos de Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca* y de Juan Manuel Pérez Cevallos, *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*.

⁷ Pablo Escalante subraya que el análisis lingüístico del otomí y el pame proporciona datos muy interesantes, a partir de los cuales puede inferirse que hacia 1500 a.C. estas lenguas se escindieron, antes de ello existía gran afinidad en las palabras clave. Pablo Escalante "Un milenio de lucha cotidiana apuntes para la historia otomí", en *Imágenes de lo cotidiano I*, p. 26.

La Sierra Gorda en su totalidad fue ocupada entonces por indios conocidos genéricamente como chichimecas, que pertenecían a tres naciones distintas: los jonaces, los ximpeces y los pames.⁸ Sin embargo, antes de la llegada de los españoles todavía irrumpieron nuevos protagonistas en el escenario serrano. Desde 1491 los mexicas se hicieron presentes en la Sierra Gorda al ocupar Oxitipa de los Valles.⁹ La región cuenta con varios nombres de origen náhuatl, entre ellos Jalpan y Tilaco.¹⁰ Además hubo nuevamente un avance de los otomíes hacia la sierra, donde quizá se adentraron empujados por los mexicas. Este es el panorama que encontraron los españoles al iniciar sus primeros contactos con la Sierra Gorda en el siglo XVI.

La forma de vida de los indios de la Sierra Gorda antes de la llegada de los españoles

Al penetrar en el territorio de la Sierra Gorda los colonizadores pronto se percataron de que sus habitantes aprovechaban las condiciones del territorio como una fortaleza natural que les permitía el refugio.¹¹ Poco a poco fueron sabiendo de la existencia de grupos diversos con un ámbito geográfico diferenciado y una forma de vida peculiar. Podía decirse, en términos generales, que los jonaces estaban asentados más hacia el oriente que los pames, aunque confluían en algunos lugares y que los ximpeces estaban en medio de ambos.

⁸ Jerónimo de Labra, el joven fue el primero en hacer la distinción de estos tres grupos étnicos en el "Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos Jonaces de la Sierra Gorda, distante de la Ciudad de México 35 leguas", 1740. Sin embargo, vale la pena apuntar que las noticias sobre los ximpeces son escasas y dudosas, quizá cabría la posibilidad de que se tratara de un subgrupo de los pames.

⁹ Héctor Samperio, "Región centro-norte: la Sierra Gorda", en José Ignacio Urquiola Permisán (coordinador) *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, vol 1, p. 304.

¹⁰ Meade, *op. cit.* p. 454.

¹¹ Hay abundantes alusiones a esto en la documentación véase por ejemplo Labra, *op. cit.* y BNM, Archivo Franciscano, caja 45, 1028, f. 4-7.



Mapa 2. Grupos étnicos de la Sierra Gorda en el siglo XVI, en Héctor Samperio, "Región centro-norte: la Sierra Gorda", p. 305.

Los pames ocupaban una amplia zona: se ubicaban en Michoacán, hacia Acámbaro y Ucareo; en Querétaro, por Tolimán; en el estado de México, por el rumbo de Jilotepec; en Hidalgo, en Ixmiquilpan y Meztitlán, siguiendo por la sierra hasta los confines del Pánuco; y por el rumbo del occidente hacia Xichú, en Guanajuato.¹² Para los colonizadores las noticias de la existencia de esta etnia se amplían a mediados del siglo XVI. En el transcurso de la guerra chichimeca, se señalaba que los españoles les pusieron ese nombre, que en su

¹² "La Guerra de los Chichimecas", p. 587-588. Este texto fue atribuido originalmente a Gonzalo de las Casas, sin embargo, Alberto Carrillo ha demostrado que el autor fue el agustino fray Guillermo de Santa María. Véase Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, p. 279.

lengua quiere decir no, pues usaban mucho esa negativa.¹³ Los pames se autodenominan *Xi'ui*. Este nombre podría venir de la palabra pame *'ui*, ya en desuso, que significaba hombre. *Xi*, es una raíz polisémica, en los idiomas otomames se relaciona con lo que cubre: la piel, la corteza, la hierba, entre otros. El término *xi'ui* podría significar “hombre verdadero”, nombre que se dan a sí mismos múltiples grupos étnicos.¹⁴

El problema de la definición del grupo pame, de acuerdo al tipo de actividades que le permitían la supervivencia, ha hecho correr tinta. Soustelle propuso que la familia otomi-pame se dividía en dos grupos de nivel cultural muy diferente: el primero conformado por los otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores; y el segundo integrado, por un lado, por los pames, los cuales por influencia otomí conocían la agricultura, pero eran también cazadores-recolectores y por el otro por los chichimecas tipificados como nómadas.¹⁵ Pedro Armillas señaló que la economía de los pames reflejaba limitaciones impuestas por la aridez del ambiente, razón por la cual dependían para su sustento de la recolección y la caza, pero, aclaró, practicaban también el cultivo, tenían ceremonias de siembra y cosecha y otros rasgos de alta cultura mesoamericana.¹⁶ Beatriz Braniff propuso incluir en una región que designó como “Mesoamérica Marginal” a los grupos agricultores establecidos más al norte de la frontera mesoamericana del siglo XVI.¹⁷ Los pames de la Sierra Gorda quedaron incluidos en la zona noreste de tal área cultural.

¹³ *Ibid.*, p. 587.

¹⁴ Dominique Chemin. “Unas consideraciones sobre los pames y su historia”, en *Xi'oi Coloquio pame*, p. 30.

¹⁵ Jacques Soustelle, *La familia otomi-pame del México central*, p. 508-511.

¹⁶ Pedro Armillas, “Condiciones ambientales y movimientos de los pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica”, en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. II, p. 350.

¹⁷ Beatriz Braniff, “Arqueología del norte de México”, en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. II, p. 364.

¿Qué dicen las fuentes documentales sobre las actividades realizadas por los pames para subsistir? Los testimonios de diferentes épocas permiten confirmar su dedicación tanto a la siembra de productos agrícolas como a la recolección y la cacería. La situación peculiar de esta etnia, con un pie en una economía de apropiación y otro en una de producción, causa dificultades para hallar un modelo teórico útil para su estudio.

Allen Johnson, sin embargo, hace una propuesta que me parece rescatable para el caso en cuestión. Propone el tipo antropológico de “horticultor” para designar a una amplia diversidad de grupos humanos ubicados en estadios intermedios entre los nómadas simples y los campesinos agrícolas.¹⁸ En su conjunto, expone este autor, los horticultores comparten una serie de rasgos característicos: dependencia de la tala y quema o del cultivo variable de raíces para obtener el volumen fundamental de la energía alimenticia en la dieta; producción para la subsistencia; suministro de la fuerza de trabajo y tecnología por la familia nuclear o ampliada del productor; control de la tierra por grupos multifamiliares; territorios de clan bien definidos (con poblaciones de varios cientos de miembros); guerrerismo endémico; y cabecillas con importantes roles en el control de los recursos. Creo que el modelo en general puede aplicarse a los pames de la Sierra Gorda queretana porque este grupo étnico desarrolló un modo de vida en el cual en lo general imperaban estas mismas características.¹⁹

Según el esquema postulado, los horticultores dependen mayoritariamente de las plantas domesticadas para obtener su energía alimenticia. Pero, reconoce el autor, hay casos en que

¹⁸ Allen Johnson, “Horticultores: el comportamiento económico en las tribus”, en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, p. 79-114.

¹⁹ Con la excepción de que Johnson dice que esta forma de vida se desarrolla en los trópicos húmedos, mientras que en la zona de mi interés existe más bien una vegetación xerófila, únicamente en Concá podría encontrarse vegetación más exuberante.

éstas representan sólo una pequeña parte de una dieta sustentada fundamentalmente en una economía de apropiación. En los grupos humanos en esta situación, la producción es indispensable, no obstante su exigüidad, para sobrevivir cuando no se encuentran suficientes alimentos silvestres. Desde el siglo XVI Sahagún señalaba que algunos chichimecas, tradicionalmente conocidos como recolectores y cazadores, hacían sementeras.²⁰ Existe información sobre la presencia de cultivos en el área pame, sin embargo, se habla de la estrechez de sus siembras y de que el producto de éstas se consumía tierno sin esperar a que el maíz sazónara para almacenarlo. Las raras veces que podían guardar algo les duraba a lo sumo dos meses.²¹

Los españoles decían que grupos más estructurados políticamente, como los mexicas y los otomíes, se afanaban mucho en trabajar para sustentarse, mientras que los pames sólo obtenían un corto producto agrícola.²² Ellos se ubicarían entre los horticultores que están en el extremo cercano a los cazadores recolectores, los cuales viven en lugares de baja densidad demográfica, con relativa abundancia de tierra para la agricultura y una extensión de territorio donde pueden encontrar frutos, raíces y diversos vegetales comestibles, además de peces, mamíferos e insectos. En este tipo de grupos la domesticación no muestra mayor eficacia que el nomadismo. La razón de que la recolección no baste para garantizar la subsistencia estriba en el crecimiento de la presión demográfica sobre recursos limitados. En consecuencia, sus miembros se ven precisados a intensificar la obtención de alimentos, pero, hay que insistir, el valor de la recolección persiste. Tomando esto en consideración, vale la

²⁰ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 599.

²¹ "Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando", 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª serie, f. 45 v.

²² "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, exp. 25, f. 386.

pena subrayar que las actividades de apropiación de recursos eran realizadas en común, aunque en distinta proporción e importancia, por los grupos horticultores y los de cazadores-recolectores.

Por su condición semisedentaria entre los pames se combinaban dos modelos de distribución sexual de las labores. Los hombres se ocupaban de la caza, la defensa y los cultivos, mientras las mujeres básicamente se hacían cargo de la recolección. Su atuendo también responde a esta lógica: los varones se vestían con un paño a tilma y las féminas con un cuero de venado más un pedazo de frazada.²³

Para el sistema de vida de los horticultores un asunto decisivo es la forma de habitación. La unidad residencial básica es la casa familiar o el caserío para la familia extensa. Según la estación del año, la disponibilidad de tierras para cultivo y de recursos de recolección, caza y pesca podían vivir en agrupaciones mayores o menores. En caso de agotamiento del medio podía buscarse otro lugar para los cultivos, viviendo aún en el sitio anterior. Cuando el nuevo empezaba a producir se daba una residencia dual hasta que las casas se mudaban, aun así podían regresar a su antigua sede a realizar labores de recolección, gozando de una considerable libertad de movimiento. Los pames vivían separados unos de otros en chozas y cuevas construidas sobre montículos temporales o duraderos y habían construido sus templos en la cima de los cerros, en cuya cercanía eran enterrados los principales.²⁴

Al interior de los grupos hortícolas para definir quiénes ejercerían el liderazgo ocupaba un lugar importante la guerra. El líder debía reforzar la unidad en contra de los extraños,

²³AGN, *Reales Cédulas Duplicados*, vol 33, exp. 380, fs. 415-426.

²⁴ Paul Kirchhoff, "Los Recolectores-Cazadores del Norte de México", en *El norte de México y el sur de Estados Unidos*, p. 144.

para lo cual era necesario consolidar el prestigio grupal y establecer alianzas que permitieran la estabilidad. Los tres métodos generalizados para lograrlo eran los enlaces matrimoniales, la distribución de alimentos en las festividades y el intercambio de alimentos y objetos valiosos.²⁵ En otras palabras, el dirigente debía intentar que prevaleciera la paz hacia dentro y hacia fuera, pero si el equilibrio se rompía debía encabezar las batallas. Los nómadas y los productores de alimentos podían coexistir explotando diferentes áreas dentro de una misma zona general, permaneciendo separados pero en interacción, tal fue el caso de la Sierra Gorda. Por lo general un grupo no recolectaba ni cazaba cerca del asentamiento de otro si no había un arreglo previo. También, claro está, se daban enfrentamientos por el control de los recursos.

De los **ximpeces** tenemos una información muy escueta en todos los aspectos, incluyendo el de su lugar de residencia. Únicamente hay referencias de que estuvieron asentados primero en Puinguía y luego en Ahuacatlán. Por los escasos datos que tenemos²⁶ sabemos que vivían en valles y conocían la agricultura. Sembraban maíz, frijol, chile, calabaza y jitomate. Complementaban su alimentación con plantas y animales de la sierra. Por estos datos podemos decir que tendrían una forma de vida semejante a la descrita para los pames.

Los **jonaces** estaban asentados en una circunferencia en cuyo centro estaba el Cerro Gordo. Sus parajes principales de habitación comprendían una distancia de aproximadamente treinta y cinco leguas de norte a sur, desde el vado del río Moctezuma hasta los puntos de Texquedo, Oquintza, Tapixques y Salitreros y de oriente a poniente más

²⁵ Johnson, op. cit., p. 103.

²⁶ Únicamente se ha encontrado referencia de la existencia de este grupo en el *Manifiesto* de Labra y aun allí la información respecto a él es bastante escasa.

o menos la misma distancia desde el real de Zimapán a la Media Luna, la hacienda de la Nopalera y San Pedro Tolimán, a 30 leguas de la ciudad de México. Como ya se apuntó, los chichimecas-jonaces han sido identificados como miembros de la familia lingüística otomí-pame.²⁷

La dedicación de los jonaces a la recolección y a la cacería parece indudable. Era éste un modo de vida eficaz y flexible, al que se habían adaptado de mucho tiempo atrás. Según Elizabeth Cashdan los grupos de cazadores y recolectores gozan de una serie de ventajas derivadas de que el trabajo de subsistencia es intermitente, el tiempo libre abundante y el nivel nutricional óptimo.²⁸ Con toda seguridad poseen un conocimiento detallado del medio donde viven y son muy selectivos sobre los alimentos que ingieren. Muchos de ellos, pese a ser también cazadores, dependen en mayor medida de comestibles vegetales que de animales.

Sahagún había apuntado que los chichimecas eran grandes conocedores de hierbas y raíces. Fray Guillermo de Santa María enlistó entre los víveres vegetales de los chichimecas una gran variedad de tunas, un fruto que se parecía a los dátiles y raíces como la yuca; del mezquite y del maguey obtenían, además, bebidas.²⁹ Kirchoff agrega que en todo el norte se consumía miel de abeja.³⁰ Las actividades recolectoras seguían un ciclo anual. En términos generales en el verano se consumían frutos y en el invierno raíces.

²⁷ Fernando Nava subraya que en la actualidad, cuando hablan español, estos indios se autodenominan chichimecas chimecos o mecos. Fernando Nava, *Pueblos indígenas de México. Chichimecas jonaz*, p. 5.

²⁸ Elizabeth Cashdan, "Cazadores y recolectores: el comportamiento económico en las bandas", en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, p. 43. Los primeros dos rasgos me parecen convincentes, pero el tercero un tanto dudoso, pues por factores diversos podían sufrir la amenaza de la escasez.

²⁹ "El tratado de fray Guillermo de Santa María O.S.A. Guerra de los chichimecas", en Carrillo, *op. cit.*, p. 612.

³⁰ Kirchoff, *op. cit.*, p. 133-144.

Los nómadas buscan su alimento en un área delimitada. Se han identificado tres niveles de aprovisionamiento entre los grupos de cazadores-recolectores para la realización de sus actividades de apropiación: el más inmediato es el local, cuando los sitios de recolección se ubican en un kilómetro a la redonda; después se halla un nivel denominado vecinal, que implica recorridos en un radio de cinco kilómetros y por último un ámbito regional, delimitado a 15 kilómetros.³¹

Los recolectores pocas veces almacenan los alimentos que obtienen, pues la carga complica la movilidad del grupo y deben emplearse bastantes recursos y tiempo en prepararlos para que se mantengan en buen estado. Sin embargo, se sabe que los chichimecas conocían algunas técnicas de conservación de provisiones como la preparación de las tunas en pasa y la elaboración de un pan de mezquite que llegaba a durar un año sin descomponerse. En cuanto a los alimentos de origen animal se consigna que cazaban venados, liebres y ratones. Su habilidad con el arco y la flecha es consignada con admiración.³² Por supuesto, también se menciona el consumo de peces, atrapados con técnicas diversas. Para la realización de sus distintas actividades de subsistencia los jonaces desarrollaron habilidad para manufacturar artefactos líticos como cuchillos, raspadores, navajas, puntas de flecha, de materiales diversos tanto minerales (basalto, sílex, pedernal, entre otros) como animales (por ejemplo de astas de venado).

La forma de vida tradicional de los grupos indígenas serranos se vería trastocada por la llegada de los colonizadores y evangelizadores a su territorio.

³¹ Jaime Carlos Viramontes, *Actividades de apropiación entre grupos de recolectores-cazadores. Interpretación de sus elementos líticos*, p. 54.

³² "El tratado de fray Guillermo de Santa María O.S.A. Guerra de los chichimecas", en Carrillo, *op. cit.*, p. 610-612.

Los indios de la Sierra Gorda bajo la administración de los agustinos

Los primeros españoles en hacerse presentes en la zona de la Sierra Gorda fueron los hombres de armas. Tras invadir la zona de Oxitipa de los Valles en 1522, Hernán Cortés fue el primer encomendero de Jalpa y Tancoyol. Luego estos pueblos cambiaron varias veces de manos hasta que en 1538 pasaron a Francisco de Barrón, el viejo.³³ Hacia 1544 lo sucedió su hijo del mismo nombre. El título de su encomienda hablaba del derecho que éste tenía a recibir “los tributos y servicios en que dichos indios están tasados”. Según la Suma de Visitas de Pueblos, elaborada entre 1546 y 1547, eran los siguientes:

Jalpa, en los Valles. En Francisco de Barrón. Este pueblo tiene doscientos y doce indios y otros tantos chichimecas. Dan de tributo cada año tres cargas de ropa y nueve jarros de miel y doscientas aves. Está de los Valles a treinta leguas: confina con Xilitla. Está en sierras muy ásperas: tiene por partes tres leguas de término en ancho y cinco en largo, hay disposición para tener estancias de ganados y donde se pueda criar trigo; es tierra sana, templada y de regadíos.³⁴

Tancoyol, en los Valles. En Francisco de Barrón. Este pueblo tiene veinte indios, dan de tributo cada un año tres cargas de ropa y diez y ocho petates de ají y tres cántaros de miel y doce sábanas y sesenta cueros de venados y hacen las sementeras de su amo,

³³ Samperio, *op. cit.*, p 313.

³⁴ “Suma de visitas de pueblos”, en Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de la Nueva España*, vol. I, p. 299.

está de la Villa doce leguas, confina con Oxitipa, tiene hasta tres leguas de término, es en parte llana y sierras, es más fresca que caliente.³⁵

Esta información es interesante porque nos permite tener noticias de los pueblos de la parte noreste de la Sierra Gorda a pocas décadas del inicio del contacto con los colonizadores. Varios datos merecen comentarse. Primero debe subrayarse que la zona fue considerada productiva y sus habitantes capaces de generar un excedente que permitió la concesión de encomiendas. También es importante el hecho de que se consigna a diferentes tipos de indios viviendo allí.

La lista de los productos incluidos en la tasación proporciona igualmente información valiosa. Se evidencia la existencia de una importante actividad apícola en la región, tarea con la cual estaban familiarizados los grupos chichimecas, aún ligada a una economía de apropiación. En este mismo sentido pueden considerarse el tributo en cueros de venado y aves, los cuales nos hablan de la realización de labores de cacería. Las habilidades de los grupos de la región, vinculadas a una forma de vida considerada primitiva por los colonizadores, eran, no obstante, susceptibles de ser aprovechadas por ellos.

Por otro lado, se incluyeron productos que hablan de la práctica de actividades agrícolas por los indios serranos. Muy probablemente éstas fueran especialmente promovidas por los españoles, pero los indígenas ya debieron manejarlas bien. La entrega de cargas de ropa indica que éstos conocían cómo cultivar y trabajar el algodón. Asimismo, debían dominar el cultivo del chile, tan común en el área mesoamericana. No se menciona el maíz ni otros alimentos agrícolas de consumo generalizado, aunque probablemente éstos se sembraran en

³⁵ *Ibid.*

las tierras del encomendero en donde tenían obligación de trabajar. Acaso en el desarrollo de esta labor conocerían nuevos productos animales y vegetales con los cuales se irían familiarizando.

Entre 1536 y 1620 en la región chichimeca oriental, que incluía a la Sierra Gorda, se concedieron a colonos numerosas mercedes para estancias de ganado y labores agrícolas, principalmente la crianza de ovejas se desarrolló con éxito. El Estado español mostró interés por el establecimiento de colonos en la zona con el objeto de ensanchar sus dominios y sus recursos. Asimismo, en el transcurso del siglo XVI se descubrieron algunas minas, factor de impulso a la colonización serrana. Por el desarrollo de todas estas actividades los españoles fueron avanzando sobre las áreas de cacería y recolección de los indios.³⁶ Las autoridades, asimismo, apoyaron la instalación de misiones con objeto de consolidar el control y aprovechamiento de la región. Las fundaciones misionales eran patrocinadas por el Estado, sin embargo, como se verá, la continuidad de la ayuda dependió de la posibilidad de vincular eficazmente los fines religiosos con los intereses políticos y los económicos.

A esta parte de la Nueva España, ciertamente marginal en relación con zonas más densamente pobladas y habitadas por grupos plenamente mesoamericanos, pero a donde avanzaba la colonización, llegaron a misionar los agustinos.³⁷ Desde su llegada a Meztitlan en 1537 los frailes de San Agustín entraron en contacto con los pames. La necesidad de comunicar la rica zona de la Huasteca con el centro de México propició el apoyo de las

³⁶ Samperio, *op. cit.*, p. 325.

³⁷ Desde su surgimiento la orden de San Agustín tenía un sello de eremitismo, proponía la vida contemplativa basada en la oración y la penitencia, no obstante, se abrió al apostolado exterior. Aun así su experiencia misional en el medievo fue más limitada que la de las otras órdenes mendicantes. Antonio Rubial dice que los franciscanos acapararon las zonas recién descubiertas del norte del virreinato y que la salida de los agustinos a Filipinas fue una compensación a esa situación. Véase Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, p. 41.

autoridades al avance de los religiosos. En 1550 la orden llegó a Xilitla, en 1557 se estableció allí un convento y quedaron de fijo religiosos “con no poco riesgo de la vida por ser frontera de chichimecos.”³⁸ Desde este lugar les fue posible visitar la zona noreste de la Sierra Gorda, aunque por el estallido de la guerra chichimeca (1550-1600) debieron enfrentar condiciones muy difíciles. En consecuencia, los misioneros³⁹ y los soldados-colonos se vieron en la necesidad de replantear sus estrategias de avance. El establecimiento de ambos en la zona de conflicto fue impulsado por las autoridades virreinales desde la época del virrey Luis de Velasco padre. Confiaban en que con una combinación de doctrina católica y coerción militar los indios serían sometidos.⁴⁰

Al principio del conflicto los chichimecas básicamente atacaron los caminos, con el afán de proteger sus territorios de recorrido de los intrusos, mientras los colonos usaron las armas por necesidad defensiva o recelo.⁴¹ Sin embargo, pronto se presentaron abusos de ambas partes y la guerra llegó a los poblados. Los indios empezaron a entrar a éstos y a quemar iglesias.⁴² Entre 1552 y 1556 se consigna que chichimecas de Jilotepec mataron a muchos indios pacíficos de Jalpan, incendiaron la iglesia y causaron graves daños. En esta época la respuesta virreinal al asunto estaba aún muy desarticulada, por ello las autoridades dieron permiso a los habitantes de Jalpan, seguramente pames en su mayoría, de que afrontaran a

³⁸ José Sicardo, *Suplemento crónico a la historia de la orden de N. P. S. Agustín de México*, p. 135.

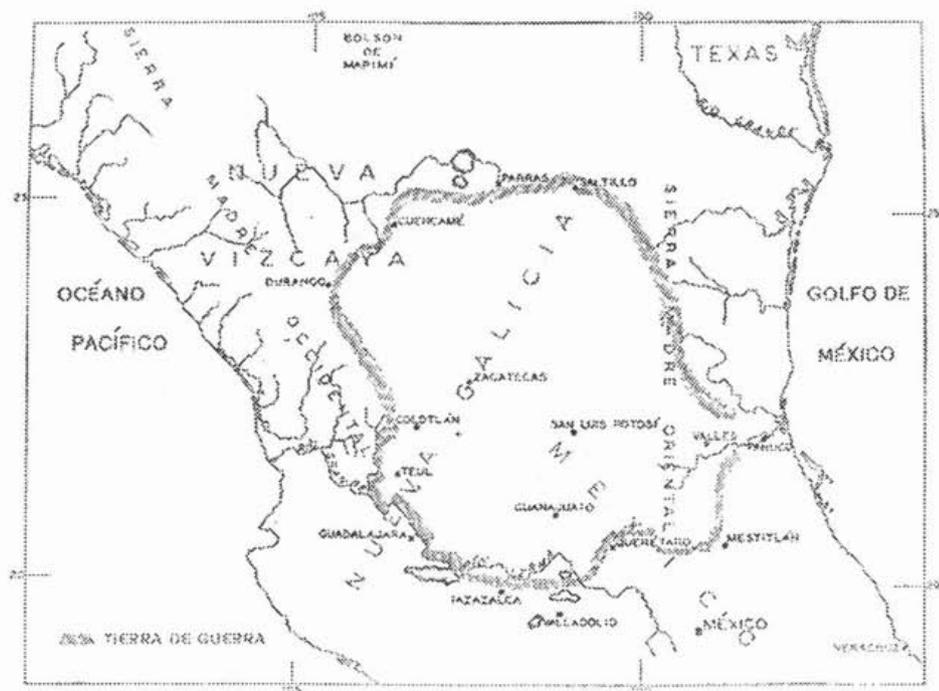
³⁹ Con el tiempo fue necesario hacer una distinción entre los misioneros –quienes predicaban entre infieles- y los religiosos que atendían a los indios ya cristianizados. El Estado únicamente estaba obligado al sostenimiento de los primeros. Lino Gómez Canedo dice que la misión como fórmula permanente fue una institución tardía, resultado de las medidas impulsadas en 1573 en las Ordenanzas sobre nuevos descubrimientos y población. Lino Gómez C., *Evangelización y conquista*, p. 57.

⁴⁰ Stafford Poole, “War by fire and blood- The Church and the Chichimecas 1585”, en *The Americas*, vol. XXII, Num 2, p. 125.

⁴¹ Ignacio del Río, “La guerra de la chichimeca y la misión de la Baja California”, en Manuel Gutiérrez Estévez, et. al., *De palabra y obra en el nuevo mundo*, p. 177.

⁴² Philip W. Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, *passim*.

los atacantes, muy probablemente jonaces y los capturaran o mataran.⁴³ Es posible que entre los indios de paz mencionados hubiera otomies, pues las autoridades virreinales constantemente buscaron el apoyo de éstos para avanzar en la zona de Querétaro.⁴⁴



Mapa 3. Tierra de la guerra chichimeca en el siglo XVI, en Philip Powell, *La guerra chichimeca (1550-1600)*, p. 22.

⁴³ AGN, *Mercedes*, vol 4, f. 611.

⁴⁴ Tuvieron un papel de particular relevancia en este proceso algunos principales de origen otomí. A Fernando de Tapia se le reconocía la pacificación de una extensa área que incluía poblados pertenecientes al noreste de la Sierra Gorda, como Jalpan. Ya en el transcurso de la guerra chichimeca se nombró a Nicolás de San Luis Montañés como capitán de los chichimecas en un amplio territorio y se le encargaron labores de pacificación.

El episodio muestra la existencia de pugnas entre diversas etnias en la Sierra Gorda. En épocas de paz las cuadrillas de los diferentes grupos indígenas serranos no solían incursionar en territorios ajenos al suyo, pero sí lo hacían cuando entraban en contienda. La presión provocada por la presencia de los españoles en su hábitat llevó a recrudecer la competencia por los recursos y originó enfrentamientos entre ellos. Es importante subrayar la hostilidad de los atacantes a la nueva religión, cuyo templo fue destruido con violencia.

La itinerancia de los chichimecas implicó un gran reto para los evangelizadores dado que generaba condiciones especialmente difíciles para la predicación. Fue preciso poner en marcha recursos originales; tenemos un ejemplo de ello en las acciones de fray Luis Gómez,⁴⁵ uno de los agustinos que misionaron entre los indios de la Sierra Gorda en este periodo. Como ellos se desplazaban tras de la caza, él, para evangelizarlos, los seguía, hospedándose en las mismas cuevas y enramadas.⁴⁶ En este momento no se vislumbraba que los frailes pudieran modificar significativamente la vida de los indios, parecía que los contactos se harían en los términos impuestos por los indígenas. Eventualmente los indios se acercaban a los conventos y los agustinos aprovechaban para administrarles sacramentos, principalmente el bautismo, aunque muchos evitaban acudir e incluso se ocultaban. No obstante, autoridades y religiosos hicieron esfuerzos por reducir a los indios del área. En la década de 1560 se emitieron órdenes de congregar a los indios en la cabecera y otros lugares.⁴⁷ Algo se logró, pero la situación imperante debió dificultar un mayor éxito de la medida.

⁴⁵ Según Solís, fray Luis Gómez era ministro en la Huasteca y misionó en la zona serrana entre 1550 y 1602. José de Jesús Solís, *Bárbaros y ermitaños. Chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda*, p. 38.

⁴⁶ *Ibid.* p. 12.

⁴⁷ Peter Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", *Historia mexicana*, núm. 103, p. 370.

Los indios chichimecas en su conjunto se mostraron capaces de aprender tácticas de guerra de los colonizadores y de usarlas contra ellos. Se aficionaron al consumo de la carne de animales mayores introducidos por los españoles,⁴⁸ lo mismo que al uso de la ropa; los cuales estaban “disponibles” en el área donde habían encontrado tradicionalmente lo necesario para subsistir. Se mostraban ansiosos por consumir los bienes de los colonizadores y atacaron para conseguirlos. El contacto con los españoles, a veces como resultado de un cautiverio o de las enseñanzas de los misioneros, les permitió un conocimiento más cercano de sus enemigos.

Diversas fuentes señalaban a los pames como los menos belicosos de los chichimecas, por lo cual se creía posible reducirlos y apaciguarlos.⁴⁹ En un principio su participación en el robo de ganado y las matanzas fue ocasional. Sin embargo, por la incursión de soldados y colonos en su territorio se modificó profundamente la estructura de este grupo, lo cual llevó a la adopción de una organización correspondiente a grupos guerreros con un caudillo general y varios capitanes.⁵⁰ Desde mediados de la década de 1570 los ataques de los pames se hicieron más violentos: se dedicaron al asesinato y secuestro en gran escala.⁵¹ A pesar de las muestras evidentes de hostilidad, los españoles actuaron con menos dureza ante ellos con objeto de evitar que entraran de lleno al conflicto. Se negaban a perder la esperanza de convertir en aliados a los indios más “pacíficos” en la guerra contra los más beligerantes. En

⁴⁸ Los chichimecas robaban vacas y flechaban los caballos de vaqueros y estancieros para comérselos, “La guerra de los chichimecas”, p. 588. También Ciudad Real contaba que los chichimecas tomaron gusto por el ganado vacuno *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II, p. 160.

⁴⁹ Dominique Chemin ha planteado que es necesario reconsiderar la participación de los pames en la guerra chichimeca, él sostiene que la aparente sumisión de este grupo era una táctica adoptada como medio de preservación de su vida y de su identidad étnica, lo cual no impedía continuos brotes de rebelión. Véase “Los pames y la Guerra Chichimeca”, en *Sierra Gorda: pasado y presente*, p. 60.

⁵⁰ Heidi Chemin, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, pp 21-22.

⁵¹ Powell, *op. cit.*, p. 52. Dominique Chemin coincide en que a mediados de la década de 1570 “el movimiento guerrillero pame” resurgiría mucho más numeroso y decidido. Dominique Chemin, *op. cit.*, p. 64.

1572 los indios de Jalpan se rebelaron "...incendiando la iglesia y el convento y dando muerte crudelísima a los moradores agustinos."⁵² A diferencia del ataque verificado en la década de 1550, en esta ocasión los culpables no fueron forasteros, sino indios locales que habían aceptado inicialmente la presencia de los españoles, en particular de los frailes agustinos, quienes no pudieron contener la violencia y acabaron por perder la vida.

En la década de 1570 la violencia se incrementó en toda la zona chichimeca. La inseguridad prevaleciente había afectado al comercio, al aprovechamiento agropecuario y al trabajo en las minas, perjudicando al proceso de colonización en su conjunto. Las autoridades optaron por reforzar el envío de soldados e impulsaron el establecimiento de presidios para ganar y asegurar territorio. La Corona asumió cuantiosos gastos por el sostenimiento de los soldados, la dotación de armas, pólvora, etc. Pese a todo la vía misional no se dio por cancelada.⁵³ Entre 1569 y 1575 el virrey Martín Enríquez de Almanza convocó varias juntas de teólogos a quienes les pidió parecer sobre la justicia de la guerra a los indios chichimecas alzados, en ellas se concluyó que sólo podía hacerse con justicia en contra de los salteadores de caminos y pueblos.

En este período se ubica parte importante de las propuestas de fray Guillermo de Santa María sobre el problema chichimeca. Hacia 1575 este religioso agustino realizó el conocido tratado "La guerra de los chichimecas", fruto de muchos años de experiencia en el asunto.

⁵² Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la Provincia Agustiana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, p. 321.

⁵³ Hay divergencia de opiniones sobre la importancia que llegaron a tener misiones y presidio durante la guerra chichimeca. Powell es de la opinión que las misiones tuvieron un papel importante pero secundario, Powell, *op. cit.*, p. 33. Florescano señala la incapacidad de los presidios para lograr la paz, en lo cual fueron básicas las misiones, las cuales desde la guerra chichimeca desempeñarían un papel decisivo en la

Opinaba que estos indios hubieran aceptado servir a los españoles si se hubiera procurado doctrinarlos y poblarlos pero no se había hecho así porque les faltaban productos con los cuales tributar. Hizo una útil distinción entre los indios de paz y de guerra. Consideraba que la guerra hecha a los primeros era injusta porque no había causa justificante ni autorización del soberano. Acerca de los alzados reconocía que constantemente habían sido maltratados y engañados por los soldados, incluso cuando habían intervenido los misioneros, lo cual había llevado a que los indios les perdieran la confianza. Decía que era indispensable poner orden entre los soldados y pobladores para que dejaran de causar daño. Concluía que la guerra de exterminio era injusta e inhumana, no debía despoblarse la tierra, en todo caso debía castigarse a los cabecillas que incitaban a la rebelión. Para terminar definitivamente con el conflicto aconsejaba usar medios pacíficos: asentar a los chichimecas en tierra llana, adoctrinarlos, darles comida y sustento hasta que pudieran obtenerlo por sí mismos. Sugería que indios sedentarios les enseñaran a cultivar, a realizar varios oficios y a mantener justicia. Los consejos de fray Guillermo no fueron ejecutados en ese momento, incluso no sabemos si el virrey llegó a conocerlos, sin embargo, más adelante tal vía probaría su buena fortuna.⁵⁴

Por esta época Luis de Carvajal, capitán de frontera en la Huasteca, organizó varias entradas punitivas a la Sierra Gorda. En 1576 indios de la región serrana atacaron Tamapache, en la Huasteca, y Jalpan por iniciativa del cacique Lohonabe. Para detener a los alzados intervinieron, además de Carvajal, el encomendero Francisco Barrón y don

colonización del norte, Enrique Florescano. "Colonización, ocupación del suelo y 'frontera' en el norte de Nueva España, 1521-1750", en Álvaro Jara. *et. al.*, *Tierras nuevas*, p. 50.

⁵⁴ Alberto Carrillo señala que las ideas de fray Guillermo no apuntan hacia nuevos métodos de evangelización, sino hacia la pacificación de los chichimecas, condición indispensable para que se

Francisco de Puga, por comisión de la Audiencia de México.⁵⁵ A consecuencia de la escalada de la violencia ese mismo año se decidió construir un fuerte para garantizar la seguridad de los religiosos y de los indígenas que permanecían reducidos.⁵⁶ Al parecer en un intento por consolidar al grupo de indios de paz fueron llevados al área indios mexicanos hacia 1584.⁵⁷

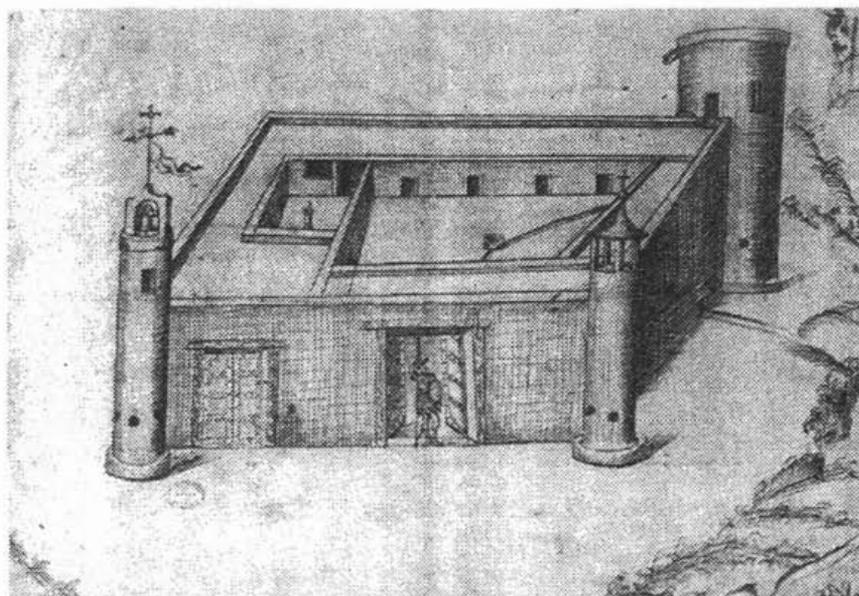


Ilustración 1. El presidio de Jalpan, en Felipe Castro, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, p. 115.

conservaran y se salvaran. Subraya que Santa María se adelantó en más de 20 años a la política conciliadora impulsada por Velasco hijo a partir de 1590. Carrillo, *op. cit.*, *passim*.

⁵⁵ Meade, *op. cit.*, p. 387.

⁵⁶ Luis Amal Simón, *El presidio en México en el siglo XVII*, p. 196. Este fuerte, cuya autoría reivindicaba para sí Luis de Carvajal, estuvo en operación hasta 1586. Más bien parece haber sido parte del conjunto militar defensivo construido por órdenes del virrey Martín Enriquez de Almanza. Claudio Coq, *Cadereyta alcaldía mayor*, p. 41. Véase además Philip W. Powell "Génesis del presidio como institución fronteriza, 1569-1600" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9, p. 19-36.

⁵⁷ Gómez Canedo dice que en 1744 Escandón afirmaba que los indios mexicanos habían llegado a Jalpan hacia 160 años. Lino Gómez C, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México*, p. 123.

El estado de guerra en la zona fue ocasionando cambios en la vida de los indios horticultores. Las expediciones españolas aprovechaban cuando algún grupo indígena sublevado cultivaba maíz, pues podían quemarles sus milpas para obligarlos a rendirse.⁵⁸ Para resolver su subsistencia los pames no sometidos seguramente debieron haber reforzado la dedicación a las actividades de recolección y cacería. Su conocimiento y aprovechamiento del medio, belicosidad, continuos desplazamientos, sencilla organización política y creencias religiosas obstaculizaron el avance colonial por largo tiempo.⁵⁹ Los indios se mostraron capaces incluso de adaptarse a las nuevas circunstancias y de sumar fuerzas contra el enemigo común.⁶⁰ Los pames se confederaron con los copuces y los guajaguanes hacia 1580. Se hablaba de que habían perpetrado robos y asesinatos en San Juan del Río, Jilotepec y Acámbaro, se les atribuía destrucción de muchas estancias, incendio de iglesias, robo abundante de ganado y muchas muertes. Aprovechando el desorden imperante, Carvajal esclavizó a más de 300 indios pacíficos de Jalpan, acusándolos de ser apóstatas e idólatras.⁶¹ Como él, otros españoles aprovecharon la guerra para hacerse de empleo, salario y compensaciones. Las presiones de los colonos originaron mayor desorden entre los indios.

El punto más álgido de la contienda se alcanzó en 1585, cuando un grupo de jonaces atacó Zimapán. Un oidor de la Audiencia, Hernando de Robles, definió a los alzados como “enemigos de la raza humana” y llegó a plantear como única opción para lograr la paz el

⁵⁸ Powell, *La guerra chichimeca...*, p. 55.

⁵⁹ Los chichimecas vivían en pequeñas bandas y tenían poco respeto incluso a sus jefes locales. Philip Powell, *Capitán mestizo. Miguel Caldera y la frontera norteña*, p. 48.

⁶⁰ Dominique Chemin ha demostrado la inclusión de los pames entre las naciones confederadas que atacaban caravanas y pueblos. “Los pames y la Guerra Chichimeca”,... p. 62.

⁶¹ AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 2, exp. 338, f. 104 v.

exterminio y la esclavización colectivos. Ese mismo año se realizó el Tercer Concilio Provincial Mexicano, en el cual se dio un debate definitivo sobre cómo actuar ante los chichimecas. Los miembros de las órdenes religiosas condenaron la guerra y los obispos hicieron suyo ese parecer, con lo cual se dio consenso respecto al asunto al interior de la Iglesia mexicana.⁶² Se habló de “defenderlos y compadecerlos” antes que “perseguirlos y maltratarlos”.⁶³ Asimismo, se criticó la opción de la guerra total y se señaló la culpa de los españoles, especialmente de los capitanes generales en la escalada del conflicto. Como vía para alcanzar la paz los religiosos sugirieron el establecimiento de colonos e indios de paz, una fuerza militar acotada e intensificación de la predicación religiosa.⁶⁴

No obstante, la paz tardó y los episodios de agresiones indígenas a los agustinos continuaron. El convento de Xilitla fue atacado y quemado por los chichimecas en 1587.⁶⁵ El enfrentamiento aún prevalecía en la zona serrana:

Entre estas tribulaciones y evidente riesgo de la vida, administraban nuestros religiosos, sin atender a que tienen la vida vendida, sólo por administrar los sacramentos y dar pasto espiritual a los fieles que se hayan en los confines de lo que está conquistado, y aún al presente posponen la seguridad de su vidas nuestros religiosos, teniéndola expuesta a las invasiones y asaltos que cada día recelan en los

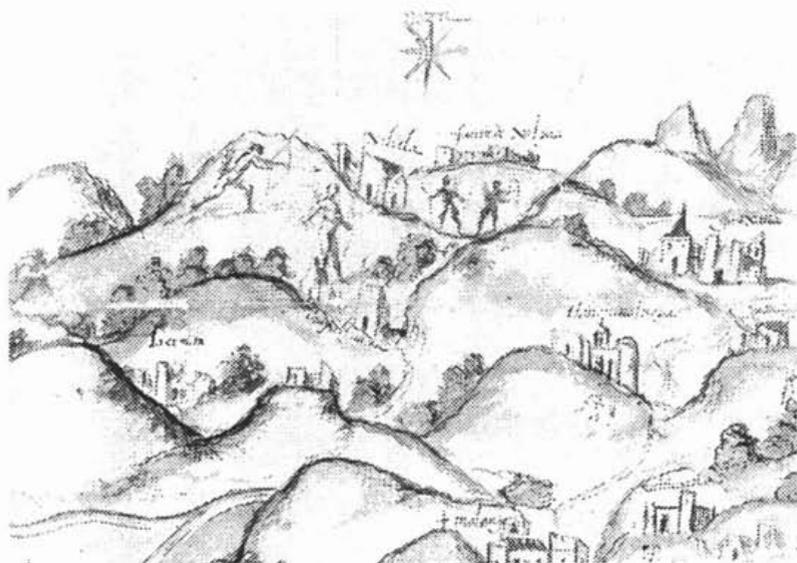
⁶² Carrillo, *op. cit.*, p. 400.

⁶³ Ignacio del Río, “La guerra de la chichimeca...”, p. 182-183.

⁶⁴ Stafford Poole, “War by fire and blood...”, *passim*.

⁶⁵ Ruiz, *op. cit.*, p. 383.

conventos de Xilitla, Jalpan y Jiliapan, Chichicaxtla y Chapulhuacán que son fronteras de chichimecos...⁶⁶



Mapa 4. Ataques de los indios a los enclaves españoles de la Sierra Gorda, en Felipe Castro, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, p. 117.

Sin embargo, aun en el clímax de las hostilidades, cuando la presión no les dejaba alternativa, parte de los indios llegaron a aceptar la paz y el cristianismo, pues a cambio de asentarse recibían alimentos, ropa y ganado. Aprendieron a usar la extorsión para conseguir bienes y si no los recibían amenazaban con reanudar la guerra. Esta maniobra la emplearon sobre todo a partir de que por instrucciones del gobierno virreinal se empezó a priorizar la conciliación en vez del enfrentamiento, cuando varios de los presidios estaban siendo desarticulados.

⁶⁶ Sicardo, *op. cit.*, p. 300.

Hacia 1590 las autoridades decidieron intentar acostumbrar a los indios rebeldes a cultivar y “a la cultura y vida política”. Para ello se les debía proveer de maíz, enseñar la doctrina y dar los sacramentos. En la Sierra Gorda la búsqueda de la paz tomó mayor relevancia cuando se habló insistentemente de la existencia de minerales allí. Hacia 1599 se descubrieron las minas de Escanela, con lo cual se creó un nuevo enclave español en territorio serrano. Como ocurría cuando surgía un real de minas, se impulsó la producción agropecuaria de la zona para darle abasto. De cualquier modo, vale la pena dejar apuntado que a los parajes más abruptos del territorio chichimeca escasamente llegó la tranquilidad conseguida en otros sitios.

En el transcurso del siglo XVI tanto los franciscanos como los agustinos actuaron en la zona considerándola como propia.⁶⁷ Una vez concluida la guerra, hacia 1609, como parte de una estrategia para fomentar la colonización en el área chichimeca, el virrey Luis de Velasco hijo volvió a ocuparse del impulso de las misiones en la zona serrana. Concedió formalmente a los agustinos la administración de Jalpan como cabecera y también la jurisdicción de los pueblos sujetos; se mencionan Puinguía, Concá, Alpujarra, Tonicato, Tilaco, Tancoyol y otros.⁶⁸

Como se había hecho antes en la zona central del virreinato, conforme se fueron formando las misiones en la zona serrana se realizó la elección de oficiales de república. En

⁶⁷ Lino Gómez Canedo reconoció una presencia temprana de los agustinos en la zona de Jalpan y alrededores, acepta que era de ellos el monasterio atacado en la década de los setenta. Sin embargo, él, Gustin y el propio Solís hablan de la actuación de los franciscanos en varios momentos del siglo XVI. La diferencia estriba en la fecha en la cual consideran que pasó a manos agustinas. Gustin consigna que la zona fue cedida por los franciscanos a los agustinos en 1570 aunque habla de posteriores incursiones de los seráficos. Según Solís en 1608-1609 Luis de Velasco hijo concedió la zona oficialmente a los agustinos en razón de su conocimiento de la lengua y costumbres locales. Gómez Canedo, en cambio, se inclina por una fecha tardía para el inicio de la administración agustina: 1676-1677. Para el asunto de la pugna entre la importancia de la labor de las diferentes órdenes véase la introducción de este trabajo.

⁶⁸ AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 40, exp. 130, f. 221. Incluso contaban con un mapa en apoyo de los derechos que les habían sido concedidos

los lugares donde no existían formas estatales prehispánicas, ni una tradición de autoridades permanentes y hereditarias fue importante el papel de los misioneros, pues ellos estimularon el surgimiento de dirigentes indígenas para que fungieran como intermediarios en el gobierno y la evangelización.⁶⁹ A partir de esto se fueron definiendo nuevas exigencias para quienes accederían a la categoría de indios principales. Las alianzas con los religiosos y colonos del área les permitieron obtener reconocimiento externo, pero igualmente hubo motivos de discordia con ambos.

Entre los indígenas serragordanos prevalecía la dispersión, los frailes se vieron precisados a buscarlos en montañas, barrancas y cavernas. Ocasionalmente lograron asentar a algunos indios en ranchos escogidos de común acuerdo, donde construyeron jacales ligeros “útiles casi solamente para sestar y pernoctar”,⁷⁰ todo lo cual habla de un predominio de las formas de vida tradicionales. Incluso entre los más dispuestos al contacto con los evangelizadores era frecuente la fuga a los cerros. Además, parte importante de los indígenas permaneció en las zonas más remotas de la sierra.

En el siglo XVII la presencia de los agustinos en la Sierra Gorda es mencionada con menos frecuencia, incluso estuvieron en riesgo de perder sus misiones en la zona, pues su personal allí era muy escaso. Hubo presencia intermitente de franciscanos en diversas épocas. También los dominicos llegaron en las postrimerías de ese siglo y realizaron la mudanza de la misión agustina de Puinguía a Ahuacatlán. Numerosos indios aprovecharon los problemas jurisdiccionales entre los misioneros para huir del control de unos y otros. En este contexto seguía habiendo contacto con los evangelizadores, pero era ciertamente escaso

⁶⁹ Felipe Castro, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, p. 73.

⁷⁰ Solís, *op. cit.*, p. 132.

y discontinuo, lo cual proporcionaba un dilatado margen de libertad para los indios serranos.⁷¹

Pese a todo, los indígenas de la Sierra Gorda no estaban aislados del mundo español. Sabemos de la realización de actividades de comercio en Zimapán por los indios de las misiones agustinas de Pacula y Jiliapan.⁷² Incluso se llegó a plantear la posibilidad de que en Jalpan se relevara a la Real Hacienda del pago de los sínodos, dado que no se pagaba tributo.⁷³ Por otro lado, en este lugar la mezcla racial era ya notoria. Aun siendo una misión era común la presencia de españoles, mestizos y mulatos.⁷⁴

Algunos sitios enclavados en la Sierra Gorda, como los reales de minas de Zimapán y Escanela, parecían estar firmemente asentados para el siglo XVII. Sin embargo, cuadrillas de indios cuatreros continuaban entrando en estos poblados con el fin de robar caballos para hacer cecina, huyendo luego a refugiarse en cuevas.⁷⁵ Los vecinos “de razón” aprovecharon la continuación de las hostilidades para pedir se les dotara de tierras en sitios donde pudieran contener a los indios.⁷⁶ Mientras los indios se dispersaban más, los colonos continuaron aumentando en vista de las buenas posibilidades de la zona serrana para la crianza de ganado menor.⁷⁷

⁷¹ Adolfo Colombres dice que en el contacto intermitente se conserva casi enteramente la autonomía cultural, los sistemas normativo y mítico, pese a que estén gestándose modificaciones como cierta participación en la economía nacional. Adolfo Colombres, *La colonización cultural de la América indígena*.

⁷² *Templos y Casas Fuertes en la Sierra Gorda*.

⁷³ AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 40, exp. 121, fs. 206 v-207.

⁷⁴ Véase una muestra de ello en AGN, *Matrimonios*, vol. 67, exp. 57, f. 286-288.

⁷⁵ AGN, *Criminal*, vol. 659, exp. 14, f. 614=627.

⁷⁶ Tal es el caso de Bernal. Véase AGN, *General de parte*, vol. 24, exp. 276, fs. 186 v.-187.

⁷⁷ Un ejemplo de esto puede verse en “Venta de un sitio de ganado menor en Jalpan”, 1691, en AGN, *Tierras*, vol. 151, exp. 7, 27 f.

Concá en particular ofreció un entorno atractivo para los colonizadores, pues existían, además, condiciones climáticas adecuadas para el cultivo de caña de azúcar, lo cual llevó al establecimiento de un trapiche trabajado por esclavos. Éste también se constituyó en blanco de ataques de los chichimecas y sus campos fueron incendiados varias veces.⁷⁸ Tras haber pasado por varios civiles y eclesiásticos, hacia 1694 la hacienda de Concá llegó a manos de un personaje de gran influencia en la región: Francisco de Cárdenas, capitán protector de indios de la Sierra Gorda. Este hombre, por cuyas venas corría sangre chichimeca⁷⁹ había llegado a hacerse dueño de abundantes tierras en el área serrana,⁸⁰ así como de propiedades mineras en Escanela, donde vivía. En la Sierra Gorda los capitanes de frontera se convirtieron en propietarios de grandes extensiones de tierra por ser quienes tenían mejores posibilidades de aprovechar las condiciones de guerra prevaletientes. También, gracias a sus acciones de “pacificación”, obtenían los operarios necesarios para el desarrollo de sus actividades productivas.

Como puede inferirse, el enfrentamiento entre propietarios y religiosos por el control de la tierra y la mano de obra serrana fue frecuente. Decía el agustino fray José Francisco de Landa que:

habiendo habido siempre protectores, jamás les han dado el auxilio para congregar a los indígenas pues aunque es verdad que un capitán llamado Cárdenas tenía muy

⁷⁸ En 1669 este trapiche era trabajado por 43 esclavos. Entre los bienes de Concá se incluían lo necesario para fabricación de azúcar, ganado, tierras en Tancama. AGN, *Tierras*, vol. 185, exp. 12, 78 fs.

⁷⁹ Algunos definían a Cárdenas como mestizo, hijo de chichimecas, “Interesantisimo documento de su Majestad Carlos II, enviado al Conde de Galve sobre las misiones dominicanas Sierra Gorda” en Esteban Arroyo, *Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda...*, p 349. Otros, en cambio, decían que era indio de la misma nación AGN, *General de parte*, vol. 16, exp. 190, f. 170.

⁸⁰ Éste celebró al menos dos composiciones para legitimar sus títulos en 1696 y 1714. Archivo Municipal de Jalpan, expediente 1, caja 1.

sujetos a los chichimecos pero no en orden a la enseñanza de la doctrina cristiana, sino para que le trabajasen en su hacienda de Concá, en sus haciendas de minas y en milpas que hacía en varias partes, y aunque los padres ocurrieron a dicho capitán para que asistieran los chichimecas a los Divinos Oficios, no hacía caso de eso.”⁸¹

Los agustinos acudieron ante las autoridades para informarles de los riesgos imperantes. Pidieron la remoción de Cárdenas de su cargo “por ser muy pernicioso y alborotar los indios gentiles y decirse y apellidarse monarca de que se pueden temer notables inquietudes no sólo en aquellos parajes sino en lo muy quieto, como se experimentó pocos días ha en Ixmiquilpan, convocándose y aunándose estos indios con los de la sierra de lo que se tomó notable daño...”⁸² Asimismo, solicitaron su destierro “...para quietud de estas misiones y reducción de los bárbaros, pues con eso podremos los misioneros sacarlos de las barrancas quitarles el miedo que los mueve y reducirlos a nuestra santa fe católica y a poblado y les podremos enseñar la doctrina cristiana.”⁸³ Sin embargo, las medidas punitivas no llegaron a ponerse en práctica y este capitán siguió haciendo de las suyas por un largo tiempo.

Con todo, los agustinos permanecieron en la Sierra Gorda. A pesar de que no habían logrado ejercer un control estrecho sobre la población indígena hubo enfrentamientos con los colonos en este periodo y hay quejas de que éstos estorbaban sus labores. En las primeras décadas del siglo XVIII participaron en los procesos de pacificación de los indios tanto militares como religiosos de las tres órdenes mendicantes. Incluso hay evidencias de

⁸¹ AGN, *Historia*, vol. 522, f.

⁸² AGN, *General de parte*, vol. 16, exp. 190, f. 170.

⁸³ Solís, *op. cit.*, p. 146.

cierto desorden respecto a la jurisdicción de cada una.⁸⁴ No hay noticias de grandes inquietudes pero sí de que muchos indios aprovecharon la escasa presencia misional y la situación confusa para regresar a sus parajes tradicionales. Este ir y venir entre los dos mundos se había convertido en una constante para los indios serranos.

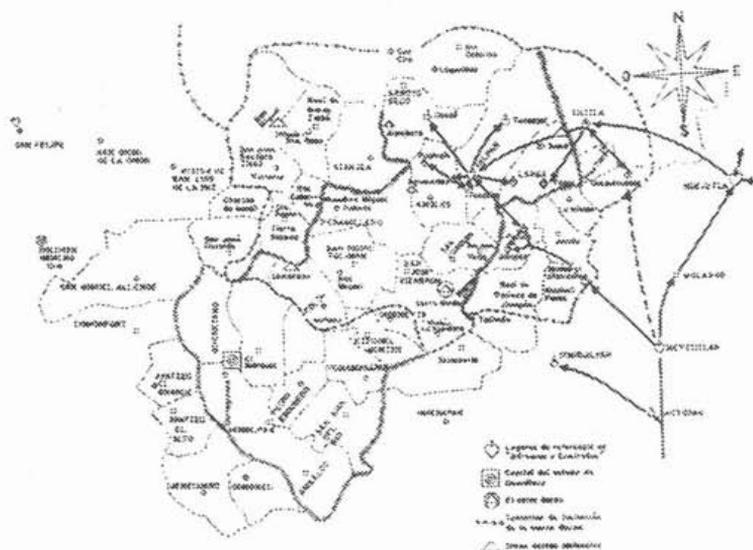
Sin embargo, en la zona noreste de la Sierra Gorda se evidenciaban huellas de cambio a consecuencia del prolongado aunque irregular contacto con el mundo español. Un hecho destacado es que entre los pames paulatinamente se había ido conformando una elite diferenciada del conjunto de la población. Igual que había ocurrido por doquier, los miembros de los cabildos indígenas adquirieron aquí especial protagonismo. Como representantes de la colectividad ellos se ocuparon de defender los intereses comunes. En 1737, por ejemplo, los oficiales de república de Jalpan se quejaron de Gaspar Fernández de la Rama, teniente de alcalde mayor de Cadereyta y dueño de la hacienda de Concá. Decían haber experimentado “graves extorsiones desde que el susodicho entró en la expresada jurisdicción de administrador del contador don Gabriel Guerrero Ardila porque desde entonces empezó a destruir el pueblo viejo de Concá que se componía de indios mecos llamados pames, en tanto grado que hoy se halla desierto.”⁸⁵

Entre los propios principales de diferentes localidades de la zona llegaron a presentarse enfrentamientos y roces. En 1739 las autoridades indígenas de varias rancherías dependientes de Jalpan hicieron una denuncia contra el ex gobernador y escribano en funciones Baltazar Coronel por cometer abusos, como cobrar derramas y ejercer crueldades con quienes se negaban a pagarlas. Coronel había contado con el apoyo del fraile agustino

⁸⁴ El provincial franciscano del Santo Evangelio, fray Antonio José Pérez, en 1739 afirmaba que Jalpan era administrado por los dominicos. BNM, Archivo Franciscano, caja 45, núm 1025, f. 4.

⁸⁵ AGN, *Indios*, vol. 54, exp. 221, f. 208.

de Jalpan para ocupar tales cargos. De seguro cada uno obtenía ventajas del asunto: el religioso contaba con la colaboración de un intermediario útil para establecer contacto y control sobre el común de los habitantes, mientras el funcionario indígena aprovechó los nombramientos para su beneficio personal. Aunque el inculpado fue encarcelado por un tiempo,⁸⁶ después lo encontraremos ejerciendo de nuevo el poder y con una influencia aún mayor.



Mapa 5. Enclaves agustinos en la Sierra Gorda, en José de Jesús Solís, *Bárbaros y ermitaños*, p. 447.

⁸⁶ *Ibid*, exp. 301, fs. 275-276.

Los indios de la Sierra Gorda bajo la administración de los dominicos

El avance de los dominicos más allá de la frontera chichimeca fue más bien excepcional y ocurrió justamente en el escenario geográfico de la Sierra Gorda en las postrimerías del siglo XVII. Los franciscanos estaban buscando caminos para reactivar su actividad misional, pero sus recientes fundaciones en la zona se habían quedado sin atender. Por ello hacia 1685 Carlos II se las encargó en lo particular a fray Felipe Galindo, provincial de la Provincia dominica de Santiago de México.⁸⁷ Éste fundó ocho misiones en la zona poniente de la Sierra Gorda: La Nopalera, San José del Llano, San Buenaventura de Maconí, Santa María de Zimapán, Soriano, Ahuacatlán, San Miguel de las Palmillas o de la Cruz y Santa Rosa de Xichú.⁸⁸ Cuando fue posible éstas fueron establecidas en los parajes donde habían nacido los indios. Se tomaba en consideración la existencia de mantenimientos habituales para ellos, tales como magueyes, tunales y mezquites, además de la disponibilidad de tierras para sembrar.⁸⁹

La región asignada a los dominicos estaba habitada principalmente por indios jonaces, quienes vivían dispersos en los cerros. Para poder enseñarles la religión cristiana los frailes debían asentar a los indios de fijo en las misiones. Sin embargo, esto sólo era factible si podían garantizarles su sustento. Como se trataba de grupos de cazadores-recolectores el primer objetivo debía ser instruirlos para hacer sus siembras; debían enseñarles también a realizar otras actividades provechosas y a construir sus jacales. Según los dominicos, los jonaces estaban dispuestos a sumarse a una misión si se les aseguraba que contarían con

⁸⁷ Esteban Arroyo subraya que Galindo asumió el compromiso a título personal en cuanto terminó su periodo como provincial y que recibió apoyo de su orden hasta después. Arroyo, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁸ Labra, *op. cit.*

⁸⁹ Arroyo, *op. cit.*, p. 88.

tierras y no serían perseguidos por los colonos. Seguramente les interesaba mucho más contar con alimentos listos para consumir proporcionados por los misioneros y aceptaron establecerse pensando en recibir beneficios inmediatos. Es poco probable que expresaran su interés por tener tierras, pues ellos no se habían dedicado anteriormente a la actividad agrícola. Al principio la contribución de los jonaces a la producción debió ser bien escasa, pues, decían los misioneros “en los principios de este género de misiones no son capaces los indios congregados de hacer por sí ni ayudar en cosa alguna antes es menester proveerlos”⁹⁰

Los dominicos dijeron haber encontrado indios bautizados, pero no instruidos. Al no existir padrones confiables, los religiosos se encontraron ante un dilema para otorgar ese sacramento a los adultos, pues se procuraba darlo sólo cuando se tenía la certeza de que no se había recibido antes. A pesar de ello, muchos jonaces pudieron acercarse a las misiones de los dominicos y recibir el bautismo, pero ello tampoco impidió su posterior alejamiento de ellas.

Respecto de la administración del matrimonio se presentó cierto retraso porque estaba pendiente la resolución de una disputa sobre este punto. Entre los dominicos se presentaban dos posiciones. Una era que si los indios estaban casados en su gentilidad bastaba con el bautismo posterior para reafirmar el vínculo entre los contrayentes. La otra sostenía la necesidad de ratificarlo expresamente. La cuestión presentaba más complicaciones toda vez que muchos indios habían seguido viviendo como gentiles a pesar de haber recibido el bautismo. Este asunto invita a reflexionar sobre la desorientación que debieron sentir los jonaces ante el contacto alternado con uno u otro modelo cultural, el suyo o el de los religiosos. Si bien parecía haber prevalecido el propio, el ajeno también iba dejando algunas

⁹⁰ AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 40, exp. 130, f. 221.

huellas. Este continuo cambio de una realidad a otra implicaba la coexistencia de maneras distintas de celebrar momentos importantes de la vida personal: entre otras de las ceremonias en torno al nacimiento y la formación de la pareja.

En los primeros años los religiosos dominicos debieron buscar la forma de comunicarse con sus feligreses serranos. Como no conocían su lengua se vieron obligados a utilizar intérpretes para poder enseñarles la doctrina y oraciones.⁹¹ Es interesante señalar que en la intermediación lingüística entre los frailes y los jonaces intervinieron individuos procedentes de otros grupos, como los mulatos.⁹² Muchas veces estos auxiliares recibían compensaciones especiales como premio por la utilidad de su labor.⁹³

Los dominicos, igualmente, debieron buscar ayudantes para guardar el orden en sus misiones y procedieron a designar autoridades indígenas

...escogiendo entre los más capaces, y hábiles los que fueren más a propósito para gobernadores, alcaldes, regidores, y mandones, persuadiendo a los demás la obediencia, y respeto que les deban guardar como superiores suyos, durante el tiempo de sus oficios, y cuidando de que los tales no hagan agravios, vejaciones, ni molestias a los otros indios del pueblo, sino que cada uno cumpla con lo que es su obligación.⁹⁴

⁹¹ El asunto del aprendizaje de la lengua chichimeca tomó tiempo, Galindo pidió la fundación de un colegio para ello, pero los franciscanos contradijeron su petición. AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 33, exp. 285, fs. 300-300 v.

⁹² Por ejemplo Antonio de Valdelamar, quien se convirtió en asistente de fray Luis de Guzmán y recibió de éste vara de caudillo, Arroyo, *op. cit.*, p 247-251.

⁹³ Por ejemplo Ana Sánchez Rodríguez recibió un solar en Soriano "por ser singular lengua chichimeca", AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 33, exp. 404, f. 462. Más común fue la entrega de ropa para realzar su autoridad.

⁹⁴ "Interesantísimo documento de su Majestad Carlos II, enviado al Conde de Galve sobre las misiones dominicanas Sierra Gorda" en Arroyo, *op. cit.*, p 350.

Con esta medida se buscaba crear una alianza entre los frailes y una elite indigena escogida de acuerdo con las necesidades de aquellos. Unos y otros utilizaron esta via para reforzar su posición. En ocasiones los nombramientos recayeron en indios que habian tenido un trato más cercano con el mundo español, de quienes se esperaba un ejemplo útil para los nuevos feligreses. Por ejemplo, en la misión de San Miguel de la Cruz fue nombrado como gobernador un indio otomí. A los indios cristianos que ayudaron al establecimiento de las misiones dominicas las autoridades les ofrecieron relevarlos de tributo y la concesión de tierras y aguas con la condición de su permanencia en las fundaciones. Sin embargo, también algunos de ellos actuaron de manera contraria a los deseos de los religiosos y resultaron ser un modelo negativo. Fue el caso de un indio principal de Huichapan o Jilotepec, cuya "inclinación y costumbres" se consideraban perjudiciales para las nuevas conversiones. A él se le pidió enmienda, pues, se le advertía, en caso contrario sería castigado y lanzado fuera.⁹⁵

En 1690 los jonaces establecidos en misiones seguían aprovechando los magueyes de la zona, incluso faltaban a misa por ir a buscar aguamiel. Sabemos además que hacían algunas rozas en los cerros y tenían algo de ganado.⁹⁶ Para 1693 los dominicos consignaban adelantos materiales en sus misiones y hablaban de la obtención de algunas cosechas. No obstante, parece haber habido todavía serias carencias. Por ello pidieron apoyo a las autoridades para comprar maíz, bueyes, herramientas y diversos insumos, así como dinero para la reparación y construcción de iglesias. Los frailes volvieron a insistir en el asunto de la necesidad de contar con tierras suficientes. De su falta se originaba la estrechez

⁹⁵ AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 40, exp. 86, fs. 122-126.

⁹⁶ AGN, *Tierras*, vol. 204, fs. 46-48 v.

prevaliente en varios de sus asentamientos y las dificultades para lograr la permanencia de los indios en ellos. Cabe agregar que en el alejamiento de los jonaces de las misiones seguramente influía su miedo a contagiarse de enfermedades. De cualquier modo la viruela se propagó y causó estragos entre los indios congregados en ellas.

Por el control de tierras e indios se presentaron episodios alternados de encuentros y desencuentros entre los misioneros y los colonos de la zona. Esto puede verse en la fundación de una nueva misión dominica, San Juan Bautista del Potrero, fundada por insistencia del capitán Juan Martínez en las cercanías de sus estancias para contar con el trabajo de los indios. Al parecer el acuerdo no resultó favorable a los frailes y éstos acusaron a Martínez de estorbar la reducción de los indios, tras lo cual mudaron a algunos de esa misión a la de Soriano. Aun así se apuntaba el temor de que Martínez se los volviera a llevar. Por su parte, familiares de él se opusieron a la dotación de tierras a la nueva misión.

Las quejas de los dominicos sobre las inquietudes promovidas entre los jonaces por los colonos fueron frecuentes.⁹⁷ Según los religiosos, aquellos obstaculizaban la reducción de los indios a las misiones por servirse de ellos como esclavos y de las indias como concubinas. Explicaban: “parece que aborrecen el que se congreguen y que desean vivan los indios en libertad en sus rancherías sin que haya padre ministro”⁹⁸ Asimismo, los dominicos tuvieron algunas dificultades con funcionarios de la región, como el alcalde de Cadereyta. Este jaloneo jurisdiccional se hacía presente dondequiera. Las autoridades locales se sentían con derecho para actuar sobre la población indígena de la zona bajo su gobierno y lo hacían

⁹⁷ Véase por ejemplo AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 33, exp. 328, fs. 345-350.

⁹⁸ AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 44, f. 464 v.

si tenían ocasión, pero para ello debían esquivar el papel de intermediación reivindicado para sí por los misioneros.

En su mayoría los colonos se mostraron molestos por la concesión de tierras a las misiones en un área que ellos concebían como suya y acusaron a los religiosos de impedir a los indios que fueran a trabajar a sus propiedades porque deseaban gozar en exclusiva de la mano de obra indígena. Es cierto que en general los dominicos se mostraron opuestos al trabajo de indios en haciendas, si bien sabemos al menos de un caso en el que el propio misionero de la Nopalera fungió como intermediario entre las partes: llevaba lana a hilar a los indios de su misión para el obraje del Charcón y a cambio les entregaba dinero.⁹⁹

Entre 1685 y 1695, durante la estancia de fray Felipe Galindo en Sierra Gorda, la posición oficial no fue favorable a los vecinos civiles. Las autoridades del virreinato determinaron que los indios de estas misiones no fueran encomendados o repartidos para ningún servicio y sostuvieron la política de mantener a indios y “gente de razón” separados, con el argumento de que los últimos “más embarazaban que ayudan”. Igualmente, los indios asentados en las misiones quedaron exentos del pago de tributo por 20 años. En esta época los misioneros dominicos recibieron un claro apoyo del gobierno central, mientras éste se mostró más vigilante respecto de los colonizadores, reconociendo incluso que constituían un estorbo para la labor de los religiosos “...por reconocerse que el mayor impedimento se halla en la resistencia de los gentiles para su conversión, es el temor que tienen al trabajo, y servicio de las haciendas de los españoles.”¹⁰⁰ Se habló incluso de que era necesario medir las tierras de las haciendas y quitarles lo que estuvieran ocupando de más

⁹⁹ Arroyo, *op. cit.*, p. 107.

¹⁰⁰ “Interesantísimo documento de su Majestad Carlos II, enviado al Conde de Galve sobre las misiones dominicanas de Sierra Gorda”, en *Ibid.*, p 347-354.

Pese a todo no se dejó de impulsar el aprovechamiento de las minas de azogue de la zona con trabajo indígena. Curiosamente a la realización de estas actividades se dedicaron también religiosos. Según se consignaba, fray Juan de la Cruz, de la orden de San Juan de Dios, “está entendiendo en el descubrimiento de minas de azogue en el cerro o sierra grande”¹⁰¹ A éste le fueron concedidos 24 indios de Suchiapan e Ixmiquilpan, a quienes debía pagarles por su trabajo. En alianza con este personaje se encontraba el mismo capitán protector de los indios de la Sierra Gorda, Francisco de Cárdenas, promotor de tantos conflictos con los agustinos.

Inicialmente la relación de Cárdenas con los dominicos fue buena. Él fungió como intérprete en las gestiones para la medición de tierras cuando se fundaron las misiones.¹⁰² Pero, más adelante también se hablaba de sus abusos en la misión de Soriano. Para los frailes él era un colono especialmente peligroso. Su sangre chichimeca le proporcionaba un ascendiente especial sobre los indios, el cual aprovechaba al máximo haciendo que le sirvieran. Muchas veces por librarse de sus excesos éstos huían, se eximían de la disciplina misional y no recibían los sacramentos. Fray Luis de Guzmán, el misionero a cargo de Soriano, comentaba que por los abusos del capitán Francisco de Cárdenas “estaba perdida toda aquella sierra”.¹⁰³

Entre 1696 y 1702 se intensificó de manera notable la pugna entre indios y colonos en la Sierra Gorda, esto se manifestó sobre todo en el aumento de los robos. En esos años los indios no permitían la entrada de los españoles a sus parajes a menos que les dieran maíz, sal, carne y otras cosas. Habían encontrado un mecanismo para aprovechar las hostilidades y

¹⁰¹ AGN, *General de parte*, vol. 16. exp. 190, f. 168 v.

¹⁰² AGN, *Reales Cédulas Duplicados*, vol. 40, exp. 130, f. 221.

¹⁰³ Archivo Municipal de Jalpan, caja 1, exp. 1.

recibir los productos españoles que deseaban. En la medida que el clima se enrarecía muchos indios se remontaron y dispersaron. En este tiempo vivían muy apartados unos de otros.

En 1703 la situación explotaría violentamente: se desencadenó un episodio de alzamiento general de los indios jonaces. Ante el avance de los colonos y las ofensivas indiscriminadas contra indios pacíficos e insumisos muchos se fueron a la sierra y se dedicaron a atacar a los colonos. Uno de los episodios más elocuentes de esta venganza fue el incendio de la misión de San José. En el levantamiento jonaz intervinieron seis cuadrillas,¹⁰⁴ cada una con territorio y jefes propios. La mayor de ellas era la del Cerro Prieto, la cual nunca había estado sujeta a misión, a pesar de ello no había estado exenta de contacto con el mundo hispánico, como lo demuestran los nombres castellanos de sus jefes.¹⁰⁵ Los indios sublevados influyeron para que huyeran indios de las misiones agustinas de Pacula y Jiliapan.

Según fray Esteban Arroyo, los cambios en el gobierno español a principios del XVIII determinaron un giro en la política de las autoridades hacia Sierra Gorda. Ciertamente se prestaba poca atención a las quejas de los indios respecto de la invasión de sus tierras. Decía fray Luis de Guzmán, ministro con muchos años de experiencia en la zona, que mientras él intentaba establecer un pueblo para los jonaces, los colonos “les quitaron sus pobres alhajas, milpas, ovejillas, gallinas y caballejos, y lo que es peor, mataron a gran parte de ellos a mansalva”.¹⁰⁶ También se mencionaban como causa del enojo de los indígenas varios

¹⁰⁴ Según Galaviz la población jonaz se componía de estas seis cuadrillas. Véase María Elena Galaviz “La rebelión de los jonaces en 1703”, en *De la Historia...*, p 179-190. Sin embargo, en documentos de ese año y el siguiente son mencionadas otras más. Es difícil saber cuántas habría en total.

¹⁰⁵ Se llamaban Alonso Cerrato y Diego Baquera

¹⁰⁶ Arroyo. *op. cit.*, p.331-337.

episodios de abusos del capitán protector Francisco de Cárdenas en Ranas y San José. Los alarmados colonos acudieron al gobierno central y éste tomó cartas en el asunto. El virrey duque de Albuquerque nombró como teniente de capitán general a Francisco de Zaraza y Arce, oidor de la Audiencia, para que procediese a la “reducción, pacificación y corrección” de los jonaces. Al llegar a la Sierra Gorda, Zaraza convocó a una junta de colonos y autoridades de la región.¹⁰⁷ Allí se habló de la conveniencia de que los indios jonaces fueran enviados a obrajes o ingenios, e incluso llegó a sugerirse poner uno allí mismo. Cárdenas, en particular, fue tajante: expresó que los religiosos nunca habían podido lograr nada con los jonaces, por lo cual recomendaba apresarlos y enviarlos a trabajar fuera de la sierra y sólo dejar a las mujeres y niños.¹⁰⁸ No dejaron de mencionarse las posibilidades de aprovechamiento de la riqueza de la zona en minas y pastos para ganado.¹⁰⁹

De cualquier modo se hicieron algunos intentos de acercamiento a los indios rebeldes. Zaraza se sirvió de varios indios amigos, uno de los cuales fungió como intérprete, para hacer una oferta de paz que incluía la entrega de regalos: maíz, tabaco, mantas y cotones. Los insumisos se quedaron con los obsequios, retuvieron a uno de los emisarios “por ser su pariente” y luego lo mataron. Así hicieron evidente a los otros indios los riesgos derivados de una cercanía excesiva con los españoles y los peligros que conllevaba aceptar el papel de intermediación entre los enemigos.

La campaña militar empezó formalmente en agosto. Zaraza mandó al capitán Francisco de Cárdenas, al capitán Domingo de Olvera y a Jerónimo de Labra hijo para que “con

¹⁰⁷ El ya mencionado Francisco de Cárdenas, los diputados Lorenzo de Labra, don José Ocón, Jorge del Barrio y Juan de Neira (juez repartidor de minas) el licenciado Alonso de la Cruz Durango, abogado de los Reales Consejos y el capitán José de Cuellar, alcalde mayor

¹⁰⁸ Galaviz, “La rebelión de los jonaces...”, p. 183.

¹⁰⁹ *Templos y Casas Fuertes*.

secreto y sin ruido” hicieran varias entradas a la zona donde estaban los alzados. Al parecer el inicio de la ofensiva española tomó a los sublevados por sorpresa, muchos fueron apresados y remitidos a Querétaro. No obstante, los indios reaccionaron rápidamente y organizaron su estrategia bélica, por ejemplo, retiraron rápidamente a sus muertos para que no se supiera cuántos habían sido.

En la política hacia los jonaces se mezclaron promesas e intimidación, Cárdenas exhortó a los indios rebeldes a reunirse “pacíficamente” con él en el real de Maconí, pero, sin saber aún el resultado, empezó a preparar un ejército “de españoles y de indios flecheros de las misiones de Pacula y Jalpan, así como de indios amigos del Real de Escanela”¹¹⁰ Esto pone en evidencia cómo a pesar de los tropiezos de la política misional los indios asentados en las mencionadas fundaciones eran considerados aliados y fueron útiles para enfrentar a los insurrectos. Se planteó un enfrentamiento entre los indios más dóciles y los más reacios. Curiosamente si eran definidos como “amigos” se ponderaban sus habilidades autóctonas, se decía por ejemplo que eran “grandes flecheros”y esto los ayudaría a vencer. En contraposición los otros, también hábiles en el manejo de arco y flecha, se aseguraba, serían derrotados. En esta coyuntura la enemistad entre los indios era aprovechada. Los de Pacula y Jiliapan eran “acérrimos contrarios” de los del Cerro Prieto por el daño que les habían hecho con sus continuos robos y por impedirles el paso a Zimapán donde comerciaban y por ello se les dio autorización para perseguirlos y matarlos.

Tenemos algunas noticias que nos obligan a replantear la distinción entre los indios “pacíficos” y los “rebeldes”, pues se incluía en el conjunto de los insumisos a quienes ya se dedicaban a labores de cultivo: se consigna que para despoblarlos de la sierra o matarlos era

¹¹⁰ M. E. Galaviz, *op. cit.*

conveniente quemar sus mieses. Tratándose de los jonaces, originalmente cazadores-recolectores, podríamos suponer que la realización de labores agrícolas y de crianza de ganado menor había progresado como producto de la enseñanza impulsada por los religiosos que habían actuado en la zona. Seguramente ellos esperaban contar con más seguridad en el abasto gracias a esta actividad, pero paradójicamente, se utilizaron estos atributos “favorables” en su contra.

Ante los indios, los misioneros no estaban exentos de culpa por haberlos convencido de iniciar un cambio que estaban pagando caro. Para mayores contradicciones, en el lugar de la iglesia incendiada de San José se estableció un presidio desde el cual se organizaban incursiones contra los insurrectos. Varios episodios ilustran que en este momento la relación entre los indios y los religiosos se tornó muy conflictiva. El fraile dominico de Maconí dejó la misión, debido a que los indios se habían comido sus caballos y él temía por su vida. Poco después la iglesia fue quemada.

Como no había podido terminar con el alzamiento, Zaraza intentó un cambio de táctica y mandó que todas sus escuadras entraran juntas, lo cual resultó un fracaso. Los indios aprovecharon su conocimiento del terreno para huir “de cerro en cerro y de barranca en barranca, por lo áspero de la Sierra” y sólo uno fue muerto. Entonces, Zaraza propuso establecer casas fuertes en lugares estratégicos para prender a los indios y remitirlos a Querétaro o matarlos.¹¹¹ Asimismo, con objeto de reducir el margen de acción de los religiosos, se quejó de las dificultades para actuar contra los rebeldes derivadas de la

¹¹¹ Propuso construir seis casas fuertes para contener a los indios jonaces. La primera debía establecerse en San José, la segunda en la Nopalera, la tercera y cuarta en los linderos entre la misión de la Nopalera y tierras de particulares, la quinta en Zimapán y la sexta en Pacula. *Templos y Casas Fuertes en la Sierra Gorda*.

existencia de las misiones: “entre la duda de si los indios son de las misiones o de los de la Sierra Gorda, aunque en mi sentir son todos unos, no se puede mandar matarlos, o prenderlos hasta que se quite de en medio este inconveniente, o embarazo como lo proponga Vuestra Excelencia, y esperando mande así por ser muy justo.”¹¹² Su discurso se había radicalizado, a pesar del provecho que él mismo había obtenido de los indios reducidos, sostenía que no había indios de paz y de guerra, de todos “sospechaba” por igual. Le parecía perjudicial la presencia de los misioneros y sus proyectos de cambio cultural, porque según él los indios debían ser utilizados como mano de obra en los obrajes y la tierra debía ser explotada sin molestias por los colonizadores.

La situación en la Sierra Gorda dio un vuelco en 1704 cuando Zaraza murió en la fortaleza de San José a consecuencia del enfrentamiento con los indios.¹¹³ El desorden cundió entre los militares y los jonaces aprovecharon para incrementar sus ataques. Las autoridades virreinales volvieron a intervenir y decidieron dar un giro en su política hacia los indios serranos. Optaron por apoyar de manera decidida la vía misional y de modo excepcional concedieron el título de capitán general a un religioso: fray Luis de Guzmán, experto en la zona pues llevaba 17 años allí.¹¹⁴ Él invitó a todos los indios dispersos para que se agruparan en las misiones donde estaban matriculados, usó las dádivas de raciones como un mecanismo para atraerlos y mantenerlos en paz. Logró asentar a muchos en la misión de Santo Domingo Soriano, donde los mantuvo con ayuda de la Real Hacienda.¹¹⁵ Él

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ “...haciendo frente a los bárbaros en un torreón o baluarte fabricado para el resguardo, por escapar y libertarse del tiro de una flecha que venía a herirlo, cayó de espaldas, de cuyo golpe murió al tercero o cuarto día. BNM, Archivo Franciscano, caja 45. núm 1028, f. 4-7.

¹¹⁴ Era extraordinaria la concesión del cargo de capitán general a un religioso.

¹¹⁵ Las semejanzas con la política de pacificación empleada en la guerra chichimeca resultan evidentes.

mismo manifestó su admiración por la buena respuesta de los jonaces pues sabía que muchas veces preferían morir a abandonar su tierra natal.

En la guerra como en la paz, los cabecillas indígenas de la zona desempeñaron un importante papel. Empero, el cambio de circunstancias conllevó ajustes y enfrentamientos. Andrés Pérez Panguí (o Panguz), quien anteriormente había estado involucrado en la rebelión, decidió aprovechar la coyuntura en su beneficio y recibió el nombramiento de gobernador, pese a sus antecedentes sospechosos, toda vez que le había prometido antes a Guzmán someterse y se había vuelto a rebelar. Jerónimo Chirimía, en cambio, no había podido ser dominado y era descrito como un capitancillo de ladrones que no estaba registrado en ninguna misión ni bautizado. A Pérez Panguí se le pidió castigara a Chirimía por haberse robado ganado de un vecino.¹¹⁶ Éste logró huir, pero luego fue apresado y encarcelado en Querétaro. Hay noticias de que en algún momento se presentó ante Guzmán aceptando reducirse. Este caso demuestra que, hasta cierto punto, los indios tenían alternativas, podían demorar el momento de su sometimiento hasta que juzgaran que las condiciones eran adecuadas o las opciones fueran menores.

Fue éste un periodo en el que volvió a vislumbrarse la paz. Guzmán utilizó recursos diversos para imponerla. Le ofreció a los indios de la sierra alimentos, ropa e instrumentos. Además, logró capturar a algunos cabecillas insumisos con ayuda de indios armados y de algunos auxiliares a quienes compensó y concedió cargos. No obstante, también hubo factores que perturbaron la estancia de los indios en las misiones. En 1705 los indios de la misión de La Nopalera enfermaron de viruela y huyeron, refugiándose en la sierra. Por supuesto, por el nuevo protagonismo de los religiosos se recrudeció el enfrentamiento con

¹¹⁶ Arroyo, *op. cit.*, p. 245.

los colonos, unos y otros intercambiaron acusaciones por abusar de su poder sobre los indígenas.

Sin embargo, a la muerte de Guzmán, en 1712, las misiones dejaron de recibir de las autoridades el apoyo necesario para su supervivencia. Al quedar sin sustento los jonaces se remontaron a partes más inaccesibles del territorio y regresaron a sus antiguas costumbres. Además, convencieron de irse con ellos a algunos ximpeces pacíficamente congregados. La recuperación de la libertad de movimiento y acción de los indios, lo mismo que su regreso a las anteriores moradas y forma de vida, asustó a las autoridades.

El gobierno central se mostraba vigilante, pero alternaba su preferencia por los religiosos y los militares para que encabezaran el proceso de reducción de los indios serranos. En 1713 el virrey duque de Linares nombró a don Gabriel Guerrero de Ardila, contador del Real Tribunal, como subteniente de capitán general, con encargo de que facilitara “la nueva conquista de los rebeldes apóstatas jonaces o su pacificación”¹¹⁷ para lo cual se le asignaron bastantes soldados. Pese a todo él no desechó emplear recursos diplomáticos y ofreció dádivas a los indios para atraerlos. Algunos jonaces, desconfiados, prefirieron mantenerse distantes. Otros, las recibieron y, además, aprovecharon las ventajas de la nueva situación. Como sabían que se buscaba la paz presionaron a los españoles para que les entregaran sombreros, frazadas y sayales. Éstos los daban por evitar la muerte de sus sirvientes y mayores daños.

Después de dos años los jonaces en su mayoría no sólo no se habían reducido sino declararon más “su enemistad y rebeldía” y se remontaron al Cerro Gordo para protegerse. Guerrero de Ardila ordenó entonces que los soldados acordonaran el sitio y el avance militar

¹¹⁷ Labra. *op. cit.*, p. 392.

se hizo más fuerte. Jerónimo de Labra, el mozo, desempeñó un papel decisivo, logró retener a dos mujeres jonaces y con ellas como rehenes logró dialogar con dos jefes indios, “capitanes de todo el escuadrón”, Miguel Pimbee y Alonso Uriandee, quienes acordaron ponerse en contacto con otros cabecillas¹¹⁸ para aconsejarles la reducción. Se ofreció a los indios que si se asentaban pacíficamente quedarían “en sosiego sin que andeis fugitivos y como espantados y perseguidos”¹¹⁹ y para convencerlos se les mencionó las ventajas materiales y espirituales con las que contaban los indios pacíficos. Pero no sólo se usaron argumentos persuasivos “...ya no teneis remedio porque morireis todos sin que os pueda valer nada , ya estais cercados por todas partes y no teneis por donde libraros... os cogerán a todos porque hay muchos soldados y sólo vienen a reduciros o a acabar con vosotros y así mirad lo que haceis.”¹²⁰

En 1714 hubo una matanza en la misión de la Nopalera con el argumento de que los indios de allí se mezclaban con los otros y se dedicaban a hostilizar. Muchos fueron muertos y a otros los llevaron a obrajes.¹²¹ Una parte de los jonaces decidió apostarle nuevamente a la opción misional. En 1715 aceptaron asentarse bajo jurisdicción franciscana en el paraje de Maconí 301 indios de seis cuadrillas. En 1718 el arzobispo fray José de Lanciego y Eguilaz administró el sacramento de la confirmación en esta misión. La situación se mantuvo estable allí hasta 1726 cuando se quedó sin ministro y las cuadrillas se volvieron a desmembrar.

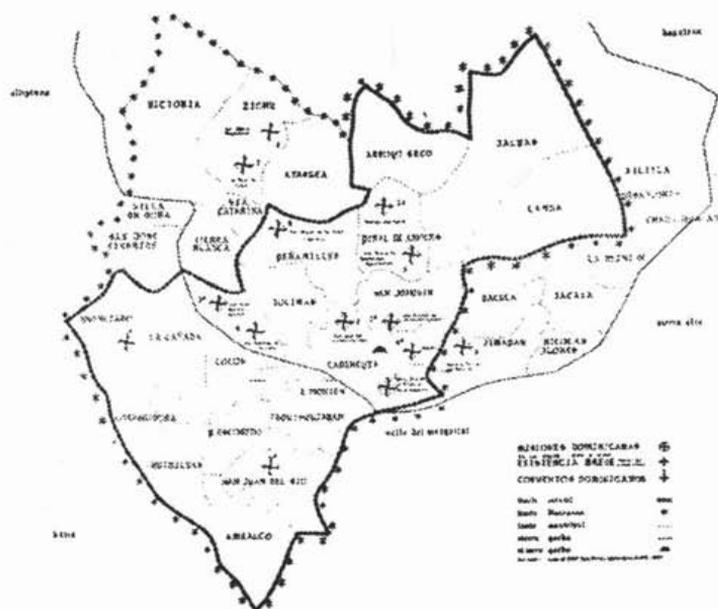
¹¹⁸ Sebastián de Lomo Verde, *El Desnarigado*, Andrés de la Cruz Uanguéz y ¡El Obispo!

¹¹⁹ Labra, *op. cit.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Fray Juan Guadalupe Soriano, *Prólogo historial*.

Ante la falta de presencia religiosa y militar los jonaces regresaron al “siempre llorado estado de su perdición”. Labra concluía que la política oficial y religiosa había fracasado porque “la inconstancia de los jonaces y la ociosa naturaleza de su acostumbrada inutilidad los hace irreductibles”. Según su descripción continuaban en plena práctica de sus antiguas formas de subsistencia, buscando frutos silvestres “en los mismos parajes de su naturaleza”. Sin embargo, decía con tono esperanzador que había llegado “el tiempo determinado por la Divina Providencia” de lograr la tan anhelada paz, pues se hablaba de la llegada de dos religiosos franciscanos del Colegio de Pachuca y de la disposición de los vecinos a mantenerlos. A los franciscanos les tocaba el turno de intentar cambiar la vida de los indios de la Sierra Gorda.



Mapa 6. Fundaciones dominicas en la Sierra Gorda, en Esteban Arroyo, *Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro*, p. 285.

Capítulo 2. *Los primeros intentos de los franciscanos
por cambiar la vida de los indios de la Sierra Gorda*

“se mantenían rebeldes en tanta inmediatez a esta corte,
ejecutando innumerables robos, homicidios y otros
excesos que escandalizan a la vecina nación pame”¹

**Los indios en las misiones franciscanas de las provincias de San Pedro y San Pablo de
Michoacán y del Santo Evangelio**

La orden de San Francisco desde su fundación propuso la predicación entre infieles como uno de sus objetivos prioritarios y desarrolló esta actividad en forma importante. Sin embargo, pronto se observó un fenómeno que llegó a ser una constante: parte del impulso inicial se perdió a causa de pugnas al interior de la orden. A principios del siglo XVI hubo un resurgimiento del evangelismo y sus religiosos se lanzaron con entusiasmo a misionar entre los indígenas del Nuevo Mundo.²

En la Nueva España los franciscanos fueron los que llegaron con mayor anticipación y enviaron más operarios. Por ello estuvieron en condiciones de ocupar las zonas indígenas más populosas e incluso se plantearon la posibilidad de atender territorios sumamente extensos. Se mostraron interesados por misionar en zonas de frontera y pusieron su mirada

¹ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN., *Californias*, vol. 60, exp. 4, f. 69 v.

² Para este tema véanse Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, John L. Phelan, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista*.

en la tierra chichimeca desde muy temprano.³ En la Sierra Gorda tuvieron una participación relevante. Frailes procedentes de varias provincias y custodias se hicieron presentes en un área más al occidente de donde estaban misionando los agustinos. El primer intento sólido provino de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. A mediados del siglo XVI sus religiosos se establecieron en Xichú, desde donde hicieron algunas entradas a la zona de Río Verde y a la Huasteca.⁴ Este asentamiento llegó a ser un importante puesto de avanzada de la orden, ya que fue uno de los sitios donde pudieron consolidarse y permanecer a largo plazo. Aun así, vale la pena subrayar que por sus condiciones de relativo aislamiento el control ejercido por los frailes sobre los indios pasó por una serie de vaivenes. Ellos, por su parte, dieron origen a un caso interesante de cristianismo indígena.⁵ Los franciscanos de Michoacán se establecieron también en Tolimán en 1583.⁶

Al terminar la guerra chichimeca parte del flujo de ganado menor de Querétaro se encaminó hacia las tierras de Río Verde, atravesando la Sierra Gorda, por lo cual creció el interés de los estancieros por adquirir propiedades allí.⁷ Los seráficos michoacanos hicieron un serio intento por hacerse presentes en esta área. Hacia 1607 durante su reconocimiento del lugar realizaron varios bautizos y unos cuantos matrimonios, además dejaron encargada a los indios la ejecución de iglesias. Formalmente esta área era atendida por los agustinos,

Experiencia franciscana en Hispanoamérica, Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la edad Media a la evangelización novohispana*.

³ Véase a ese respecto Kieran R. McCarty, "Los franciscanos en la frontera chichimeca", en *Historia Mexicana*, vol IX, p. 321-360.

⁴ Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de la Provincia Franciscana de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, p. 431.

⁵ Para conocer este asunto véase el libro Gerardo Lara, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda siglo XVIII*.

⁶ Según Lino Gómez Canedo, ésta fue la primera fundación de la provincia de Michoacán en la Sierra Gorda. Lino Gómez C., *Sierra Gorda...*, p. 27. No tengo datos de cuándo fue abandonada, fue refundada 100 años más tarde por los franciscanos.

⁷ José Ignacio Urquiola, *El Cerro Gordo, Rioverde y Jaumave*, p. 9.

sin embargo, en los hechos los límites jurisdiccionales entre órdenes no eran claros. Esto hacía que los indios estuvieran expuestos al contacto irregular con diferentes religiosos, lo cual debió ser causa de confusión para ellos y un impedimento para realizar un proceso de evangelización a fondo. Resulta evidente que los sacramentos administrados en esas condiciones no podían implicar una entrada definitiva de los indios a la religión cristiana. Seguramente la preparación de los neófitos para su recepción era bastante somera.

Los propios religiosos de San Francisco deben haber estado conscientes del problema, porque persistieron en su esfuerzo por consolidar su presencia. Además, solicitaron la adjudicación de la zona a las autoridades. En 1613 se le encargó a la provincia michoacana “entrar en el distrito de Río Verde, Cerro Gordo y otras partes cercanas”. Durante los años subsecuentes sus religiosos buscaron atraer a los indígenas con dádivas. Como se hacía usualmente, las provisiones fueron aportadas por el gobierno virreinal. El marqués de Guadalcázar ordenó que las nuevas misiones recibieran ganado, semillas e instrumentos de labranza. Hacia 1617 los seráficos fundaron la misión de San Juan de Tetla del Cerro Gordo y establecieron otras en sitios como Maconí y Ranas. Se contempló también la necesidad de atender a los indios pames de sitios como Conca. Sin embargo, no lograron consolidar estas misiones entonces, puesto que en periodos posteriores vuelven a mencionarse como recién fundadas.

Por su parte, los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio hicieron algunos intentos de penetración a la Sierra Gorda desde Tampico sin conseguir mayores frutos. Hay noticias de incursiones de estos religiosos en la zona de Jalpan en las últimas décadas del

siglo XVI,⁸ pero de cualquier manera no consiguieron afianzar su presencia de manera permanente. Más tarde siguieron entrando al área serrana, si bien daban noticias de la constante mudanza de los indígenas:

Esta Provincia del Santo Evangelio de México, por la parte que corresponde al norte, tiene la gente que llaman los pames, desde el Cerro Gordo adelante; y aunque andan pacíficos, algunas veces se amotinan y hacen daño en pueblos comarcanos y en reales de minas que tienen en su contorno, y el año de 1615 se alborotaron de manera que dejando sus rancherías se subieron a las sierras...⁹

Los religiosos consignaban haber participado en la pacificación de los indios; no obstante, en 1636 se lamentaban de que nuevamente habían regresado a los cerros.

Esta etapa se caracteriza por avances y retrocesos en la Sierra Gorda por parte de las diversas órdenes religiosas. Los indios se relacionaban con los frailes pero, sólo excepcionalmente se asentaban de manera estable e incluso cada tanto se suscitaban episodios violentos. En términos generales los distintos grupos indígenas serranos seguían disfrutando de bastante libertad y alternaban distintos lugares de residencia según su conveniencia.

Los franciscanos utilizaron repetidamente las dádivas para ganarse la confianza de los indios y estar en condiciones de influir sobre ellos. Fray Juan Sanabria, guardián del

⁸ *Ibid.*, p. 23-24.

⁹ Fray Juan de Torquemada, "Servicios que las tres Órdenes han hecho a la Corona de Castilla...", en *Código Mendieta*, p. 203-204.

convento franciscano de Huichapan,¹⁰ hacía alusión a la entrega de vestidos a un número bastante abundante de jefes “de los chichimecos de Sierra Gorda”, lo cual hablaría de la existencia de muchas cuadrillas independientes. En el reparto de bienes se observa un empeño de los frailes por respetar las categorías existentes entre los indios: a setenta capitanes¹¹ de menor importancia se les entregarían únicamente manta y sombrero, a siete de mayor jerarquía se les dotaría de vestido de paño y a los dos más importantes, además de la vestimenta, se les darían también dagas y espadas.¹² De tiempo atrás los chichimecas habían manifestado su interés por hacerse de ropa a la usanza europea. En este caso, además, dicho atuendo ayudaba a hacer visible su rango ante el resto de los indios y mostraba la aceptación de elementos culturales ajenos. Es interesante notar cómo se eligió el derecho a que usaran armas españolas como distintivo para evidenciar el mayor rango de algunos.

Bien entrado el siglo XVII indios de la Sierra Gorda seguían incursionando cerca de zonas de colonización antigua y bien consolidada, como San Juan del Río y Querétaro.¹³ La situación afectaba el desarrollo regional, lo cual tenía preocupadas a las autoridades virreinales. Hacia 1640 éstas concibieron la idea de establecer una población de enlace y apoyo en las cercanías de la conflictiva serranía: “Cinco leguas de Huichapan al pie de la Sierra Gorda, para reprimir los bárbaros chichimecas que en ella vaguen en los robos e insultos que cada día cometían se fundó una villa de españoles con autoridad del señor

¹⁰ Una avanzada española llegó a Huichapan en 1531, los franciscanos estuvieron allí desde entonces. Formaba parte de la provincia de Jilotepec. Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, p. 392-394.

¹¹ Da la impresión de que se designa como capitán a quienes ejercían un liderazgo de carácter bélico sobre su grupo, si bien cuando se habla de indios insurrectos en general se utiliza preferentemente el término de cabecilla.

¹² AGN, *Reales Cédulas Duplicados*, vol. 11, exp. 406, f. 301 v.

¹³ *Templos y Casas Fuertes en la Sierra Gorda*.

marqués de Cadereyta, de este nombre..."¹⁴ Desde Cadereyta se posibilitó una mayor penetración administrativa, comercial y misionera en la zona serrana.¹⁵ Esto marca una pauta importante en el avance español porque con la ayuda de indios de paz se circunscribió el área no sometida y se creó una nueva frontera interior para los indios de guerra. Para los diversos grupos étnicos la amplitud de su territorio dependía de las posibilidades reales de adentrarse y actuar en él, lo cual se vinculaba directamente con la fuerza de la presencia española. Si ésta se incrementaba de manera significativa, ellos debían enfilar sus energías hacia sitios donde tuvieran mayores posibilidades de evitar el contacto o de buscarlo con cierta ventaja.

Cadereyta se constituyó como alcaldía mayor, lo cual implicó cambios jurisdiccionales en lo político. Las autoridades de este lugar tuvieron gran relevancia a nivel regional porque en adelante desde allí se gobernó la Sierra Gorda en su conjunto.¹⁶ Los franciscanos del Santo Evangelio participaron en la fundación de la nueva villa y aprovecharon para adelantar en su labor evangelizadora. Establecieron también un convento en Tecozautla; ambos fueron utilizados como enclaves estratégicos para la organización de su labor en la región. Sabemos, por ejemplo, de la presencia de cuadrillas de chichimecas en Cadereyta para la celebración de fiestas religiosas.¹⁷

¹⁴ Pablo Vetancurt, *Teatro mexicano*, 4, 89. La iniciativa a nivel de los colonizadores provino de los hermanos Tovar de Guzmán procedentes de Huichapan, junto con 30 vecinos. AGN, *Mercedes*, vol. 44, f. 8 v.

¹⁵ Claudio Coq y Héctor Samperio. *Cadereyta alcaldía mayor*, p. 45. También hay información interesante específicamente sobre los avatares en el proceso de creación de Cadereyta en el libro de José Antonio Cruz Rangel, *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes*.

¹⁶ El territorio histórico de la alcaldía mayor de Cadereta quedó conformada por los actuales municipios de Arroyo Seco, Landa, Jalpan, Pinal de Amoles, San Joaquín, Peñamiller, Ezequiel Montes y Cadereyta, en Querétaro y por el de Pacula, en Hidalgo, Coq y Samperio, *op. cit.*, p. 73.

¹⁷ BNM, Archivo Franciscano, caja 45, no. 1038, fs. 3-5.

El avance de colonos y religiosos no logró el sosiego de los serranos. El alcalde mayor de la nueva villa fue encargado de mantener a raya a los indios no sometidos y de impedir la realización de hostilidades, robos y muertes. Se organizaron varios escuadrones armados que salían con frecuencia a enfrentarse a los insumisos y los choques entre ambos ocurrieron más sistemáticamente. Para los indios la situación se tensó considerablemente. Un número abundante fue capturado y repartido a los soldados. Quizá algunos se quedaron definitivamente trabajando para ellos y aprendieran nuevas habilidades e incluso se mestizaran, pero otros buscarían la ocasión para evadirse y volver a su forma de vida anterior. Hacia 1650 se difundían noticias de una nueva insurrección de los indios del Cerro Gordo.

En 1682-1683 se dio un nuevo intento de expansión franciscana de la provincia del Santo Evangelio en la Sierra Gorda bajo los auspicios de Jerónimo de Labra, el padre, protector general, cabo y caudillo a guerra de los indios chichimecos de Sierra Gorda. Los religiosos y Labra estuvieron de acuerdo en instalar ocho misiones: Maconí, Ranas, Deconí, San Juan Tetla, Tolimán, La Nopalera, Palmar y San José. Se intentó establecer en éstas a un número abundante de chichimecas, juntando en cada una a varias cuadrillas. Desde la óptica de los indios esto traía consigo inquietantes reacomodos y roces, pues se veían obligados a convivir estrechamente grupos antes autónomos o incluso rivales. Además, el *status* de algunos de los jefes también podía verse en peligro en la competencia desventajosa con los de las cuadrillas más numerosas. Seguramente los frailes considerarían la buena o mala disposición mostrada por los diversos jefes al momento de definir los nuevos liderazgos.

Sin embargo, debe subrayarse la desproporción entre el número de fundaciones propuestas y la disponibilidad de operarios de la orden, únicamente se contaba para ellas con dos religiosos hablantes de otomí. Eran los franciscanos quienes no tenían condiciones para establecerse permanentemente en cada una de las misiones y debían itinerar de una a otra. Al parecer faltó apoyo del gobierno central porque sólo los empeños y los fondos de Jerónimo de Labra sostenían la empresa misional; incluso él fue el promotor de que los indios iniciaran la edificación de sencillas iglesias de jacal.¹⁸ Cuando los religiosos llegaron a tomar posesión de dichas construcciones bautizaron a varios indios. Los documentos hablan de la alegría mostrada al congregarse en la iglesia y oír misa. También, por esta época, indios de todas las cuadrillas recibieron la confirmación.¹⁹ Todo esto debe leerse más bien como un acto de esperanza de parte de los religiosos, dando por iniciada su labor sacramental, que como la culminación de un proceso de adoctrinamiento efectivo.

No obstante, otras noticias nos hablan de una situación de inestabilidad e incluso de enfrentamiento. Indios otomíes fueron a refugiarse a Tecozautla desde San Juan Tetla cuando hubo un ataque de los jonaces en su contra en el cual muchos murieron.²⁰ En las fundaciones emprendidas por todas las órdenes en la Sierra Gorda se había utilizado a los otomíes como eficaces auxiliares, pero estaba latente la amenaza del enfrentamiento entre éstos y los indios insumisos. Cuando así sucedía se llegaban a suscitar episodios bastante sangrientos.

¹⁸ Jerónimo de Labra hijo recordó luego a la Corona los esfuerzos y gastos de su padre en la salvación de las almas de los indios de Sierra Gorda. Véase Labra. *op. cit.*, p. 47-79.

¹⁹ Ocasionalmente llegaba a haber visitas de obispos a las zonas de conversión viva, en este caso la realizó don Francisco de Aguiar y Seijas, *Ibid.*, 57.

²⁰ Soriano, *op. cit.* p. 143.

Al parecer la presencia de Labra ayudó en parte a contener a los indios, pero en 1685 fue nombrado alcalde mayor de Huichapan y dejó el área de las nuevas misiones, por lo cual la dispersión empezó a generalizarse. Poco después, murió y las misiones fueron abandonadas por indios y religiosos. Por los pocos años de permanencia estable y la esporádica visita de los religiosos puede deducirse que el proceso de cristianización de los naturales estaba aún en una fase inicial. Sin embargo, el contacto debe haber dejado alguna marca en los indios. Así lo entendían los frailes, pues reconocían con desconsuelo que dejaban a los indios en peor estado: “si los primeros operarios los cogieron verdaderamente gentiles, los segundos los dejaron realmente apóstatas de la santa ley que profesaron”.²¹ Según ellos los indios sólo habían permanecido reducidos mientras les duró el alimento de “caudal ajeno”. En realidad era muy difícil esperar mayor constancia tras tan poco tiempo de estancia en las misiones. Pero, en esta ocasión el fracaso se debió más a una mala organización de la empresa por parte de la orden franciscana y a la desaparición del patrocinador de la zona que a una resistencia abierta de los indios.



Mapa 7. Provincias franciscanas y Colegios misionales, en Margarita Velasco, *Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. 1, p. 105.

²¹ Labra, *op. cit.*, p. 57.

El nuevo impulso a la tarea misional: los Colegios de Propaganda Fide de la orden franciscana.

La opinión generalizada de que el siglo XVII fue una época de estancamiento para la propagación del Evangelio entre infieles en la Nueva España merece ser revisada con cuidado. Debe recordarse que ésta fue la época del gran avance jesuita en el noroeste del virreinato: el sistema de misiones creado por esta orden inicia en 1591 y llega a su máximo esplendor en 1699.²² Cabe subrayar que la Corona no siempre fue puntual y constante en sus socorros a los misioneros jesuitas, no obstante, recursos provenientes de la Compañía de Jesús y de donaciones particulares ayudaron a sustentar los gastos de tal empresa.²³

Los franciscanos siguieron empeñados en esta centuria en la ocupación de nuevos territorios, pero, en su caso se alternaron los fracasos y los éxitos. La orden consiguió penetrar en Nuevo México, sin embargo, tras la rebelión de 1680 debió reestablecer sus misiones. En Texas realizaron un intento de penetración poco logrado a finales de siglo. En áreas menos remotas los seráficos obtuvieron mayores progresos: la provincia de Zacatecas avanzó sobre la Nueva Vizcaya; la de Jalisco tomó el rumbo de Coahuila. Lograron consolidar un número abundante de misiones en Río Verde y algunas en Tampico, Yucatán y Nuevo León.²⁴

²² Se le daba este nombre porque los pueblos fundados estaban relacionados entre sí, lo cual permitió superar circunstancias adversas que hubieran aniquilado a una misión aislada. Los jesuitas fueron pioneros en el establecimiento de una serie de requisitos obligatorios: contar con personal misionero suficiente y capacitado en la lengua indígena, poseer reservas alimenticias suficientes para sostener una población abundante y acostumbrar a los indios a la vida en la misión y al trabajo rutinario. Sergio Ortega, "El sistema de misiones jesuíticas: 1591-1699", *Tres siglos de historia sonorense*, p. 55.

²³ Delfina López Sarrelangue, "Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la Baja California", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol II, p. 165

²⁴ Véase Lino Gómez Canedo, "Misiones franciscanas en el siglo XVII: ¿Decadencia o nuevos rumbos?", en *Evangelización, cultura y promoción social*, p. 442-444.

Aun así, parece innegable que, en comparación con la etapa inicial, para mediados del siglo XVII el entusiasmo de los franciscanos por la obra misional en Nueva España había decaído. Se ha señalado como causa del problema el crecimiento de las zonas cristianizadas, pues debían dedicar mucho personal a la atención de los fieles. También incidieron las dificultades imperantes en las áreas pendientes de evangelizar y los vaivenes de la ayuda proporcionada por el gobierno central. Según Lino Gómez Canedo "...entre las tribus de cultura primitiva la evangelización no podía avanzar separada de la conquista civil, sin la base de núcleos de población o el apoyo de puestos militares..."²⁵ Además, la labor misional se veía obstruida por los múltiples problemas jurisdiccionales entre provincias y custodias. El titubeante avance de la orden obligó a repensar la forma de afrontar la evangelización de los grupos indígenas habitantes de las zonas de frontera. La respuesta vino con la fundación de los Colegios de Propaganda Fide, la cual dio lugar a lo que se ha llamado "un nuevo renacimiento misionero" en la Nueva España.²⁶

El padre Antonio Llinás, conocedor de la problemática misionalfranciscana, fue el artífice de la creación de los Colegios de Propaganda Fide en Nueva España. Primero propuso que los misioneros enviados a Indias se formaran en España en conventos planeados específicamente para ellos, donde debían ejercitarse en teología moral y en predicar misiones, ser puntuales en el coro y la oración y estudiar lenguas indígenas. De allí se derivó la idea de que se fundasen en América conventos semejantes para que sus

²⁵ Lino Gómez Canedo, "Los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide: su papel en la evangelización de América", en *Evangelización, cultura y promoción social*, p. 557.

²⁶ Entre los franciscanos la idea tenía antecedentes bastantes antiguos en la obra del beato Raimundo Lulio en el siglo XIV. La Iglesia había estado buscando nuevos rumbos al apostolado entre infieles que dieron origen a la fundación de la Congregación de Propaganda Fide en 1622. En 1626 un franciscano, fray Gregorio de Bolívar, presentó un proyecto a la Congregación con el fin de encauzar hacia el apostolado entre los infieles en América un número más abundante de religiosos y sacerdotes (una tercera parte) Proponía también reforzar la predicación entre los indios ya convertidos. *Ibid.*

miembros propagaran la fe en las custodias y conversiones vivas y predicaran en las poblaciones ya cristianizadas. Se buscaba crear un medio propicio donde la vocación misionera pudiera ser alimentada y se facilitara su puesta en marcha, lo cual culminaría en la formación de personal más abundante y mejor preparado.²⁷

Las autoridades vieron con buenos ojos esta iniciativa y aprestaron un apoyo más constante en recursos financieros y en hombres de armas. Se tomó la decisión de que el avance de los Colegios de Propaganda Fide en zonas no cristianizadas se haría “con paz o si no con guerra”. Llinás manifestaba su esperanza de que prevaleciera la vía pacífica. Según él los naturales eran humildes y estaban deseosos del santo Evangelio. Pero, por otro lado, reconocía la importancia del papel de los soldados para la labor misional, e incluso hablaba de la necesidad de compensarlos.²⁸ De lo anterior cabe subrayar una extraña combinación de elementos que estaría presente en la futura labor misional: se confiaba en contar con la voluntad de los indios, a pesar de los tropiezos anteriores, pero, se tomaban precauciones para poder eliminar la resistencia usando la vía militar. La perseverancia y el empeño en transformar notoriamente la vida de los indígenas a partir de su establecimiento en misiones, serían características de la obra emprendida por los miembros de los Colegios.

²⁷ En 1686 el papa Inocencio XI promulgó los estatutos definitivos de los Colegios americanos. Quedaron organizados como conventos, bajo el gobierno de un guardián y de su discreto consejo, con sujeción al ministro general de la orden o sus delegados (los comisarios generales de Nueva España y Perú y el Comisario General de Indias en Madrid) Los Colegios estaban facultados para recibir novicios y organizar sus propios estudios, su principal fuente de personal fueron las expediciones de España. Al principio estuvieron limitados a 33 miembros, pero pronto se eliminó esta restricción. Se buscaba que prevaleciera una disciplina estricta al interior: se pedía que sus miembros realizaran ejercicios de piedad, acudieran a las conferencias de teología moral y lenguas y dieran asistencia a los fieles que acudían a ellos. *Ibid.*

²⁸ Patricia Escandón subraya que desde la fundación del Colegio de Propaganda Fide de Querétaro se reconoció la importancia del papel de los soldados. “Establecimiento y organización del Colegio de Predicadores de la santa Cruz de Querétaro”, en Elsa Cecilia Frost (coordinadora), *Franciscanos y mundo religioso en México*, p. 77-78.

Llinás había propuesto fundar el primer Colegio de Misiones en San Juan del Río. Finalmente pidió que se le concediese el Convento de la Santa Cruz en Querétaro. Tomando en cuenta que el objetivo misional contemplado para el primer colegio fueron “los indios gentiles del Cerro Gordo”,²⁹ se pensó en la cercanía geográfica a ellos como un factor para la elección del sitio. El Colegio de la Santa Cruz de Querétaro quedó establecido en 1683; de inmediato inició la labor entre fieles por diversos lugares del arzobispado de México, incluyendo la sierra y la Huasteca. Los religiosos de Querétaro sabían que aún había lugares donde habitaban “abundantes naciones de bárbaros”, pero, señalaban, para entrar en éstos era necesario partir de los sitios ya convertidos, lo cual planteaba dificultades, porque todas las órdenes ofrecían oposición a la presencia de nuevos misioneros.³⁰

Como el fin principal de la creación del Colegio de la Santa Cruz era la propagación del evangelio entre infieles, iniciar su primera experiencia misionera parecía urgente. Apenas fundado, dos de sus operarios empezaron a predicar entre los pueblos de católicos del Cerro Gordo y desde Escanela iniciaron gradualmente el contacto con los infieles: “evangelizando la paz entre lo fragoso de aquella poco trajinada tierra”.³¹ Según los frailes los indios les pidieron el bautizo de algunos párvulos y ellos accedieron. La presencia de religiosos, aunque inconstante, no era propiamente insólita, por ello puede pensarse que los indios ya tenían cierta familiaridad con el sacramento y sabían que cuando aceptaban recibirlo recibían bienes a cambio.

²⁹ Fray Domingo de Arricivita, *Crónica del Colegio de Querétaro*, p. 169.

³⁰ Fray Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide*, p. 223.

³¹ *Ibid.* p. 187.

La presencia de los de Querétaro entre los indios fue fugaz. Sin entrar en detalles, el cronista del Colegio explicaba que los religiosos debieron salir de la Sierra Gorda, según él porque reconocieron el derecho de los dominicos.³² Pero, resulta poco creíble que para 1683 los de Santo Domingo estuvieran en la zona.³³ Es mucho más probable que los de Querétaro no hayan estado en condiciones de consolidar su presencia. Quizá el inicio de su labor misional fue un tanto prematuro y sobre la marcha se percataron de los problemas derivados de la escasez de recursos humanos y materiales. Deben haber podido constatar cuán pasajero podía ser el entusiasmo de los indígenas si no obtenían mejoras en la alimentación u otros aspectos muy tangibles.

Sin embargo, tres años después los del Colegio de la Santa Cruz regresaron a la Sierra Gorda, con el argumento de que “hasta el fondo de aquellas ásperas y dilatadas montañas, se podrían hallar gentiles que no estuviesen dependientes de otros misioneros, y con ellos fundar allí mismo misiones”.³⁴ Las cosas no parecían haber cambiado, pues no pudieron afianzar su presencia en la zona. Luego, se enfilaron hacia la Huasteca y fundaron una misión en el pueblo de Tamaulipa por indicaciones del arzobispo Francisco Aguiar y Seijas. Allí, indujeron a los indios a rezar y recibir los sacramentos. Asimismo, los incitaron a abandonar las supersticiones, la embriaguez, los tratos ilícitos y todo impuro comercio. Los religiosos reconocían que esas prácticas, aun cuando las definían como vicios, estaban íntimamente arraigadas. Los indígenas las consideraban necesarias para ser temidos de sus enemigos y les resultaría difícil prescindir de ellas; sólo lo harían si eran orillados a ello por

³² Arricivita, *op. cit.* p. 169.

³³ Espinosa dice los dominicos llegaron poco después que los de Querétaro, Espinosa, *op. cit.*, p. 225.

³⁴ Arricivita, *op. cit.*, p. 169.

la presencia vigilante de los misioneros. Sin embargo, más tarde se ordenó su retiro en razón de que la zona correspondía a la Custodia de Tampico.³⁵

Paulatinamente en los diversos lugares donde se establecieron los religiosos del Colegio de Querétaro fueron definiendo su propia metodología misionera, la cual fue aplicada por los Colegios que se fundaron con posterioridad:

todos los días al salir el sol se hace señal con las campanas llamando a misa: un indio viejo que vulgarmente llaman mador y dos fiscales, salen por todo el pueblo obligando a los niños, y a todos los que no son casados, para que concurran a la iglesia, y asistan con devoción y silencio al santo sacrificio de la misa: concluido éste, rezan todos con el padre misionero las oraciones y texto de la doctrina cristiana en lengua castellana: por la tarde al ponerse el sol se repite esta diligencia a la puerta de la iglesia y se concluye rezando el rosario y cantando la Salve y el Alabado, los domingos y días festivos se tiene orden dada al mador y fiscales que cuiden de obligar a todos los hombres, mujeres y niños asistan a misa con sus pobres vestidos limpios, y todos lavados y peinados: en estos días se canta la misa con arpas, violines y cuatro o seis indios o indias cantoras.³⁶

En cuaresma, además, recibían preparación para el sacramento de la penitencia. En la semana santa se celebraban los oficios y se les predicaban los santos misterios. Después de la pascua se revisaban los padrones para ver si habían cumplido con el precepto. Como puede verse, el programa creado por los frailes resultaba bastante ambicioso. Para los indios conllevaba la exigencia de participar en una rutina de actividades espirituales muy intensa.

³⁵ Espinosa, *op. cit.*, p. 225.

³⁶ Arricivita, *op. cit.*, p. 445.

con pocos espacios de tiempo libre, observados siempre por los religiosos y sus auxiliares indios. Después de un contacto más bien esporádico con la religión cristiana, el contraste debe haberles sido muy evidente, sobre todo dado el escaso margen de eximise por la revisión de padrones y la vigilancia ejercida.

Asimismo, en las misiones fundadas por los del Colegio de Querétaro se pusieron en práctica asuntos importantes para las cuestiones de economía y gobierno: la siembra de milpas de comunidad y la elección anual de autoridades indígenas encargadas de organizar el trabajo colectivo. El impulso a las actividades productivas resultaba especialmente importante, de ellas dependería la supervivencia a largo plazo de las misiones. En cuanto a los asuntos de orden político, hubo necesidad de establecer alianzas con los líderes de los indios para instrumentar el control sobre la población en general. El nuevo tipo de misioneros franciscanos buscaba la creación de una rígida disciplina material y espiritual para regir la vida de grupos de indios hasta entonces insumisos y enfilaron sus pasos hacia las regiones donde estaban ellos, entre otras la Sierra Gorda.

Con todo, en pleno siglo XVIII los vecinos de la villa de Cadereyta se quejaban: “son tan excesivos los daños que diariamente [se] experimentan por las hostilidades que nos hacen los indios chichimecas de la Sierra Gorda que casi todos son apóstatas y rebeldes”³⁷ Su constante resistencia había ocasionado la desmoralización de las autoridades locales. En 1715 el alcalde mayor Pedro Salinas urgía por su retiro. Decía horrorizado que los indios dejaban continuamente cadáveres “sacados los ojos, lengua y corazones y cortadas las

³⁷ AGN, *Tierras*, vol. 204, exp. 1, fs. 266.

partes”.³⁸ Esta descripción muestra cómo los indios habían respondido con una gran dosis de violencia al incremento de la presencia española en sus antiguos dominios, molestos por la ocupación de tierras donde obtenían lo necesario para subsistir y por ser obligados a trabajar en las propiedades de los colonos.

Los indios que habitaban en las serranías del área habían seguido en contacto intermitente con diversos grupos de religiosos. Con alguna frecuencia iban a buscarlos para conseguir de ellos maíz, tabaco y frazadas a cambio de aceptar la fe cristiana. El desorden jurisdiccional prevaleciente les permitía abusar de este recurso. Decía fray Pedro Navarrete “bautizan a sus hijos seis y ocho veces por este interés yendo a diferentes iglesias...”³⁹ Era evidente que ni los religiosos ni los encargados del poder civil habían conseguido ejercer pleno control sobre los indios serranos. La presencia de infieles tan cerca de la capital novohispana fue la principal motivación para la erección del Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México el 15 de octubre de 1733.⁴⁰

También el Colegio de Propaganda Fide de San Francisco de los descalzos de Pachuca, dependiente de la Provincia de San Diego, puso sus ojos en la Sierra Gorda.⁴¹ A partir de 1734 sus religiosos intentaron un contacto más intenso con los jonaces, pero sin poner aún en marcha un programa formal de conversión.⁴² Según decían, los indios serranos

³⁸ AGN, *General de parte*, vol. 23, exp. 195, f. 151.

³⁹ “Carta del comisario general de la Nueva España, fray Pedro Navarrete, al ministro general de la orden, fray Juan Bermejo, 1739, en Lino Gómez C., *Sierra Gorda...*, p. 141-144.

⁴⁰ AGN, *Historia*, vol. 29, f. 252.

⁴¹ Los dieguinos, rama descalza de los franciscanos, estaban regidos por constituciones particulares. San Diego se constituyó en custodia en 1580 y en provincia en 1599. El Colegio de Pachuca dependió de la provincia de San Diego de México hasta 1771.

⁴² En 1733 el convento del real de Minas de Nuestra Señora de la Asunción de Pachuca se convirtió en un Colegio de Propaganda Fide, el cual se propuso misionar en la zona serrana. Héctor Samperio, “Misiones del Colegio de Apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán”, en *Historiografía Hidalguense I*, p. 120.

continuaban “en las depravadas costumbres de su gentilidad”. Sin embargo dan noticia de cambios derivados del proceso de colonización, como el uso generalizado de la lengua otomí entre los habitantes de la zona. En 1738 los vecinos de Zimapán dieron fondos para apoyar a los del Colegio de Pachuca a fundar su primera misión permanente en Sierra Gorda. Los colonos apoyaron la iniciativa con la esperanza de que la reducción de los indios a la fe los libraría de las hostilidades experimentadas por los constantes ataques de los insumisos jonaces.⁴³

Mientras, los fernandinos habían decidido ya asentar su primera misión en un antiguo establecimiento dominico abandonado desde inicios de siglo: San José del Llano. Los descalzos se opusieron, pues decían tener derecho a misionar en toda el área serrana. Para dirimir el asunto fue enviado fray José Ortes de Velasco, comisario de misiones de todos los Colegios de Propaganda Fide, con experiencia en la custodia de Nuevo México y en el Colegio de Guadalupe Zacatecas.⁴⁴ En sus indagaciones Ortés concluyó que los indios de San José no tenían presentes a los de Pachuca. Dedujo que cada colegio estaba operando en zonas distintas y se estableció que la división entre el territorio de uno y otro colegio en la Sierra Gorda debía ser el río Moctezuma,⁴⁵ con lo cual por lo pronto la disputa pareció concluir.

⁴³ Héctor Samperio, “Apuntes para la historia religiosa de Pachuca”, en *Historiografía Hidalguense* p. 183-187.

⁴⁴ Labra, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁵ También llamado río del Desagüe.



Mapa 8. Límite de las misiones de los Colegios de San Fernando de México y San Francisco de Pachuca en Sierra Gorda, en Héctor Samperio, "Región centro-norte: la Sierra Gorda", p. 384.

Los primeros esfuerzos del Colegio de San Fernando en la Sierra Gorda: la misión de San José de Vizarrón entre los indios jonaces.

El apoyo a los Colegios de Propaganda Fide formaba parte de un plan global concebido por las autoridades virreinales con objeto de poner fin a las hostilidades de los indios serranos. Para ponerlo en marcha acudieron a un personaje que se había ido volviendo estratégico en la región: José de Escandón,⁴⁶ quien al ocupar distintos cargos en el regimiento de milicias de Querétaro se había encargado desde 1721 de "...rechazar y castigar a los indios bárbaros y apóstatas que con frecuencia hostilizaban aquellas fronteras desde la Sierra Gorda"⁴⁷ Gracias a sus éxitos al sofocar sublevaciones indígenas él había ido adquiriendo mayor

⁴⁶ José de Escandón oriundo de Soto la Marina, Santander, sirvió en la compañía de caballeros montados, fue encomendero en Mérida y luego a lo largo de 12 años teniente, sargento mayor y coronel del Regimiento de Milicias de Querétaro. *Oración fúnebre, que en el Sufragio Solemne que ofrecieron por el alma del Señor Don Jose Escandón y Helguera Escandón.*

⁴⁷ *Estado general de las fundaciones hechas por don José de Escandón en la Colonia del Nuevo Santander, costa del Seno Mexicano*, p. 303.

ascendiente, al mismo tiempo, había incursionado con buena fortuna en diversas actividades lucrativas.⁴⁸

Cuando entre 1735 y 1736 hubo un levantamiento de los jonaces en el cerro de la Media Luna, Escandón fue comisionado “para que hiciese la guerra santa a aquellos bárbaros, enemigos del nombre cristiano”.⁴⁹ Él se internó a este paraje con gente armada y los derrotó. Además, se puso en contacto con el indio Lázaro, cabecilla de los alzados, y por su conducto consiguió la reducción de los otros ofreciéndoles maíz con la condición de que permanecieran asentados pacíficamente.⁵⁰ Como los robos y homicidios realizados por estos indios se suspendieron, don José quedó posicionado como el líder idóneo para encabezar las iniciativas de colonización venideras. Se decía que él sabía cuáles eran las “urgencias de aquel país, así en lo espiritual como en lo temporal” y fue nombrado teniente de capitán de misiones, presidios y fronteras de Sierra Gorda

El ascenso de Escandón coincidió con la creación de la primera misión fernandina en la zona, la cual fue nombrada San José de Vizarrón.⁵¹ El objetivo de esta fundación era “quitar este padrastro y borrón del corazón de la Cristiandad y dejar libre el paso de la Huasteca y Meztitlán”,⁵² con lo cual se lograría el fruto del Santo Evangelio en servicio de las dos majestades. Según los fernandinos, ellos dieron a elegir a los indios jonaces el lugar para establecerse y éstos optaron por la antigua locación de San José del Llano para la nueva

⁴⁸ Había adquirido un obraje. Sobre Escandón véase Patricia Osante, *Los orígenes del Nuevo Santander*, p. 233.

⁴⁹ *Oración fúnebre...*, p. 7.

⁵⁰ *Estado general...*

⁵¹ Se le nombró así para agradecer al arzobispo virrey don José Antonio de Vizarrón su apoyo a la fundación de esa misión, “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 187.

⁵² “Informe sobre las misiones del Colegio de San Fernando en la Sierra Gorda...”, 1746, en BNM, Archivo Franciscano, caja 45, no. 1028, f. 4-7.

misión, con el argumento de que allí habían sido bautizados sus antepasados.⁵³ Resulta interesante lo expresado por los religiosos, pues da cuenta del afán por retomar un lugar donde para los jonaces existía un precedente de contacto con la religión cristiana y su ritualidad que podría ser aprovechado. Lo más probable es que sus fundadores hayan tomado en consideración criterios prácticos para la elección del sitio, pues se ubicaba en un llano, contaba con tierras de buena calidad, pastos y agua suficientes y era de temperamento templado. Las condiciones enunciadas hacen evidente que los frailes pensaban basar el desarrollo de la misión en la actividad agropecuaria. Para un grupo de cazadores-recolectores como los jonaces esto traería consigo enormes cambios en su forma de vida, ante los cuales seguramente mostrarían resistencia.

Los jonaces no se habían negado al contacto con los españoles, casi todos entendían el castellano, con excepción de algunas mujeres y muchachos, y había indios bautizados.⁵⁴ Pero cuando los fernandinos los instaron a instalarse en la misión ellos se negaron. Decía fray José Ortés de Velasco: “manifestaron abiertamente el desabrimiento que les causó mi raciocinio, y la aversión a la religión cristiana y vida sociable y racional con voces tumultuarias proferidas en su idioma meco con acciones desarregladas y con gestos ridículos y feos”.⁵⁵ Es muy posible que su resistencia a aceptar el control de los misioneros estuviera vinculada a la petición de que se arraigaran en un lugar “ajeno” a los cerros donde recolectaban y cazaban para obtener su sustento.

⁵³ Espinosa, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁴ “Informe sobre las misiones del Colegio de San Fernando en la Sierra Gorda...”, 1746, en BNM, Archivo Franciscano, caja 45, no. 1028, f. 4-7.

⁵⁵ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 187 v.

Los misioneros insistieron por tres meses y medio y buscaron ganarse su confianza agasajándolos “con algunas chucherías de abalorios, listones y mercería a que son muy afectos todos los bárbaros”.⁵⁶ La táctica tuvo buen resultado, se redujeron tres cuadrillas con 75 personas, entre ellos un capitán de quien se creyó erróneamente que era jefe de toda la nación. Como en tantas ocasiones, en la misión se avecindaron varias familias otomíes a cambio de un salario con la finalidad de que fungieran como ejemplo para los nuevos feligreses. La labor de intermediación realizada de tiempo atrás había ido abriendo espacios para este grupo, de tal modo que su presencia y su lengua eran ya familiares en el entorno de la Sierra Gorda.⁵⁷

Algunos comentarios de los religiosos dejan ver qué había motivado a los jonaces para dejar atrás los reparos y asentarse en Vizarrón. Fray Pedro Navarrete explicaba: “El fin que tienen los indios mecos cuando quieren misión no es afecto a la fe católica ni deseo de ser cristianos, sino temporal interés, logrando con el descuido de ser reducidos el robo de los ganados de las haciendas cercanas, a que son muy propensos e inclinados, por ser su principal alimento el de la carne de mulas y caballos”⁵⁸ El comentario hace evidente el manejo de la sumisión por parte de los jonaces como un medio temporal que les permitía tener las condiciones para seguir consiguiendo abasto de carne de los animales de los españoles, la cual había llegado a ser un componente esencial de su dieta. Para ello estaban incluso dispuestos a “aceptar la doctrina”, sin embargo, como puede verse, los propios religiosos maliciaban de tales acercamientos y conversiones repentinas.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Sobre el papel de los otomíes en la Sierra Gorda hay información interesante en el texto de Rosario Gabriela Paez Flores, *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana, siglos XVII y XVIII*.

⁵⁸ “Carta del comisario general de la Nueva España, fray Pedro Navarrete, al ministro general de la orden, fray Juan Bermejo, 1739, Gómez C., *Sierra Gorda...*, p. 141-144.

Las esperanzas de paz no tardaron en esfumarse. En el mismo año de la fundación de Vizarrón hubo un levantamiento de los indios asentados allí. Además, aún había muchos jonaces que permanecían en la sierra donde seguían con su habitual forma de vida. Tanto por mantener a éstos a raya como para conservar el orden en la misión, se fundó un presidio. A los hombres de armas se les encargó la vigilancia de las buenas costumbres de los indios sometidos y el regresar a la misión a los huidos, de preferencia “sin usar el rigor de las armas”.⁵⁹ Se implementó la práctica de que los cabecillas capturados fueran enviados a obrajes.⁶⁰ Sin embargo, la presencia militar no eliminó el asunto de los fugitivos ni pudo impedir que éstos entraran en contacto con los insumisos.

Muchos de los prófugos de Vizarrón huyeron al paraje de las Adjuntas donde los religiosos del Colegio de Pachuca aún no fundaban la misión que tenían prometida.⁶¹ En 1741 Felipe V emitió una Real Cédula autorizándola: “me suplicaba fuese servido de conceder mi real permiso para que los mencionados religiosos del Colegio de Pachuca fundasen un hospicio en las sierras y montes de Zimapán, llamados por otro nombre Sierra Gorda o Sierra madre y habitada hasta ahora de bárbaros infieles...”⁶² Los religiosos decidieron establecerse en la confluencia del río Tolimán con el Moctezuma. Los indios no quisieron reducirse en ese lugar “por ser el paraje tan enfermo”.⁶³ La misión se trasladó aguas arriba y se nombró San Pedro Tolimán; allí se congregaron al menos dos rancherías jonaces. Las ventajas del nuevo emplazamiento incluían “buen temperamento, agua, leña,

⁵⁹ AGN, *General de parte*, vol. 33, exp. 56, f. 53v -55.

⁶⁰ *Ibid.*, exp. 67, f. 61-62 v.

⁶¹ *Ibid.*, exp. 108, f. 130v.-131.

⁶² Samperio, “Misiones del Colegio Apostólico...” p. 133.

⁶³ Por la insalubridad del lugar murieron un fraile, tres soldados y tres jona ces.

magueyes, nopales, mezquites, garambullos:⁶⁴ mantenimientos silvestres que apetecen dichos chichimecos”. Esto es llamativo porque se siguieron criterios distintos a los imperantes en la elección del sitio de Vizarrón. Asimismo, parecía vislumbrarse disposición a que los jonaces continuaran dedicándose a sus tradicionales actividades recolectoras.

Por otro lado, los resultados conseguidos por ambos Colegios no eran los mismos. En una visita efectuada a Vizarrón a dos años de su fundación Escandón describía a los 121 indios asentados como bien instruidos en lo material y lo espiritual, aseados, con abundantes bastimentos “debido todo al esmero y buena conducta de sus apostólicos ministros”.⁶⁵ Él confirma la puesta en marcha de actividades productivas, el funcionamiento formal del programa de adoctrinamiento y ajustes en diversos ámbitos de la sociedad indígena: decía que la gente estaba contenta y puntual en la doctrina cristiana, a la cual acudían todos los días, lo mismo que en la vida sociable y política; las mujeres se ocupaban en guisar, hilar y tejer. Se notaba cierto bienestar temporal: había 14 yuntas, algún ganado mayor y menor y la misión contaba con una capilla decente. La conclusión era optimista en extremo: “resulta hallarse aquellos recién convertidos tan bien instruidos y contentos que dentro de pocos años podrán pagar el real tributo”.⁶⁶

En esa misma época la misión de Tolimán enfrentaba algunas dificultades, ocasionadas por la escasez de tierras. La población asentada, 67 personas, era más o menos la mitad de la de Vizarrón. Los indios sembraban magueyes “que es el fruto de que regularmente se

⁶⁴ Garambullos: planta de la familia de las cactáceas, con tronco corto y bien definido, ramas muy numerosas y un poco encorvadas hacia arriba, su fruto es pequeño, rojo oscuro. *Enciclopedia de México*, tomo 6, p. 3177.

⁶⁵ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Californias*, vol 60 (I), exp. 4 f. 54.

⁶⁶ *Ibid.* 54 v.

mantiene en este país los indios.⁶⁷ Además a todos se les daba ración. Ya había capilla decente y vivienda para los misioneros, los indios acudían regularmente a misa y a la doctrina. Según se observa este proyecto misional iba más lento, para los jonaces no conllevaba todavía grandes faenas, aunque sí varias exigencias en lo espiritual.

Los jonaces percibían diferencias en el control ejercido sobre ellos y actuaron en respuesta. Muchos indios temían establecerse en Vizarrón “por el mucho rigor que en ella se practica” y estaban recelosos de ser enviados a obrajes como había sucedido con algunos fugitivos de esa misión. Según los fernandinos, en Tolimán prevalecía una disciplina más bien laxa, los indios sólo iban a misa los domingos y no vivían civilmente. Temían que la tolerancia a sus “embriagueces y ociosidad” podía provocar una desbandada de los indios de Vizarrón a Tolimán, donde por lo visto las exigencias laborales y doctrinales eran menores.

Así fue: buscando eximirse del mayor control ejercido por los fernandinos 53 indios de Vizarrón se fueron a la misión de Tolimán, lo cual tensó considerablemente la relación entre ambos colegios. Los de Pachuca negaban haber acogido a los prófugos y se quejaron de que los indios de su misión amenazaron con irse, temerosos de ser aprisionados por no haberse hallado a los fugitivos. Pero, por otro lado, daban lugar a suspicacias cuando sostenían que “toda la sierra pertenecía a su colegio de los Reverendos Padres Descalzos de Pachuca”⁶⁸ Ellos contaban con un importante aliado, Jerónimo de Labra, el mozo, capitán protector de los indios de esa misión. Este personaje estaba muy ligado al avance de los

⁶⁷ *Ibid.*, f. 55.

⁶⁸ “Expediente formado sobre la pretención de los padres del Colegio Apostólico de Pachuca para fundar el Hospicio de Zimapán”, 1740, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, vol. 8, f. 29 v.

colonizadores en la Sierra Gorda, él mismo se había criado en la Sierra Gorda y era dueño de hacienda de la Laja.⁶⁹ Labra había tenido muchos conflictos con los de San Fernando por el dominio de la mano de obra de los jonaces. Seguramente él había visto con malos ojos la fundación de Vizarrón cerca de su hacienda, sobre todo porque la misión se asentaba en tierras codiciables.

Para el avance colonizador en la Sierra Gorda era necesario que cesaran las hostilidades entre Tolimán y Vizarrón, por ello en 1742 la Audiencia expidió un decreto para que se “reconociese que indios bárbaros y apóstatas y gentiles había en la mencionada guerra digo sierra [sic] y pusiese en fraternal correspondencia a los Colegios de Pachuca y San Fernando que se habían alterado y entrado litigio en aquella Real Audiencia sobre la reducción de dichos indios y establecimiento de sus misiones.”⁷⁰ En las Leyes de Indias se establecía que era necesario trabajar en las misiones separadamente, sin encuentros ni competencia, dando todos buen ejemplo.⁷¹ Escandón también actuó como árbitro en la disputa, pidió a ambos Colegios reestablecieran la concordia, solicitar por medio de cartas la restitución de los indios y, de ser necesaria la entrada de soldados, hacerla con la anuencia de los dos colegios. Expresó preocupación por el pernicioso ejemplo de los fugitivos sobre los otros indios, porque con el pretexto de irse de una misión a otra los indios podían acabar vagueando, dedicándose a robos y otros vicios, con peligro de volver a estar como antes en detrimento de sus almas y del servicio del rey.

⁶⁹ Galaviz, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, p. 114.

⁷⁰ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 191.

⁷¹ Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681, ley 32, título 15, libro 1. folio 82.

Después de este episodio hubo algunos ajustes en los círculos del poder serrano: Labra fue removido de su cargo. En sustitución, a sugerencia de Escandón, se nombró a Cayetano de la Barreda. José de Escandón tuvo ocasión para hacerse de mayor fuerza: recibió autorización para visitar personalmente la Sierra Gorda con el fin de prevenir lo conducente al mejor éxito en la reducción y pacificación de los naturales de ella. Se hizo acompañar únicamente por los fernandinos, lo cual crearía condiciones favorables para la suma de fuerzas de ambas partes en futuras empresas, como se verá más adelante.

El fracaso de la tentativa en Vizarrón

Tras varios años de labor misional los fernandinos seguían describiendo a los jonaces como una nación “bien bárbara, de perversas inclinaciones, que han dado mucho que hacer a las armas católicas... Y aunque al presente no dan que hacer en guerra y muerte, nos dan mucho en que entender sus altanerías, vicios y malas costumbres.”⁷² Tal declaración da cuenta de los verdaderos alcances de la transformación en la vida de estos indios. Ciertamente la mayor presencia militar y religiosa había logrado contener sus afanes guerreros, pero aún estando establecidos en las misiones se resistían a dejar atrás viejas prácticas, contrarias a la disciplina y las prédicas de los frailes. Resulta evidente que en su mayoría los jonaces no se

⁷² Archivo del Colegio de Guadalupe Zacatecas en *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. 1, p. 448.

habían adaptado a los nuevos establecimientos misionales, estaban en ellos “como violentos y opresos”.⁷³

Pese a todo, los religiosos mantenían las esperanzas y seguían esforzándose en la administración de la misión. En 1745 fray Pedro Pérez de Mezquía, como visitador de las misiones pertenecientes al Colegio de San Fernando, pasó a Vizarrón: halló en buen estado la iglesia, dotada de los ornamentos necesarios y con un registro cuidadoso en lo referente a los sacramentos. Sin embargo, encontró defectos en la asistencia a la enseñanza religiosa y en el respeto de los indios a sus ministros. En su opinión un problema especialmente preocupante era la imposibilidad de mantenerlos de fijo en la misión. Decía que los indios iban y venían de la sierra a la misión como se les antojaba, lo cual constituía un alto riesgo para la obra de los frailes.

La permanencia de los indios en las misiones estaba directamente relacionada con que encontrarán allí alimento seguro; cuando había años de malas cosechas el resultado inmediato era la dispersión de los indios. Muy posiblemente en Vizarrón se haya dado esta situación porque no parece haberse alcanzado suficiente estabilidad material. El regreso de los jonaces a su antiguo hábitat bien pudiera explicarse por la búsqueda de provisiones. Su anterior condición de nomadismo resultaba demasiado difícil de abandonar,⁷⁴ en definitiva la recolección y la cacería seguían siendo actividades viables y ofrecían ventajas dignas de considerarse.

⁷³ “Pacificación de los chichimecas de Sierra Gorda y dictamen del auditor de guerra, marqués de Altamira”, 1748, en Margarita Velasco, *op. cit.* p. 504.

⁷⁴ Ortega narra que esto mismo había hecho que los jesuitas enfrentaran muchas dificultades en sus misiones con los seris por su carácter nómada, empezando por sacarlos del desierto que era su medio. Ortega, *op. cit.*, p. 154.

De vuelta a los cerros, muchos de los prófugos de Vizarrón se dedicaban al robo de ganado. En repetidas ocasiones los frailes ofrecieron el indulto a los delincuentes si aceptaban congregarse pacíficamente, pero ellos se negaron "...manifestaron el ánimo que tenían resuelto de mantenerse en su barbaridad." Los frailes optaron por el uso de la fuerza, decidieron enviar hombres armados para emprender la captura de los insumisos, castigar a los cabecillas con el destierro y forzar a los demás a volver a la misión.

Sin embargo, los fernandinos encontraron obstáculos para la ejecución de sus planes ante la falta de apoyo militar prevaleciente, lo cual hace pensar en cierto desinterés del gobierno central por el proyecto. En opinión de los religiosos había menos soldados de los requeridos y los disponibles hacían poco para regresar a los huidos o para impedir sus hurtos; más bien eran fuente de mal ejemplo por sus borracheras. Según decían faltaba rigor en el castigo a los indios infractores, lo cual les daba margen para reincidir y provocaba la generalización de las transgresiones. Las penas corporales, aplicadas normalmente para poner freno a las conductas indeseables, se incrementaron e incluso se impusieron indiscriminadamente a culpables e inocentes, todo lo cual motivó más desertiones. La influencia ejercida por los indios que entraban y salían del ámbito misional se convirtió en un elemento clave para impedir la consolidación del proyecto.

Para 1746 la mayoría de los indios antes reducidos en Vizarrón se hallaban sublevados, junto con los que no habían llegado a asentarse. Los jonaces debían enfrentar cambios profundos y habían tenido poco tiempo para asimilarlos. Parecía existir desproporción entre los beneficios obtenidos por permanecer en las misiones y su costo: no había suficiente seguridad en el abasto y si agobiantes obligaciones laborales y espirituales. Las ventajas no habían sido suficientes para convencerlos de dejar atrás su antigua forma de vida. El

marqués de Altamira, auditor de guerra del virreinato se mostraba pesimista: “vuelven a sus nativos montes y serranías, reasumiendo su primera bestialidad, de vagar como fieras salvajes, mantenerse de las frutas silvestres, raíces, yerbas, pesca y caza; desnudos en un todo y hechos puros salteadores de vidas y haciendas.”⁷⁵ La misión de Tolimán también fue abandonada por los jonaces en 1747.

Los intentos de los religiosos por acabar con la resistencia de los jonaces fueron infructuosos. En 1748 las autoridades civiles dieron por fracasada la vía misional con ellos y decidieron tomar medidas radicales. La acción era urgente, pues su ejemplo podía cundir entre los pames, para entonces ya asentados en misiones en las cercanías. El virrey le encargó a José de Escandón encabezara un contingente militar para llevar a los primeros a fuego y sangre “pues a excepción de los Padres misioneros, sus ministros, ellos hacían lo mismo con todos”. El misionero de Vizarrón intentó oponerse, salió con una soga al cuello, corona de espinas y azotándose, pero no ablandó a los hombres de armas.⁷⁶ Únicamente se salvaron de la persecución seis familias “que siempre permanecieron firmes en la fe, sin apartarse ni desertar alguna vez de la misión”. Éstas fueron premiadas por su lealtad: les dieron una yunta de bueyes aperada para que siguieran dedicándose a las labores agrícolas y se les repartió algo de ganado y maíz.

Según el marqués de Altamira, todos los chichimecas eran bárbaros, insociables e irreductibles, pero aún “peores sin comparación” los indios chichimecas jonaces de la Sierra

⁷⁵ “Pacificación de los chichimecas de Sierra Gorda y dictamen del auditor de guerra, marqués de Altamira”, 1748, en Margarita Velasco, *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. 1, p. 504.

⁷⁶ Soriano, *op. cit.*

Gorda, por lo cual los consideraba dignos de la pena de muerte.⁷⁷ A pesar de eso, fueron pocos los jonaces que murieron en el enfrentamiento con los soldados.⁷⁸ En cambio, muchos fueron capturados: 173 “piezas” de ambos sexos fueron remitidos a Querétaro. A los hombres los enviaron a trabajar a los obrajes de la ciudad. Allí eran bienvenidos dado que la competencia por la mano de obra se había intensificado, aunque no llegaron a alterar de manera sustancial la organización social y económica de la provincia.⁷⁹ Las mujeres fueron asignadas a casas y conventos, “a fin de que totalmente separados, olviden la querencia de la Sierra”⁸⁰. Muchos de los cautivos se contagiaron de viruela en sus nuevos domicilios y murieron. Es más probable que sobrevivieran algunas de las mujeres y de los niños; quizá parte de ellos se integraran a su nueva vida y adoptaran otros patrones culturales. Tal vez otros lograron escapar y regresar a su antiguo hábitat. Ya se había comprobado cómo niños jonaces criados lejos de la sierra, poseían “el olfato” que les permitía volver a su tierra.⁸¹ Un buen número de los de Tolimán pudo escapar del cerco e internarse en la sierra.

Para conservar en orden la región las autoridades decidieron establecer un presidio en Vizarrón y otro más, Santa María Peña Miller, en las faldas del cerro de la Media Luna, ruta de retirada y refugio, para impedir estropicios en la comunicación y el comercio. Los militares quedaron a cargo de la situación, pero los enfrentamientos no cesaron, aunque los jonaces habían quedado muy disminuidos en número. Todavía se reportó la existencia de indios de arco y flecha en años posteriores y se volvió a hablar de ataques a haciendas, de

⁷⁷ “Pacificación de los chichimecas de Sierra Gorda y dictamen del auditor de guerra, marqués de Altamira”, 1748, en Margarita Velasco, *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. 1, p. 505.

⁷⁸ Hubo 9 indios muertos (5 peleando, 4 huyendo se despeñaron)

⁷⁹ Véase en el texto de John Super, *La vida en Querétaro durante la colonia (1531-1810)*, el capítulo dedicado a las manufacturas de lana: los obrajes y los trapiches, p. 86-107.

⁸⁰ “Pacificación de los chichimecas de Sierra Gorda y dictamen del auditor de guerra, marqués de Altamira”, 1748, en Margarita Velasco, *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. 1, p. 504.

⁸¹ *Ibid.*

muertos y heridos. Aunque hubo algunos acercamientos posteriores de los jonaces a los españoles, una y otra vez se contrastó su rebeldía con la docilidad de los pames, por ello los fernandinos y las autoridades decidieron concentrar su interés y sus acciones en este grupo indígena.

Capítulo 3. *Los pames en las misiones fernandinas.*

cambios en su forma de subsistencia

“que viviesen como hombres dejando la incomodidad de los sitios que habitaban en la enmarañada espesura de los montes, pues les había creado Dios a su semejanza para que le imitasen”¹

El establecimiento de los pames en las misiones fernandinas: el inicio de los grandes cambios

Durante la década de 1740 se intensificaron las acciones de religiosos, autoridades y colonos para consolidar su presencia en el territorio de la Sierra Gorda. Después de intentarlo con los jonaces, sus afanes se dirigirían a los pames. Entre los indios de esta etnia que habitaban la parte noreste de la región serrana había diferencias importantes en el grado de acercamiento al mundo español. Los más familiarizados con él eran los habitantes de Jalpan, la cabecera. Allí había residido de manera constante un misionero agustino desde hacía mucho tiempo y había una iglesia equipada con todo lo necesario para el culto, donde se decía misa cada domingo; además, la mayoría de los indios estaban bautizados. Con el transcurso del tiempo en este lugar se había ido estableciendo un número importante de personas “de razón,”² así como una cantidad considerable de indios descendientes de mexicanos.³ No obstante, la presencia de unos y

¹ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Californias*, vol. 60, f. 60.

² Este grupo estaba conformado por los no indios: españoles, mestizos y mulatos.

³ En Jalpan había 122 indios que declaraban ser descendientes de mexicanos. No creo que en las demás misiones no haya habido ninguno, pero es seguro que no en la proporción que existía en la cabecera, pues sólo en el padrón de ésta se señala este dato. “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Californias*, vol. 60, f. 60 v.

otros no había implicado que los pames olvidaran algunas costumbres de su gentilidad.⁴ Asimismo, prevalecían una serie de prácticas contrarias a la moralidad cristiana: muchos indios vivían amancebados e incluso tenían varias mujeres y los episodios de embriaguez eran frecuentes. Por otro lado, muchos de los pames continuaban viviendo en rancherías dispersas en los cerros. Ellos habían tenido un contacto mucho más irregular con la religión cristiana, lo cual se atribuía a la “poca aplicación” de los indios y a las inquietudes promovidas por varios cabecillas, pero en realidad la presencia de religiosos allí había sido excepcional. El estado material de las iglesias de la zona puede ilustrar muy bien el de la propia religión: las construcciones existían, pero eran descritas como “jacales muy indecentes, sin santos ni campanas”.

En 1742 llegó a Jalpan quien había de ser su último misionero agustino: fray Lucas Cabeza de Vaca. Él afirmó haber encontrado a los indios “tan dispersos y revueltos, que por ello no podía lograr en ellos doctrina ni que acudiesen a misa ni aún los que viven más cercanos a esta dicha cabecera”.⁵ Según él era urgente tomar algunas medidas para establecer disciplina: “He hallado para remedio a la enfermedad de estos pobres hijos el que se compelan a que se congreguen en sus pueblos y dejen los montes; que se les dé misa cada mes o cada cuatro meses *ad minus*, porque examinándolos más a menudo el padre no estarían tan a su salvo y con tan poco temor de Dios; [y] hacerles ocurran a misa y a la doctrina cristiana...”⁶ Este religioso contaba ya con una experiencia importante en la zona, había sido ministro en Xilitla hacia 1732 y en Chapulhuacán en 1740, ello podría hacer pensar en una cierta estrategia regional articulada por los

⁴ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744 en AGN, *Californias*, vol. 60, f. 81.

⁵ AGN, *Historia*, vol 522.

⁶ *Ibid.*

agustinos, a lo cual se sumaría la decisión de intensificar su presencia en la zona serrana a través del envío de un misionero de planta a Tilaco.⁷ No obstante, en los años subsiguientes siguió evidenciándose que la atención de la orden a la región era escasa y el apoyo a sus operarios limitado.

Fray Lucas estableció una rutina de adoctrinamiento religioso semanal en la cabecera y se esforzó por regular la asistencia de los indios a través de la instauración de padrones. Durante su gestión la iglesia de Jalpan aún se describía como un edificio de paredes viejas de adobe y techo de zacate, pero, ya se consignaba la existencia de pinturas de distintos santos, esculturas, ornamentos, manuales y libros donde estaban asentados los sacramentos administrados a indios y gente de razón. El fraile hacía una clara distinción entre los feligreses bajo su jurisdicción. A los de la cabecera los veía con optimismo, estaban recibiendo una instrucción más intensiva y el control sobre ellos había empezado a fortalecerse. En cambio, los indios montaraces se negaban incluso a aprender la doctrina.

Las acciones de Cabeza de Vaca motivaron la resistencia de algunos indios y colonos. Él se quejaba: “están hechos a quitar y poner padres y, por influjo de dichos cabecillas, concurriendo a todas estas maldades con su dinero, así ellos como muchos de los de razón que asisten y moran en esta dicha misión”⁸. El fraile se lamentaba de tener que atender “sus cabilosidades”, mientras los otros podían dedicarse a “embriagueces, maldades y amancebamientos”. Hablaba con especial preocupación de la fabricación y venta de vino y tepache en la zona. Por la problemática situación imperante, explicaba,

⁷ Tilaco había seguido dependiendo de Xilitla y desde allí debía ser visitado, lo cual ocurría sólo esporádicamente.

⁸ “Primera carta de fray Lucas Cabeza de Vaca al Coronel Escandón, 1742, AGN, *Historia*, vol 522, en Solís, *op. cit.*, p. 327.

no podía visitar más que una vez al año a los indios de las rancherías, en consecuencia la vida de ellos seguía transcurriendo con bastante autonomía.

En 1743 las autoridades virreinales acudieron a José de Escandón para que realizara una inspección cuidadosa de la Sierra Gorda, con el fin de que hiciera un diagnóstico de la situación material y espiritual prevaleciente. Juntó 50 soldados y realizó cuatro entradas a su costa, si bien es muy posible que para su financiamiento contara con el apoyo de algunos comerciantes santanderinos interesados en hacer negocios en nuevas zonas de inversión.⁹

Escandón se hizo acompañar por algunos religiosos del Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México,¹⁰ de quienes tenía buena opinión por el empeño puesto en la labor misional en Vizarrón, entonces en pleno vigor. Los fernandinos parecían operarios adecuados por la capacidad de organización que habían demostrado los miembros de los Colegios de Propaganda Fide en varias zonas misionales hacia el norte y el sur del virreinato. Además el de San Fernando debía tener religiosos disponibles dado que hasta el momento sólo habían fundado una misión.

El dictamen respecto de la zona noreste daba cuenta de una realidad preocupante: “se hallan dispersos los indios en los montes, imitando más a las fieras que a los hombres”.¹¹ Los pames continuaban viviendo, “casi con la misma barbaridad que lo hacían en el gentilismo”.¹² Se habían invertido muchos años y recursos económicos, a

⁹ Patricia Osante ha demostrado estos para el caso de Nuevo Santander. Creo que puede pensarse en la posibilidad de que Sierra Gorda haya sido un escenario previo donde Escandón obtuviera financiamiento del grupo montañés al que pertenecía.

¹⁰ Principalmente de fray José Ortés de Velasco, Comisario de misiones del Colegio de San Fernando de México y de fray José García, en algunos lugares lo acompañó también fray Pedro Pérez de Mezquia.

¹¹ “Comisión dada al Coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744 en AGN, *Californias*, vol. 60, f. 61 v.

¹² *Ibid.*, f. 56 v.

cambio de lo cual los agustinos habían logrado escaso adelanto material y espiritual y poco éxito en la formación de los poblados.

Sin embargo, para concretar el nuevo avance español en el territorio de los pames era importante que Escandón y los fernandinos difundieran una visión positiva de las características de este grupo étnico.¹³ Subrayaron su inclinación al trabajo, la docilidad de sus genios y la benevolencia con que habían recibido a los religiosos.¹⁴ Destacaron además otros rasgos favorables: sus vestidos de algodón y el manejo del castellano. Seguramente exageraron su bienestar, pues decían que contaban con suficiente provisión de maíz no sólo para su sustento; sino también para comerciar en Zimapán y las poblaciones comarcanas.¹⁵ La mención de la abundancia de maíz pudo tener la intención de señalar la existencia de alimentos disponibles en el área. Se nota un gran empeño por presentar la reducción como un proyecto no sólo deseable sino también factible.¹⁶

La rentabilidad del asunto tuvo por fuerza que entrar en los cálculos para que el avance en la zona fuera una realidad, allí se perfilaba un negocio atractivo. Para el siglo XVIII Querétaro era la mayor productora de textiles de lana del virreinato.¹⁷ Como se recordará desde bastante tiempo atrás Sierra Gorda había permitido el desarrollo de la ganadería menor. Al impulsar una colonización más intensiva de la zona serrana se

¹³ Susan Deeds ha señalado que en general el optimismo respecto de sus neófitos caracterizaba la visión inicial de los misioneros. Susan Deeds, "Indigenous Responses to Mission Settlement in Nueva Vizcaya," en Langer y Jackson, *The New Latin American Mission History*, p. 77.

¹⁴ "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 119 v.

¹⁵ "Expediente formado sobre la pretención de los padres del Colegio Apostólico de Pachuca para fundar el Hospicio de Zimapán", 1740, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª. serie, f. 19.

¹⁶ Pese al optimismo se sabía que aun entre los propios pames había casos alarmantes, precedentes que no debían ignorarse. En Valle del Maíz se vivía una situación bastante desoladora porque los indios no contaban con tierras suficientes como consecuencia de la invasión de las haciendas, por lo cual vivían dispersos, alimentándose de la caza y raíces silvestres. Igualmente, los pames de Jáumave se quejaban ante Escandón de que en su gentilidad habían tenido muchas tierras, mientras que tras su bautismo vivían como esclavos. "Comisión dada al Coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Californias*, vol. 60, f. 115.

¹⁷ Super, *op. cit.*, p. 90.

vislumbraba una posibilidad de abastecer de insumos a los talleres desde un lugar cercano. El asunto cobra más interés cuando se señala que tanto José de Escandón, como el marqués de Altamira, su apoyo en el gobierno virreinal, eran dueños de obrajes queretanos.¹⁸ Quizá el desarrollo del enclave ganadero serrano les ofrecería materia prima a precios atractivos a ellos dos en particular. Ambos personajes ocupaban cargos, sea a nivel local o central, lo cual debió incidir en la existencia de condiciones favorables para el desarrollo de sus empresas.

Según Escandón estos indios “que no sabían formar la señal de la cruz”, expresaron su deseo de “vivir como cristianos y servir a Dios”. Los agustinos denunciaron la contradicción evidente en tales declaraciones y maliciaron de su autenticidad: “Esta expresión bien claro se conoce que no es de los mecos que naturalmente apetece el ocio, abominan la sujeción y todo su deseo es la libertad, y así mal pudieran pedir padres a que sujetarse y que los hicieran trabajar, pues lo que ellos quisieran era no tener quien les corrigiera sus vicios y culpas”¹⁹

Igualmente, se asentó que el capitán de los pames de Tilaco pidió expresamente un religioso del Colegio de San Fernando. Sabía, porque se lo habían dicho en Vizarrón, “que eran unos santos”, quienes los enseñarían a trabajar, vestirían a los desnudos y no les quitarían nada de sus bienes.²⁰ Varios comentarios pueden hacerse respecto a esto. La afirmación de que los fernandinos habían hecho trabajar la tierra a los jonaces de Vizarrón, los habían vestido y habían defendido las propiedades de la misión resulta creíble. Pero, sería mucho más difícil que los jonaces se hubieran convertido en

¹⁸ Patricia Osante analiza la ligazón que existió entre estos dos personajes y como ambos realizaron matrimonios ventajosos con mujeres de familias acaudaladas, ligadas al desarrollo económico del septentrion novohispano. Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander*, p. 114-115.

¹⁹ “Petición, declaración y manifestación de José Francisco de Landa”, AGN, 1743, *Historia*, vol. 522, en Solís, *op. cit.*, p. 246.

²⁰ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Californias*, vol. 60, f. 60.

promotores de la labor de los fernandinos, el cambio radical de su forma de vida desde su asentamiento en la misión había traído aparejados muchos episodios de resistencia.

Por otra parte, es poco probable que los pames mismos estuvieran dispuestos a impulsar cambios en su forma de vida tradicional en los términos consignados. Sin embargo, debe considerarse la posibilidad de que estuvieran enfrentando un periodo de escasez, en razón del cual, como antes, aceptaran asentarse en misiones para poder recibir las dádivas ofrecidas regularmente por los religiosos y contar con mayor seguridad de abasto. Al parecer hubo una labor de persuasión durante las cuatro visitas efectuadas por Escandón y los fernandinos para que solicitaran ser administrados específicamente por ellos. Se trataba de imprimir una mayor dinámica al proyecto colonizador serrano, abriendo espacio para la consolidación de nuevos protagonistas en el ámbito civil y religioso. Tanto Escandón como los fernandinos estaban conscientes de la importancia del apoyo del otro para el buen éxito de la empresa, aunque seguramente cada parte esperaba cumplir sus propios fines. Fray Isidro Félix de Espinosa, fundador del Colegio de San Fernando y cronista de los Colegios de Propaganda Fide hablaba del “cristiano celo” de José de Escandón y reconocía que gracias al informe que éste dirigió al virrey tras su “cristiana expedición”, éste había decretado la fundación de nuevas misiones a cargo del Colegio de San Fernando.²¹

Probablemente algunos indios principales estuvieran buscando la salida de los agustinos como un acto de oposición a la intensificación de las acciones de congregación y adoctrinamiento recientemente emprendidas. Por la diversidad de opciones de administración espiritual existentes pudieron entrever la posibilidad de promover el cambio de religiosos de una orden por otra. Desde luego no estaban

²¹ Fray Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide*, p. 785.

suficientemente informados para evaluar que la llegada de los fernandinos agudizaría el problema. Desconocían que este grupo de religiosos lograría crear un enclave mucho más sólido, con apoyo de su Colegio, de Escandón —figura central de la colonización civil— y de las autoridades virreinales. Igualmente varios de los colonos, algunos muy influyentes, se mostraron favorables al cambio de jurisdicción religiosa. En realidad para todos los involucrados era difícil calcular qué pasaría en caso de consolidarse el nuevo proyecto misional.

Aun así, los indios de Jalpan y sus alrededores deben haber tenido algunas noticias concretas respecto a la situación en Vizarrón. Los pames sabían que no les quitarían bienes “porque se lo habían avisado de la misión de San José”.²² Debe subrayarse que gracias al apoyo constante de las autoridades civiles y de su Colegio los fernandinos estaban en condiciones de funcionar de manera efectiva como una misión y no cobraban obvenciones a los jonaces, a diferencia de lo realizado por agustinos y dominicos en las zonas bajo su administración en la Sierra Gorda.²³ Eso hizo esperar a los pames que los nuevos misioneros se encargarían de su administración espiritual “sin llevarles derechos ni causarles molestia alguna”.²⁴ El contraste pudo tomar especial relevancia en caso de enfrentar particular estrechez material, porque se abría la perspectiva doblemente favorable de dejar de pagar por los servicios religiosos y de recibir dádivas.

Los agustinos fueron informados por las autoridades virreinales de que debían abandonar sus misiones en la zona; ellos, por su parte, manifestaron su deseo de

²² *Ibid.*

²³ El cobro de obvenciones en las misiones parece haber sido una situación frecuente y común a las diversas órdenes, pero los agustinos, a su vez, señalaban que los cobros realizados por sus operarios en la Sierra Gorda eran bastante más moderados que los de los dominicos. “Petición, declaración y manifestación de José Francisco de Landa”, AGN, año, *Historia*, vol. 522.

²⁴ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Californias*, vol 60, f. 59 v.

permanecer allí. A pesar de la defensa presentada por su orden, Fray Lucas Cabeza de Vaca debió entregar la misión de Jalpan. Era evidente que su propuesta de reforma había llegado tarde y él no había tenido tiempo ni apoyo para cambiar la situación imperante.²⁵

Escandón y los fernandinos sabían que para administrar a los pames de manera más eficaz debían “extraerlos” de su hábitat tradicional y asentarlos en misiones donde pudieran tener una vida social y racional según los cánones de los colonizadores. Los pames del noreste serrano serían concentrados en cinco sedes: Jalpan, Landa, Tancoyol, Concá y Tilaco. La primera y la última habían sido sedes agustinas, las otras tres habían sido rancherías dependientes de Jalpan. Fue imposible reunir a todos los indios en la cabecera por dos razones de orden práctico: su abundante número y la distancia de sus parajes a ella. Se adujo, asimismo, un tercer motivo: “por el amor que tienen a sus rancherías en que siembran”,²⁶ este apego fue reconocido en el discurso, pero negado en los hechos porque de cualquier manera se alejó a los pames de sus antiguos emplazamientos. El virrey solicitó “aceptase el Colegio de San Fernando el encargo hecho de dichos indios y que aprontase los religiosos necesarios”.²⁷ Salieron del Colegio diez religiosos el 5 de abril de 1744 y el día 20 dieron principio al establecimiento de las misiones y congregación de los indios.²⁸

²⁵ Solís, *op. cit.*, *passim*. En este texto el autor hace hincapié en diversas ocasiones en la falta de oportunidades reales que tuvo fray Lucas.

²⁶ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Californias*, vol 60, f. 62.

²⁷ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 192.

²⁸ En 1742 había llegado de España un grupo de 24 religiosos al Colegio de San Fernando, de acuerdo a la función para la cual se había erigido el Colegio, éstos debían dedicarse a la evangelización de los indios de Sierra Gorda. Gomez Canedo, *Sierra Gorda...*, p. 101.



Mapa 9 Límites de la Sierra Gorda, en Jaime Ortiz Lajous, *Querétaro. Tesoros de la Sierra Gorda*, p. 16.

Los impulsores del proyecto derrochaban entusiasmo: Escandón se mostraba esperanzado en que gracias a su experiencia los fernandinos lograrían que los indios pagaran tributo en ocho años. Las autoridades de la colonia decían que el proyecto de la reducción de los indígenas serranos parecía sostenido por el brazo divino.²⁹ Tras fundar las misiones fernandinas en el centro de la Sierra Gorda se esperaba su total pacificación y la tranquilidad en los caminos —especialmente quedaba abierta la ruta a las misiones de Texas, con lo cual se ahorraban 200 leguas—. Asimismo, se podría “quitar este

²⁹ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Californias*, vol 60, f. 111.

padrastró y borrón del corazón de la cristiandad y dejar libre el paso y comercio de la Huasteca y Meztitlán... desde la mencionada Sierra Gorda hasta la Bahía del Espíritu Santo.”³⁰ El avance colonizador en Sierra Gorda constituía un paso importante para la mejor integración del territorio noreste del virreinato. Bien valdría la inversión a la que se comprometía el Estado: asumir los gastos del sostenimiento de los misioneros a través del pago de sínodos.

Para el logro de los diversos objetivos enunciados, se haría indispensable transformar radicalmente la vida de los pames asentados en las cinco misiones, aplicando en ellas un intenso programa de disciplina material y espiritual.

Los primeros años: a caballo entre dos mundos

Cuando se tomó la decisión de establecer las cinco nuevas misiones fernandinas los requisitos primordiales para elegir los sitios de éstas fueron la existencia de tierras de buena calidad para sembrar en ellas y de agua suficiente para el desarrollo de actividades agropecuarias que posibilitaran el autoabasto de sus habitantes. En general los lugares seleccionados parecían contar con los recursos necesarios: en Landa, ubicada en un lugar clave en el camino a la Huasteca, existían buenas tierras para sementeras y pastos, también había un ojo de agua; el paraje designado para Tilaco contaba con agua suficiente, así como con buen clima; la misión de Conca se ubicó en una loma a cuya falda había agua disponible, también estaba cerca un río abundante en peces. Sin embargo, fue preciso hacer algunos ajustes y adaptaciones: en Jalpan había muchas

³⁰ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol 29, f. 190 v.

respectiva.³² En los trámites para la asignación de tierras y aguas estuvieron presentes varios personajes relevantes de la zona: fray Pedro Pérez de Mezquía, presidente de las misiones fernandinas de Sierra Gorda, a nombre de los frailes, Gaspar Fernández de la Rama, dueño de haciendas y capitán de caballos corazas, quien fungía simultáneamente como síndico de las misiones,³³ y Vicente Javier Perrusquía, teniente protector de las misiones de Sierra Gorda, como representante de todos los indios, soldados y gente de razón.

Un número variable de españoles, mestizos y mulatos habitaban ya en la zona y fueron incorporados al proyecto de reasentamiento de la población indígena. Asimismo, como para la conservación de las misiones se consideró indispensable la vigilancia efectiva de los soldados, se les ofrecieron tierras para atraerlos, por tal motivo su número aumentó. En un principio en todas las misiones se admitió la cohabitación de indios y colonos, con lo cual parecían caminar empatados el proyecto religioso y el civil, pero se habló de que en un momento posterior debían separarse las tierras de unos y de otros.

En Jalpan se reunieron los indígenas de la cabecera con los de las rancherías de Pisquintla,³⁴ Tancama y Malila. En Tancoyol se juntaron los de este lugar con los de la ranchería de Soyalpica. En Tilaco se concentraron los pames que vivían allí, más los de las rancherías de El Lobo y El Humo. También, en cuanto fuera posible, debían incluirse

³² "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en *Provincias Internas*, vol. 249, f. 97.

³³ Véase "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, fs. 90-103 v. Síndico es el que tiene el dinero de las limosnas que se dan a los religiosos mendicantes. También se llama así a la persona elegida por una comunidad o corporación para cuidar de sus intereses. *Enciclopedia Universal Ilustrada Europea Americana*, tomo 56, pág. 631.

³⁴ En la situación de dispersión prevaleciente a la llegada de los fernandinos, la ranchería de Pisquintla se menciona como una excepción. "Visita de fray Pedro Pérez de Mezquía a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando", 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-2, 2ª. Serie, f. 45.

los de Laguna Grande. En Landa fueron reunidos los indios de Pescola, Mazazintla, Tongo, Chacatlan, San Juan y la Piedra echada. En Conca quedaron congregados sus habitantes más los de las rancherías de Ayutla e Imbonaga, se intercambiaron cuatro familias con Jalpan.

En todos los casos se buscó instalar los nuevos poblados en tierras llanas, sin embargo, pronto fueron evidentes las dificultades para separar a los indios de los cerros, toda vez que seguían acudiendo a ellos para resolver su subsistencia. En la época de la instalación de las cinco misiones fernandinas se reconoció la conveniencia de que los pames continuaran sembrando magueyes en los cerros, reconociendo la importancia de este producto para su sostenimiento. Asimismo, se admitió la necesidad de que recolectaran otros mantenimientos silvestres como nopales, garambullos, tunas, mezquite y pescado.³⁵ Según podemos ver la mayoría de los hábitos anteriores de los indios se mantenía vigente. Mientras la necesidad fue apremiante muchos de los adultos pasaban considerable tiempo fuera de las misiones, buscando alimento para sus familias y para los frailes.³⁶ Las necesidades materiales de los religiosos eran apremiantes a pesar de que desde el año anterior se recibían 600 pesos anuales por misión, por concepto del sínodo de dos misioneros. Este dinero, proporcionado con regularidad por el Estado, fue la clave para el sostenimiento de la empresa misional en los años de arranque y para echar a andar las actividades agropecuarias que posibilitaran el sustento de los habitantes de las misiones.

³⁵ *Ibid.*, f. 21 v.

³⁶ *Ibid.*, f. 43 v. Este es el único momento en que se habla de que la necesidad obligara a los frailes a alimentarse con lo que los indios encontraban en el cerro. Por otro lado, se comenta que las personas de razón llegaron a dar comida a los religiosos.

Algunos cambios trascendentes pueden ser detectados desde el arranque del proyecto. Los indios y los misioneros tenían un concepto diferente del medio y su utilización. Para los pames los cerros constituían ricas fuentes de alimento y eran idóneos para la práctica de la cacería y la recolección, mientras para los frailes éstos eran parajes estériles con muy limitado potencial productivo. Los indios habían aprendido a comer todo lo que era factible en su ambiente, consumiéndolo generalmente tan pronto como lo encontraban, sin embargo, a juicio de los religiosos muchos de sus alimentos tradicionales no eran adecuados para el consumo humano y procuraron suprimir su ingesta,³⁷ además, paulatinamente les restringieron el tiempo para recolectar alimentos.³⁸

Los indios de las cinco misiones habían seguido sembrando sus rozas en la sierra a distancia considerable de los nuevos poblados.³⁹ Una de las transformaciones más importantes impulsadas por los misioneros fue que los indios empezaran a sembrar algunas tierras llanas utilizando el arado para que “tomaran amor” a esa manera de cultivar, con el fin de hacerles constatar cómo recogían más cosecha y trabajaban menos.⁴⁰ Al principio fue necesaria la instrucción de los religiosos para el uso de los nuevos instrumentos agrícolas, luego algún indio de confianza quedó encargado de supervisar su uso.

Se proyectaba que a futuro todos los indios labraran así, pero, por el momento no había semillas ni animales suficientes para hacerlo. Aunque desde el primer año se

³⁷ Éste era el caso de los ratones y otras “sabandijas”, los religiosos tampoco consideraban apropiados varios alimentos vegetales: mezquite, garambullos, entre otros, con los cuales no estaban familiarizados.

³⁸ Sweet habla de un declive general en el nivel de nutrición de los indios acarreado por el régimen misional. David Sweet, “The Ibero-American Frontier Mission in Native American History”, en *The New Latin American Mission History*, p. 16. Yo no estoy segura de que éste empeorara. Ciertamente se dejaron de consumir gran variedad de productos animales y vegetales, pero se introdujeron otros.

³⁹ Según se dice algunos necesitaban hasta un día entero para llegar a ellas. “Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando”, 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-2, 2ª. serie, f. 46 v.

⁴⁰ *Ibid.*, f. 52.

hicieron grandes esfuerzos en todas las misiones para conseguir algunos bueyes y aperos, en principio cada una sólo tenía cuatro yuntas.⁴¹ Cada misión debía contar con suficientes tierras,⁴² instrumentos de labranza y animales —en los primeros dos años sólo se mencionan los bueyes para las yuntas— para que los indios se pudieran mantener allí de fijo.

Muchos de los indios empadronados faltaban de asentarse de manera efectiva en las misiones. Mientras continuaran con su costumbre de sembrar sus rozas seguirían dispersos en territorios lejanos, con lo cual continuaría la inconstancia de su permanencia en el pueblo y no podrían asistir a la doctrina con la frecuencia deseable para los misioneros. Por supuesto, los religiosos estaban concientes del riesgo que tal alejamiento implicaba, por lo cual planteaban la necesidad de vigilar que sus ausencias fueran sólo con la finalidad de la búsqueda de alimento. Los pames conservaban por entonces la posibilidad de seguir en contacto con su antiguo hábitat y de dedicarse a actividades relacionadas con su forma de vida tradicional.

A un año de fundadas las misiones se mencionaba la existencia de varios graves problemas originados principalmente por la estrechez en que se encontraban los indios en los nuevos poblados, en especial en Tilaco, debido a las pocas sementeras disponibles, lo cual había llevado a una escasez de víveres. La situación se agravaba, pues el rendimiento de la tierra era bajo: de 80 a 100 fanegas por una sembrada, mientras en otros lugares menos ásperos se cosechaban 300. En cada misión se había sembrado tanto maíz como fue posible, pero los productos proporcionados por las

⁴¹ Las yuntas debían incluir todas las herramientas y jarcias necesarias para la labranza. "Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México", 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 192 v.

⁴² Estaba estipulado que las misiones debían ser dotadas con una legua de tierra por cada viento, medida desde las últimas casas del pueblo. "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 94.

misiones eran todavía bastante exiguos. Para la asignación de dádivas, destinadas preferentemente a los enfermos y los más pobres, los padres se habían visto forzados a comprar alimentos.

Pese a todo, los fernandinos mantenían vivas sus esperanzas de un futuro promisorio para las misiones, en prueba de ello ellos mismos y Escandón hablaban de la perspectiva de que fueran secularizadas transcurridos diez años de su fundación, cuando se esperaba podrían pagarse tributos y alcabalas.⁴³ El plan era sumamente ambicioso, pues se confiaba en lograr una enorme transformación en la vida de los indios, quienes debían pasar de su condición horticultora a la productividad en un grado que les permitiera incluso el pago de contribuciones al Estado, así como diezmos y obenciones a la Iglesia.

Para 1746 los informes parecen indicar que la etapa más crítica en la economía de las misiones ya había pasado. Se había puesto mucho empeño en aumentar la cantidad de animales destinados a las labores agrícolas. En cada misión se contaba para entonces con 20 yuntas bien aperadas y se estaban domando 100 toretes para tener más. También habían aumentado las vacas para crianza; la existencia de ganado daba la posibilidad de que los indios contaran en las misiones con productos animales para fines alimenticios, en sustitución de otros alimentos obtenidos antes por medio de la cacería en los montes.

No obstante, las condiciones materiales de las misiones todavía eran muy irregulares. La esterilidad de frutos silvestres del terreno “obligaba a ayudar” a los indios con raciones de maíz y frijol que les daban los padres.⁴⁴ Esto pone en evidencia que en su mayoría el sustento todavía se lo procuraban los indios a sí mismos con base en la continuación de prácticas de apropiación. El alimento proporcionado por los frailes

⁴³ *Ibid.*, f. 120 v.

⁴⁴ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 192 v.

parecía más bien complementar los recursos montaraces. La recolección seguía siendo necesaria para que los indios subsistieran, pero la seguridad de contar con una ayuda segura, aunque fuera pequeña, pudo ir generando entre los indios la necesidad de permanecer en las misiones. Las raciones fueron creciendo en cantidad y relevancia con el tiempo.

Los frailes cifraban sus esperanzas en que en poco tiempo los indios estarían en condiciones de producir maíz y frijol suficiente para su sustento. En parte el optimismo parecía estar justificado: hacia 1746 se habían congregado casi el doble de pames de los que Escandón registró en sus informes para el establecimiento de las misiones.⁴⁵ No obstante, pronto muchos murieron por enfermedad y otros huyeron. Igualmente se volvía a insistir en la falta de tierras. Si no se contaba con terrenos suficientes para la manutención de los indios, alertaban los religiosos, éstos podrían volver a los montes de donde los habían sacado. La situación se había complicado porque empezaron a presentarse casos de oposición de hacendados españoles a los linderos de las misiones. Esto ocurrió en particular en Conca donde los religiosos establecieron un trapiche para piloncillo, lo cual motivó a Gaspar Fernández de la Rama, involucrado en este negocio, a contradecir la posesión de tierras de los indios de esta misión por considerar que tales actividades económicas afectaban sus intereses.⁴⁶

Desde 1747 se puso mayor énfasis en el desarrollo de la ganadería en las misiones serranas. Usando recursos de los sínodos de los misioneros, limosnas de benefactores y

⁴⁵ "Informe sobre las misiones del Colegio de San Fernando en la Sierra Gorda...", 1746, en BNM, Archivo Franciscano, caja 45, no. 1041. f. 1-7.

⁴⁶ El trapiche de Conca se estableció con limosnas de varios bienhechores del Real Consulado de México y ayuda del Colegio de San Fernando, desde México se trajo un maestro que instruyera a los indios en su manejo. "Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando", 1745, en AGN, *Colección de*

contribuciones del Colegio de San Fernando se adquirieron más bueyes y vacas, además se inició la crianza de ganado menor con la compra de cabras y ovejas.⁴⁷ Para 1748 todas las misiones contaban por lo menos con 40 yuntas.⁴⁸ Esto traía aparejada la posibilidad de reforzar la dedicación de los indios al trabajo en las tierras llanas disponibles alrededor de los poblados y de incrementar la producción de alimento. Los religiosos debieron seguir insistiendo a los pames para que abandonaran sus rozas. Este fue un aspecto donde ellos mostraron resistencias reiteradas, seguían apegados a éstas, aunque, según parecía, no les proporcionaban productos suficientes para subsistir.

Este mismo año el síndico de la orden entregó 200 pesos para que cada misión comprara ganado. El asunto merece subrayarse, revela el interés de los franciscanos por contribuir a la consolidación de su presencia en la Sierra Gorda. Ese dinero extra debió ser muy útil, pues en las cuentas de ingresos de las misiones puede observarse que los primeros años los recursos provenían casi exclusivamente de los sínodos.⁴⁹ Éstos llegaban con regularidad y fueron determinantes para el buen éxito de las fundaciones, pero los religiosos se quejaban por no haber recibido de las autoridades el apoyo acostumbrado en los primeros años de vida de una misión, el cual consistía en maíz, animales y herramientas, en razón de lo cual, decían, se habían pasado grandes penalidades. Algunos datos indican cierta heterogeneidad en la situación financiera de las cinco misiones, se dio el caso de que alguna estuviera en condiciones de prestar dinero a las otras.⁵⁰ El apoyo proporcionado por cada una contribuía al éxito del

Documentos para la Historia de México, tomo 8-2, 2ª. serie, f. 68 v. El asunto se retomará con mayor detalle en el capítulo 6.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ "Razón de las misiones que el Colegio de San Fernando tiene en Sierra Gorda, alias Sierra Madre, y el estado que al presente tienen", 1748, en BNM, Archivo Franciscano, caja 45, no. 1026, fs. 1-2.

⁴⁹ Las autoridades civiles debían entregar anualmente a cada misionero para su manutención 300 pesos, cada misión femandina contaba con 2 misioneros, o sea recibía 600 pesos al año.

⁵⁰ Sabemos que Concá le prestó dinero a otras y que para 1750 se le pagó la deuda. Volvió a prestar dinero en la década de 1760. Puede pensarse que esta misión tuviera fondos más abundantes gracias

conjunto, lo cual revestía mayor importancia si se enfrentaba una época de especial dificultad.⁵¹

Según fray Domingo de Arroyabe, ministro de Tancoyol, en esta misión se habían conseguido considerables avances en lo material para esta época. Se esperaba recoger una cosecha abundante de maíz —3000 fanegas—, parte de la cual se vendería para comprar algunas reses. A su vez, la crianza de ganado avanzaba y se había diversificado: había reses, chivos y cerdos. Todo ello, afirmaba el misionero, permitía la entrega diaria de maíz, sal y carne a los indios que trabajaban en las milpas del poblado. Esta es la primera ocasión que se hace alusión a la posibilidad de mantener a los indios de una misión con el producto obtenido en ella. Debe subrayarse la importancia de las raciones diarias como un mecanismo para lograr la permanencia de los indios en la misión y la trascendencia de administrar la cosecha con objeto de que durara lo necesario. Se estaba impulsando un cambio en los patrones de consumo de los indios, quienes en sus rozas preferían comer las mazorcas recién cosechadas y no guardaban casi nada para periodos de escasez.

Pero la etapa de emergencia no se había dejado atrás aún. Su narración incluye información alarmante: habían muerto y huido muchos indios y hacía falta la presencia de dos padres para supervisar los asuntos relativos a la producción o todo se perdería, Arroyabe pedía que se le enviara urgentemente un compañero. En estas circunstancias se puso de relevancia el papel de los Colegios de Propaganda Fide como efectivos articuladores del apoyo necesario a la labor misional. El Colegio de San Fernando, sin

al trapiche instalado allí. Véase el libro de cuentas de Conca en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, vol. 24.

⁵¹ Por ejemplo en 1747 un incendio había arrasado la misión de Tancoyol. Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, p. 81.

posibilidad de mandar por lo pronto operarios a la zona, pidió ayuda al de Querétaro y fueron enviados algunos misioneros, con lo cual se superó el problema.⁵²

Arroyabe quiso viajar a México para dar cuenta de la crítica situación imperante, pero, según dice, las autoridades indígenas del pueblo le pidieron se quedara, a cambio de lo cual el gobernador le ofreció traer a la misión a indios que faltaban de asentarse. Para los indios la relativa estabilidad conseguida les haría pensar en la necesidad de la estancia de los misioneros como condición para seguir gozando de una producción abundante. La oferta del gobernador es también sugerente, muestra la capacidad real de negociación de las autoridades indígenas con los religiosos y la que éstos les atribuían sobre el resto de los indios, incluso sobre quienes no estaban aún en la misión.

Las declaraciones del fraile revelan los cambios que estaban en marcha para los pames: “Dicen que yo no les castigo, que les doy mucho de comer, y adelantar a la labranza y reses...”⁵³ Parte importante de los indios mostraba ya su interés por permanecer en las misiones en tanto resolvieran allí sus necesidades de alimentación. Seguramente la vida allí no era fácil, las obligaciones laborales deben haber sido agobiantes para la mermada población congregada, pero al menos era predecible y paulatinamente ellos se estaban acostumbrando a las exigencias de los frailes en diversos ámbitos. Agregaba Arroyabe: “...cuando había hambre, enfermedades, y algunos precisos castigos decían que yo era malo. Ahora que llenan las tripas soy bueno.

⁵² Lino Gómez Canedo dice que en el periodo 1746-1749 habían muerto 3 de los 12 misioneros mandados a la Sierra Gorda por los problemas de salubridad imperantes. Otro murió de muerte natural. A consecuencia de estas muertes los fernandinos se mostraban por entonces renuentes a ir a Sierra Gorda *Ibid*, p. 79.

⁵³ “Carta de fray Domingo Arroyabe de la misión de Tancoyd dirigida al padre guardián fray José Ortés de Velasco”, 1748, en BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65 fs. 6670-6672.

No hay que hacer caso de lo que dicen⁵⁴ Como puede verse ni la confianza del religioso era ciega, ni el cambio en los indios tenía todavía visos de ser firme.

En este periodo los misioneros se concentraron principalmente en resolver lo referente al abasto, con objeto de lograr el asentamiento permanente de los indios, lo cual haría posible echar a andar un programa más completo de disciplina material y espiritual. La incidencia de la producción de las misiones en la economía de la región era aún moderada, aun así, éstas ya habían puesto en marcha actividades productivas en las que a futuro podrían llegar a ser una competencia para las haciendas de los alrededores y habían logrado ejercer un control creciente sobre la mano de obra indígena de la zona. Podría pensarse que la congregación de los indios había dejado tierras disponibles para ser ocupadas por los colonizadores, pero la disputa se presentó por las más fértiles, cercanas a fuentes de agua. Los conflictos por los recursos naturales y humanos habrían de aumentar en la medida que se fortalecía el proyecto misional.

Los años de estabilidad de los pames en las misiones

En 1750 llegó a la Sierra Gorda un grupo de misioneros del Colegio de San Fernando de México,⁵⁵ decididos a darle un fuerte impulso a la labor misional en la Sierra Gorda. Para esta fecha se había conseguido avanzar en el bienestar material de las misiones, pero aún se hablaba de la necesidad de aumentar la cantidad de maíz y frijol para

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Había llegado una nueva expedición de misioneros desde España al Colegio de San Fernando en 1749, al año siguiente llegaron otros. Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, p. 102. Este grupo sería el encargado de consolidar la obra fernandina en la Sierra Gorda.

sembrar y la de ganado mayor y menor, invirtiendo recursos obtenidos del sínodo y también de limosnas de misas.⁵⁶

Fray Junípero Serra, ministro de Jalpan, tenía muy claro desde el principio que debía procurarse el bien temporal de los indios pames: "... pues faltando éste no podrían hacer pie en el pueblo o misión, ni asistir a la misa y cotidiano rezo, porque les sería preciso ir dispersos vagueando en solicitud de comida y estuario."⁵⁷ La tolerancia de los religiosos ante las ausencias de los indios con objeto de buscar comida había ido disminuyendo. Para los indios su arraigo en las misiones traería consigo mayores demandas de trabajo y una vigilancia más estrecha en todos los aspectos de su vida.

Pasados los años de mayores dificultades económicas y reforzado su personal, los frailes se abocaron a conseguir un control más amplio sobre la población indígena, por lo cual decidieron sacar de las misiones a los colonos.⁵⁸ Apoyados en el argumento de que las Leyes de Indias prohibían expresamente que la "gente de razón" tuviera sus habitaciones en los pueblos de indios.⁵⁹ Con la convivencia, los fernandinos se habían dado cuenta de que aquellos constituían un obstáculo para el régimen misional, interferían en su relación con los indios y daban un ejemplo de vida poco conveniente. Aun cuando no se precisa con claridad el momento de la expulsión de los colonos, éste debió estar relacionado con el establecimiento de la villa de Nuestra Señora del Mar de Herrera, instalada hacia 1751 en Tancama.⁶⁰

⁵⁶ Véase los libros de cuentas de las misiones en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*: el de Tancoyol, vol. 13; el de Jalpan, vol 14; el de Tilaco, vol. 15; el de Conca, vol. 24.

⁵⁷ Francisco Palou, *Fray Junípero Serra y su obra*, p.41.

⁵⁸ Se hizo evidente que en este punto diferían de Escandón, para entonces involucrado en la fundación de las poblaciones del Nuevo Santander, donde se planteaba crear poblados mixtos de indios y gente de razón.

⁵⁹ *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681*, ley 21, título 3. libro 6. folio 200.

⁶⁰ Después, como consecuencia de la oposición de los indios de Jalpan, fue trasladada de Tancama a Saucillo, en el centro de las cinco misiones. El asunto se tratará con mayor amplitud en el capítulo 6.

Cuando las misiones fernandinas de la Sierra Gorda alcanzaron la consolidación de su producción estuvieron en condiciones de ejercer mayor repercusión en la economía de la región, lo cual aumentó las fricciones con los colonos. Sobre todo se hicieron más frecuentes las disputas por tierras entre ambos. Para los frailes éstas resultaban esenciales para contar con recursos suficientes para mantener la estabilidad, los otros también consideraban indispensable incrementar su acceso a ellas para el fortalecimiento de sus empresas agrícolas y ganaderas.

Aparentemente en este periodo los frailes fueron quienes consiguieron los mayores éxitos. Para 1754 se consignaba que en las misiones se habían abierto más tierras al cultivo. Esto permitió aumentar la cosecha de maíz y tener lo suficiente para el sostenimiento de los indios. Sin embargo, se insistía en la necesidad de seguir invirtiendo en las misiones, según los religiosos todavía debían utilizar la mayor parte de sus sínodos en beneficio de los indios.⁶¹

En la época de Serra como presidente de las misiones, gracias al logro de una producción agrícola abundante, se intensificó la actividad comercial de las misiones. Bajo la dirección de los misioneros se vendía tanto el excedente de las siembras de comunidad, con objeto de comprar animales y herramientas para uso colectivo, como el producto de las siembras particulares, para que los indios compraran vestidos o animales propios.⁶² Se compraron mulas para el transporte de productos de las misiones a Zimapán y la Huasteca.

Los recursos obtenidos en esta época debieron ser cuantiosos, ya que se pudo sufragar la construcción de las cinco hermosas iglesias barrocas del noreste de la Sierra

⁶¹ Se afirmaba que los religiosos gastaban casi todo el dinero en la construcción y ornamentación de las iglesias, por ello se contentaban con comer "unos malos y muchas veces podridos tasajos con pan tierra, que son las tortillas", su consumo de pan de trigo era inusual. BNM, Archivo Franciscano, caja 45, fs. 1-6.

⁶² Palou, *op. cit.*, p 48-49.

Gorda. Para los pames había novedades en el uso de los excedentes: no se empleaban ya en regalos con el fin de lograr alianzas al interior o exterior del grupo; pero también había continuidades, su contribución a la erección de las edificaciones religiosas podría ser vista como una ofrenda a la divinidad, análoga a las que hacían en el pasado.

Para 1758 todas las misiones sembraban maíz, frijol y chile. En Tilaco se cultivaba también algodón. Igual se hacía en Concá, donde además se podían producir plátanos y caña de azúcar. Para entonces se contaba con un promedio de 80 yuntas por misión, según se decía este número era suficiente para cubrir los requerimientos existentes en la realización del trabajo agrícola. En este tiempo el rendimiento agrícola debe haber sido bastante bueno, tomando en cuenta que la población disponible para el trabajo en las siembras no era tan numerosa.

La misión había conseguido reforzar el sentido de pertenencia a la comunidad y el trabajo agrícola realizado en común parecía marchar bien, pero no ocurría lo mismo con la labor en las milpas individuales. Como la ración diaria de maíz y frijol, más la de sal los domingos era abundante y le bastaba a los indios para sustentarse, se buscó convencerlos para que se ocuparan de sus siembras particulares, cuyos productos podían vender,⁶³ sin embargo, éste habría de ser un punto en el que los misioneros tuvieron necesidad de insistir posteriormente.

Fray Junipero Serra salió de la zona hacia este mismo año, según Palou había concluido su obra. Para entonces todos “los indios vivían bajo campana” y se había logrado “...que quedasen instruidos y civilizados los que antes se congregaron bárbaros y bozales.”⁶⁴ La prosperidad material de las misiones fue el factor crucial para que los fernandinos tuvieran éxito en la reducción de los indígenas pames, gracias a lo cual

⁶³ Se mencionan vendimias de chile, algodón e ixtle.

⁶⁴ Palou, *op. cit.*, p 50.

todos los hombres y mujeres adultos de las cinco misiones asistían diariamente a la doctrina. La fama de fray Junipero Serra como el artífice del bienestar de las misiones de Sierra Gorda se sostiene al constatar que fue durante su estancia a cargo de éstas cuando se consiguió la anhelada estabilidad, pero, no debe olvidarse la importancia del trabajo realizado en los dificultosos primeros años, en los cuales se sembró parte importante de lo que le tocó cosechar a Serra y sus compañeros, por cierto, cultivado por los pames.

Pese a lo afirmado por los misioneros, no todos los indios habían aceptado someterse al régimen misional y aún se hablaba de la necesidad de impedir que hubiera algunos “vagueando”. A diferencia de los primeros años, todos los habitantes de las misiones recibían lo necesario para subsistir, por ello, según los religiosos, sólo a los viciosos podía convenirles evadirse de las misiones. La seguridad en el abasto ofrecida por éstas convenció a muchos, pero algunos prefirieron escapar de la disciplina misional para remontarse o para incorporarse a otras instancias religiosas, administradas por los agustinos, o trabajar en las propiedades de los colonos.

En 1760 la fama de la prosperidad de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda había llegado bastante lejos, una prueba de ello es que el colector de diezmos de Ixmiquilpan intentó aplicar esta carga a los pames. Ante esto los religiosos optaron por dar un informe menos positivo del estado de las misiones para que las autoridades se convencieran de la inviabilidad del pago. Insistieron en que el estado de los indios era miserable, no contaban con bienes en lo particular, todos los que había eran de comunidad.

El colector argumentaba que para esa época en las cinco misiones se cosechaban catorce mil fanegas⁶⁵ de maíz y se poseían mil cabezas de ganado, bienes suficientes en su opinión, para que se justificara su insistencia en cobrar el diezmo. Los religiosos admitían que en años buenos cosechar catorce mil fanegas era posible. Una producción tan abundante no deja duda de que los indios estaban trabajando fuerte en las misiones. Como puede verse, se había hecho un énfasis especial en la producción del maíz, empero, la cosecha de frijol era más irregular, normalmente estaba entre las 20 y las 30 fanegas por misión, sólo excepcionalmente se recogían 40, en contraste, con cierta frecuencia se perdía todo lo sembrado.⁶⁶ En esta época las misiones contaban con caballos y ganado lanar. No obstante, los frailes negaron que contaran con tantas cabezas de ganado vacuno, según dijeron tenían sólo doscientas, por lo cual más bien estaban urgidos de aumentar este número para satisfacer la demanda de yuntas para arar la tierra.⁶⁷ Vale la pena comentar que dos años antes los misioneros habían hablado de la existencia de 80 yuntas por misión lo que daría un total de 400. Según los fernandinos la situación era aún precaria e inestable y todavía había años malos en los que se pasaba hambre. Podemos pensar que había cierto margen para poder manejar cifras más o menos favorables de acuerdo con las necesidades del caso.

Un dato importante es que para 1760 las misiones de Sierra Gorda seguían siendo conversiones vivas puesto que seguían llegando indios infieles a quienes era preciso atraer con ofrecimientos materiales de comida y abalorios, para lo cual había que

⁶⁵ Es medida de semillas y agraria. La primera es la mitad de la carga y tiene 48 cuartillos. Equivale a 90 litros y poco más de 8 decilitros, o sea 90. 81 litros. Robelo, *op. cit.*

⁶⁶ "Carta del guardián y discretos del Colegio de San Fernando al Deán y cabildo de la Catedral de México", 1760, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-2, 2ª. serie, f. 85.

⁶⁷ Los religiosos argumentaban que los informantes del colector le había proporcionado una información falsa, él no había visitado personalmente las misiones a causa de un accidente, lo invitaban a comprobar la verdad.

cultivar extra. No debe olvidarse que un año atrás los misioneros se enorgullecían de haber reducido a la totalidad de los indios. En realidad las noticias sobre neófitos seguirían apareciendo más adelante. Seguramente la incorporación de nuevos habitantes traía consigo mayores presiones para aumentar la producción alimenticia. Como puede verse la opción de vivir en las misiones no había sido adoptada por todos los indios de la zona, sin embargo, parecía seguir el flujo de éstos hacia ellas.

Según los religiosos, era una costumbre legítima la exención de diezmo a las misiones.⁶⁸ Las autoridades habían aceptado que los indios aún no podían pagar tributo, por la misma razón, apuntaban los frailes, no podían dar tampoco otras contribuciones. Sugerían proceder con tiento en la materia para que los pames no se sintieran engañados y huyeran. Posiblemente los fernandinos interpretaran esta exigencia como un paso hacia la secularización y quisieran dejar clara la inviabilidad e inoportunidad del asunto. Tras escuchar los argumentos de ambas partes y revisar el asunto con atención, las autoridades fallaron en favor de los fernandinos, probablemente convencidos de la conveniencia de prolongar todavía su presencia en la región.

Durante toda su estancia en Sierra Gorda los misioneros continuaron insistiendo en la necesidad de que el maíz se guardara de comunidad y se dieran raciones, porque no se consideraba a los pames capaces de otra clase de gobierno. Se pensaba que sólo así se garantizaría suficiente sustento para todo el año porque si se les daba maíz para más días de todas maneras lo consumían de inmediato. Una tentativa para probar el grado de autonomía conseguido por los indios había demostrado que efectivamente los cambios de fondo eran escasos. En 1761 se narra como, algún tiempo atrás, el ministro de Jalpan y presidente de las misiones, "aburrido de darles su ración", repartió el producto

⁶⁸ Se aludió, en apoyo a su argumentación, al caso de las misiones de Texas y de Río Verde.

de toda la cosecha entre los indios de su misión. Poco después, éstos ya habían acabado con todo el maíz que les habían entregado, tanto porque se lo comieron como porque los españoles se aprovecharon y se los compraron a precios irrisorios. La situación se agravó al año siguiente porque no tenían semillas para volver a sembrar, de lo que resultaron dos años de hambre en esa misión. Ciertamente la experiencia se tomó en cuenta en todas ellas porque existía comunicación constante e incluso se daba cierta rotación entre los ministros de las cinco misiones.

Entre 1761 y 1762 la producción se mantenía estable en todas las misiones y alcanzaba para dotar diariamente de raciones de maíz a los indios, agregando frijol y carne en las bodas y las festividades.⁶⁹ Sin embargo, se consignaban algunas diferencias entre ellas, por ejemplo, mientras en Concá se daba un cuarterón diario a todos los indios, adultos o jóvenes, en Jalpan cotidianamente sólo se le daba ración a las mujeres; a los muchachos de ambos sexos y a los hombres se les proporcionaba únicamente en días festivos y de trabajo para la comunidad. Como la razón de esta distinción en el reparto no parece haber sido la existencia de cosechas escasas, el malestar de los indios afectados es comprensible. Se habían habituado a recibir el sustento de la producción colectiva y seguían siendo requeridos a participar en ella, sin embargo, los fernandinos estaban intentando forzarlos a intensificar el trabajo individual y esto generaba resistencias, ya que tal exigencia duplicaba sus obligaciones laborales. La insistencia en la siembra de milpas particulares, así como la posesión individual de algunos animales,

⁶⁹ "Visita de don Vicente Posada a las misiones de Sierra Gorda en el año de 1762", en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, exp. 8, fs. 336-417 v.

sobre todo de caballos y cabras, pretendía introducir fermentos de individualismo entre los indios.⁷⁰

Los logros materiales en las cinco misiones eran muy considerables: había cosechas sobrantes para vender;⁷¹ se había aumentado la cantidad de los diversos tipos de ganado⁷² y contaban con corrales; se habían realizado algunas obras para mejorar el abasto de agua; se seguía financiando la edificación y adorno de las iglesias. Las demandas laborables se sumaban incesantes, eso puede explicar porqué a 18 años de la llegada de los fernandinos no se había conseguido la total reducción de los pames, parte de los cuales seguía haciendo rozas en los cerros, y la persistencia del problema de los fugitivos como se verá después.

En 1764 las noticias referentes a las misiones de Sierra Gorda son escuetas, sobre la situación temporal sólo se dice que estaba bastante adelantada, lo mismo se señala acerca de lo espiritual.⁷³ Sabemos que en el transcurso de la década de 1760 varias misiones recibieron donaciones de bienhechores y en Jalpan hubo ingresos derivados de la cofradía existente.⁷⁴ Hacia 1766 los fernandinos comentaban con beneplácito muchos aumentos en sus misiones serragordanas. El guardián del Colegio de San Fernando, fray José García, reiteraba a los religiosos de éstas la conveniencia de que continuaran con la práctica de proveer diariamente de raciones a los indios, recomendaba darlas siempre a

⁷⁰ Serge Gruzinski alude a una serie de estrategias de los colonizadores hacia los indios, como la práctica testamentaria y la difusión de la propiedad privada que tendrían este mismo objetivo, Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, p. 155.

⁷¹ Los productos agrícolas más mencionados eran maíz, caña de azúcar, frijol y calabaza. AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, 2ª. Serie, tomo 8-2, f. 58 v.

⁷² Se mencionan reses, cabras, ovejas, caballos, mulas y cerdos. "Visita de don Vicente Posada a las misiones de Sierra Gorda en el año de 1762", en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, exp. 8, fs. 336-417 v.

⁷³ Biblioteca del Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, *Colección Civezza*, caja 203-7, Gómez C., *Sierra Gorda...*, p. 215-218.

⁷⁴ Libro de cuentas de Jalpan. *Colección de Documentos para la Historia de México*, vol 14.

los que trabajaran en beneficio de la comunidad y por lo menos en las épocas de mayor escasez al resto.⁷⁵

Los misioneros controlaban el flujo comercial hacia el interior y exterior de las misiones. Cobraban cuotas a los indios para permitirles salir a vender sus productos, pero además no permitían el comercio hacia dentro sin su intermediación. Ellos fueron encargándose de vender a los indios adultos algunos productos, como la ropa. Con ello, decían los frailes, evitaban abusos de sobrepuestos, pero tales transacciones les valieron críticas que llegaron hasta México. Para evitar quejas y suspicacias se les envió una comunicación prohibiéndoles seguir con esa práctica, aun cuando les dieran a los indios los productos al precio por el cual los habían adquirido ellos.⁷⁶

Para 1766 el Colegio de San Fernando esperaba ya tener por pocos años las misiones. La situación se menciona porque se consideraba inaplazable lograr que los indígenas cultivaran en forma particular. Había que estar concientes de que los indios estaban acostumbrados al pupilaje de los frailes y si no se les preparaba para vivir sin éste se perdería lo logrado. Las indicaciones para entrenarlos para tal fin eran las siguientes: a los indios que fueran más industriosos se les debía dar el primer año la semilla para que sembraran y ración hasta que cosecharan, así como el uso de las yuntas de la comunidad y la exención del trabajo en las siembras colectivas. Se les debía advertir que una vez levantada la cosecha no se les daría más ración y vivirían de sus propios productos. A todos se les debía animar a sembrar por lo menos chile para obtener algunos ingresos.⁷⁷ Este asunto se tendría que retomar forzosamente al momento de la secularización de las

⁷⁵ "Carta circular del guardián de San Fernando, fray José García, a los misioneros de Sierra Gorda, 1766, en BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, fs. 125-130.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

misiones. El cambio en la forma de subsistencia de los pames fue corriendo aparejado al de muchas otras facetas de su vida, como se verá en los siguientes capítulos.

“los indios aun [los] menos bárbaros sólo se impresionan de lo que les entra por la vista”¹

La vida espiritual de los pames durante sus primeros años en las misiones

El argumento más contundente para justificar el avance misionero y colonizador en el noreste serragordano ya bien avanzado el siglo XVIII fue el atraso espiritual en el que estaban los indios de la región. En opinión de los fernandinos los pames vivían con total ignorancia de la doctrina cristiana y de los misterios de la fe católica...² Según decían, éstos no conocían los rudimentos más elementales de ella y no sabían siquiera persignarse. Su conclusión era tajante: eran cristianos sólo de nombre, ya que muchos aún reconocían al sol por Dios. No obstante, debe señalarse, el prolongado pero intermitente contacto de los pames con los anteriores evangelizadores sí había ido dejando rastro. Se fue dando un proceso de yuxtaposición de algunos elementos de la religión cristiana sobre una estructura de creencias y prácticas religiosas propias que no había perdido su vigencia ni su razón de ser al momento de fundarse las misiones fernandinas.

Según diversas fuentes los grupos chichimecos no tenían un ritual religioso complejo sino que veneraban únicamente a la tierra y los astros. Sin embargo, hay un reconocimiento

¹ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 196 v.

² “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, exp. 25, *passim*.

generalizado al hecho de que por influencia de grupos mesoamericanos los pames habían llegado a tener un sistema religioso estructurado y diversificado,³ en el cual estaban presentes dioses personales, representados a través de figuras hechas de piedra o madera.⁴ Este grupo indígena, como otros pertenecientes a la familia otomiana, creían en la existencia de una pareja divina, conformada por un Padre Viejo y una Madre Vieja, en correspondencia con el panteón náhuatl. En general se identifica al primero con el fuego y el sol y a la segunda con la luna y la tierra.⁵

Para los religiosos la persistencia de tales creencias se explicaba por la falta de un programa eficaz de adoctrinamiento de los indígenas, mientras éste no se pusiera en marcha los pames seguirían “en un estado de barbarismo”,⁶ especialmente preocupante cuando instancias eclesiásticas y civiles estaban concediendo mayor atención a las zonas de precaria colonización donde no se había predicado aún el Evangelio, con objeto de lograr una mejor integración del territorio de la Nueva España. Por todo ello era evidente la urgencia de iniciar la instrucción religiosa de los naturales cuanto antes.

³ Sin embargo, Heidi Chemin dice que el cambio en la religión pame sucedió en el siglo XVIII, para ella fue entonces cuando se adjuntaron nuevas deidades representadas como ídolos. Esta autora también reconoce la influencia mesoamericana y habla igualmente de la presencia de rasgos europeos y africanos. Es interesante su señalamiento de que entre los pames contemporáneos de San Luis Potosí se conserva parte importante de estas creencias, mezcladas con rasgos cristianos: el sol se asimila al Dios católico y la luna se identifica con la Virgen; persiste la creencia en el poder de las piedras, se teme a los hechiceros y los objetos que fabrican. Véase el capítulo “Religión y medicina” en Heidi Chemin Bässler, *op. cit.*, p. 189-223.

⁴ Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, p. 133. El autor habla de este rasgo como uno de los que tenían en común en cuestiones religiosas los pueblos otomianos. Por descripciones del siglo XVIII sabemos de la presencia de este tipo de ídolos entre los pames serranos. Véase Soriano, *op. cit.*

⁵ Jacques Soustelle, *op. cit.*, p. 529-530.

⁶ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN. *Californias*, vol. 60, f. 81 v.

Las misiones eran consideradas igualmente como organismos de la Iglesia y el Estado: se concebía al cristianismo como el elemento central de la civilidad española y la propagación de la fe era un deber reconocido de la Corona.⁷ Cada misión era ante todo un seminario de instrucción religiosa, administrado según una rutina definida a través de una larga experiencia, la cual se aplicaba de acuerdo a las condiciones locales. En la fundación de las misiones de Sierra Gorda estuvo involucrado fray Pedro Pérez de Mezquia, quien había misionado con fray Antonio Margil de Jesús en Texas.⁸ Su experiencia fue aprovechada por los fernandinos, él fue el autor de las instrucciones creadas para transformar la organización material y espiritual de los pames. Las propuestas generales eran las mismas aplicadas por los Colegios de Santa Cruz de Querétaro y de Guadalupe de Zacatecas en sus respectivas misiones.⁹ Los religiosos de los Colegios de Propaganda Fide compartían la intención de lograr una vida en policía y una preparación espiritual intensiva de los indios neófitos.

La finalidad de los misioneros era lograr que los indios vivieran como cristianos, para lo cual debían buscar el establecimiento de un lazo personal con la fe. Una de las vías para conseguir esto era proporcionarles acceso regular a los diversos sacramentos, pues a través de ellos podrían demostrar fehacientemente su pertenencia a la Iglesia y vincular los momentos trascendentes de su vida con la nueva ritualidad. La posibilidad de administrarlos estaba directamente relacionada con la presencia constante de misioneros en

⁷ Véase el artículo pionero de Herbert Bolton, "La misión como institución de frontera en el septentrión de Nueva España", p. 38.

⁸ Sobre la experiencia misional de Margil véase el capítulo "El misionero" en Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, p. 251-297. Rubial dice que los franciscanos intentaron construir una segunda edad dorada a partir de la acción de los misioneros del siglo XVIII, en particular de fray Antonio Margil de Jesús, en cuya vida quedaba plasmada tanto el recuerdo de los misioneros del siglo XVI como el ideal del sacerdote de la Contrarreforma, quien luchaba por convertir a los indígenas apóstatas de las zonas de frontera.

⁹ Palou, *op. cit.*, p. 39.

contacto cercano y frecuente con los indígenas, condición indispensable para que éstos vivieran efectivamente como cristianos.

El primer sacramento para incorporar a los indios a la nueva fe era el bautismo, el cual era la puerta de entrada a la fe. Se consideraba “absolutamente necesario para todos, porque sin él o sin el deseo al menos de recibirlo, nadie, sea niño o anciano, puede en manera alguna conseguir la salvación.”¹⁰ Al iniciarse la labor evangelizadora en América había existido una pugna respecto al bautismo entre posturas más o menos rigoristas. Los dominicos se habían inclinado por una administración más tardía del sacramento. Según ellos, éste debía posponerse hasta que los indios estuvieran suficientemente dispuestos, no sólo por el conocimiento de la doctrina sino por haber demostrado su capacidad de ejercer la moral cristiana. Las condiciones prevalecientes en el siglo XVI habían llevado a los franciscanos y los agustinos a mostrarse mucho más flexibles. Ambas órdenes se mostraron partidarias del método “rápido”, el cual, más que convertir, buscaba salvar almas. Sus frailes bautizaron pronto a muchos indios dejando para después la tarea de formar cristianos.¹¹

Al hacerse cargo de las misiones serragordanas se hizo evidente que la posición de los franciscanos en este asunto, al menos de los pertenecientes a los Colegios de Propaganda Fide, se había vuelto más rígida. Seguramente influyeron las diferentes circunstancias imperantes en cada época, la experiencia adquirida, así como las características de los grupos indígenas a quienes se evangelizaba. Los fernandinos criticaron a los agustinos por

¹⁰ Juan Focher, *Itinerario del misionero en América*, p. 381. Desde el siglo XIV se generalizó el bautismo temprano entre recién nacidos a partir del Concilio de Salamanca (1335) y del Sinodo de 1377. Elisa Luque y Joseph-Ignasi Saranyana, *La Iglesia Católica en América*, p. 101.

¹¹ Vicente Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, p. 31.

haber administrado el bautismo a los indios sin instruirlos. Como éstos no sabían realmente lo que hacían, su aceptación del sacramento no implicaba el seguimiento de los preceptos cristianos. Tal situación en efecto había generado la herencia de problemas serios a los nuevos ministros: algunos indios bautizados se habían remontado a partes inaccesibles, lo cual los convertía formalmente en apóstatas. La tarea de los frailes sería hacer comprender a los pames el carácter indeleble de la condición de cristianos impuesta por el bautismo. De cualquier modo, el hecho de que en su administración se usaran signos visibles para hacer transformaciones espirituales invisibles pudo impregnarlo con visos materialistas y mágicos.¹²

Los fernandinos se abocaron a revisar los libros de registro, sólo disponibles en el caso de Jalpan y un tanto más inciertos en Tilaco.¹³ Debieron indagar quiénes habían recibido el bautismo y quiénes no para garantizar que todos los pames asentados en las misiones contaran con ese sacramento en cuanto fuera posible.¹⁴ Las autoridades civiles también estaban interesadas en regularizar al asunto: desde un principio con fondos reales se dotó a las misiones con lo necesario para administrarlo.¹⁵ Se insistió en realizar los bautizos en las

¹² La cuestión de las confusiones experimentadas por los indios a la hora de recibir los sacramentos es abordada en amplio en el texto de Mónica Patricia Martini, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*.

¹³ Fray Lucas Cabeza de Vaca último ministro agustino de Jalpan había intentado llevar un registro cuidadoso de la administración de sacramentos a los fieles bajo su jurisdicción, tanto indios como "gente de razón" y entregó a los fernandinos seis libros en los que estaban asentados los bautizos de éstos. Fray Luis Trejo, el fraile agustino establecido en Xilitla que visitaba Tilaco, se comprometió a entregar una copia de los registros, únicamente con datos de los pames, pues en los libros de la misión estaban también asentados indios mexicanos y otomíes. "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 111 v.

¹⁴ A algunos se les impartió con la duda de si lo habrían recibido en su infancia, porque no había testigos fidedignos. "Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México", 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 188.

¹⁵ Ya se mencionan en inventarios de 1744 pilas, crimeras, saleros y conchas. "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 359.

iglesias con toda solemnidad para dar realce al sacramento y en anotarlos ordenadamente para evitar su posterior repetición.

Partiendo del hecho de que los bautizados no habían sido catequizados, los fernandinos instruyeron a todos los indios de las misiones. Como predicaban en castellano sólo una parte de los pames pudo acceder a una comprensión más inmediata —al menos la de conocer las palabras y la estructura de la lengua—. Para comunicarse con los demás feligreses los frailes emplearon a indios de origen mexicano como intérpretes.¹⁶ Ellos se convertirían en un puente útil para las labores de adoctrinamiento, en especial por su ejemplo de aceptación del cristianismo. Seguramente los descendientes de mexicanos asentados en la Sierra Gorda habían sido catequizados en sus lugares de origen varias generaciones atrás. Por la presencia de un religioso agustino en Jalpan habían seguido contando con la posibilidad de recibir sacramentos y asistir a misa. Deben haber sido individuos bastante aculturados, necesariamente castellanizados, para poder entenderse con religiosos no hablantes del náhuatl ni del pame. Justamente los indios a quienes más urgía aleccionar era a quienes habían tenido un contacto más irregular con los religiosos en tiempos anteriores, a éstos debían traducir las prédicas los indios mexicanos.

Otro asunto que requirió urgente atención de los fernandinos desde su establecimiento en Sierra Gorda fue el de regularizar la situación referente al matrimonio de los indios de las misiones. El último agustino a cargo de Jalpan había hecho un esfuerzo por mantener el sacramento al día en la cabecera,¹⁷ pero éste había sido insuficiente y él mismo mencionaba la existencia de muchos indios amancebados. En el resto del territorio a su cargo el

¹⁶ Sabemos por los padrones que el porcentaje de éstos era bastante alto en Jalpan —20% respecto de los pames—, y estaba presente en las demás.

¹⁷ Fray Lucas Cabeza de Vaca entregó a los fernandinos cinco libros de casamientos.

religioso casaba a los indios en la visita anual. Así, algunas de las uniones en pareja tenían apariencia cristiana, pero, como ocurría con otras prácticas religiosas, en el fondo el asunto seguía regido por la lógica indígena.

Un gran número de indios que se asentaban como casados, sólo lo estaban “en el modo en que se acostumbra entre los bárbaros”.¹⁸ Según afirmaban los fernandinos, en su gentilidad los pames se casaban sin que se estableciera precepto alguno, promesa externa, ni señal exterior y se podían separar por motivos leves o aun sin alguno.¹⁹ Conviene dejar claro que la familia pame era una unidad económica y de convivencia bien definida. Entre ellos la residencia era indistintamente matrilocal o patrilocal, el grupo era ambilateral con tendencia endogámica.²⁰ Los casamientos se verificaban tanto por la afición de los novios como por los intereses de las familias²¹ y la opinión del miembro más viejo de la familia, hombre o mujer, era tomada en cuenta.²² Los pames tenían parámetros para delimitar las prácticas prohibidas y las permitidas respecto a las uniones en pareja: se impedía la realización de matrimonios en caso de parentesco, el adulterio se castigaba con la muerte;²³ y existía la práctica del divorcio, tras el cual podían volverse a casar.²⁴ Sólo los principales podían tener varias mujeres, ello se consideraba un signo de poder y autoridad.

¹⁸ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 100 v.

¹⁹ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 188 v.

²⁰ Heidi Chemin señala que el sistema de parentesco actual de los pames es bilateral, los términos no hacen distinción entre los padres de la madre y los padres del padre, ni entre el hijo del hijo y el hijo de la hija. Heidi Chemin, *op. cit.*, p. 152.

²¹ “Relación geográfica de Querétaro”, en David Wright, *Querétaro en el siglo XVI*, p. 134.

²² Heidi Chemin, *op. cit.*, p. 155.

²³ Sahagún dice que los chichimecas rara vez cometían adulterio, y que quienes lo cometían eran muertos. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 599.

²⁴ “Relación geográfica de Querétaro”...., p. 142-143.

En el transcurso del contacto con diversos grupos de evangelizadores los pames habían conformado un mosaico amplio y confuso en cuestión de uniones conyugales: muchos vivían amancebados, otros se habían desposado sin estar bautizados; algunos se habían casado dos veces y tenían hijos en ambos núcleos familiares. Al lograr el arraigo de los pames, los religiosos estaban en posibilidad de enmendar tales irregularidades. Tras explicarles las obligaciones inherentes al matrimonio cristiano los fernandinos administraron profusamente este sacramento, el segundo en importancia, después del bautismo.²⁵ Institucionalizar este asunto era muy relevante, porque se consideraba la única vía para asegurar la legítima procreación de los hijos y el medio para proveer a la conservación de la Iglesia de Dios.²⁶ La familia cristiana hacía énfasis en el núcleo compuesto por padres e hijos y concedía menos importancia al resto de los parientes, lo cual introducía novedades en las costumbres de los pames, para quienes la familia ampliada tenía un papel relevante, y ponía en entredicho prácticas de alianza tradicionales.²⁷

La administración de sacramentos estaba necesariamente ligada a la impartición de la doctrina, la cual daba inicio enseñando a los indios la señal de la cruz.²⁸ Los frailes la consideraban una práctica elemental, factible de instaurarse desde un primer momento. Seguramente por la concreción del acto en sí, los pames no tendrían mayor dificultad en repetir los gestos necesarios para persignarse. Era mucho más dudoso que comprendieran la

²⁵ "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 398 v.

²⁶ Focher, *op. cit.*, p. 383.

²⁷ Serge Gruzinski señala otros cambios derivados de la imposición del modelo de familias cristiana: la promoción de igualdad entre hijos mayores y menores y el menoscabo del papel de los tíos. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, p. 169-170.

²⁸ "Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando". 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*. Tomo 8-2, 2ª. serie, f. 45.

significación de las palabras que lo acompañan, alusivas a la Trinidad, y las implicaciones de realizar este acto.

La instrucción básica comprendía diversas facetas, una de ellas consistía en enseñar a los indios las cuatro oraciones más importantes: el Padre Nuestro, el Credo, el Ave María y el Salve. En términos generales esto no era diferente de lo que se hacía en las prácticas de adoctrinamiento realizadas en donde la Iglesia ya estaba firmemente establecida.²⁹ En la Nueva España españoles, criollos, castas e indios convertidos debían demostrar su pertenencia a la grey cristiana a través de la recitación de esas oraciones que contienen la esencia del dogma cristiano. El caso más evidente es el del Credo, porque en éste se reafirman los artículos de fe (de la divinidad y la humanidad), se reconoce a la Iglesia y algunas de sus prácticas sacramentales más relevantes. En el Padre Nuestro el fiel hace un reconocimiento de la potestad divina, en razón de la cual pide su protección y su perdón. En las oraciones dirigidas a la Virgen se le pide a ella su intercesión a favor de los pecadores. Lo más común era que los cristianos supieran recitar las oraciones, sin que ello necesariamente implicara comprender el compromiso adquirido al manifestar tales creencias. Sin embargo, en el caso de los indios en proceso de conversión inicial, como pasaba con los pames, seguramente se acentuaba el carácter memorístico de la enseñanza, por la dificultad de entender la terminología y su base teológica.

Por supuesto, los misioneros estaban conscientes de la necesidad de proporcionar explicaciones a los neófitos acerca de los principales misterios de la fe: la Santísima Trinidad (tres personas un solo Dios), la Encarnación (Dios hijo engendrado en el vientre

²⁹ En el Concilio Provincial de Sevilla (1512), de gran trascendencia para la evangelización india, se ordenó a los párrocos que al oír confesión hicieran recitar a los fieles estas cuatro oraciones para verificar si las sabían. Luque..., *op. cit.*, p. 105.

virgen de su madre, originando la humanidad de Cristo) y la Remuneración (la gente buena va al cielo por toda la eternidad, la mala al infierno). Para los pames la comprensión de esto no era una tarea fácil, debido a que no contaban con equivalencias exactas en los conceptos religiosos propios de su cosmovisión. A pesar de esto los misioneros insistieron en que los indios fueran asimilado paulatinamente este complejo conocimiento, cada día se abordaba la explicación de alguno de los misterios básicos.

En el cristianismo el feligrés precisa reconocer que todo lo existente en el cielo y en la tierra fue hecho por Dios, a quien como creador debe reverenciar y obedecer, esto es, guardar sus mandamientos.³⁰ A través de ellos se establecen normas de conducta para los cristianos. Este aspecto resulta crucial porque repercutía directamente en muchos aspectos de la cotidianidad indígena: establecía un marco novedoso de lo permitido y lo prohibido. Ciertamente algunos de los mandamientos de Dios debieron coincidir con reglas existentes en la sociedad indígena, tal debió ser el caso de la prohibición de matar y robar, de la obligatoriedad de respetar a los padres y de cumplir con fiestas de carácter religioso. Sin embargo, otros preceptos eran de seguro innovadores, en especial el de amar a un Dios único, seguido de los referentes a no jurar en vano, no mentir, no codiciar y a los ubicados en el plano de la sexualidad, como no fornicar ni desear el cónyuge del prójimo. Todos los mandamientos de la Iglesia se refieren al cumplimiento regular de algunos sacramentos y de las obligaciones hacia esa institución. Se trataba de exigencias recientes que antes no se habían cumplido a cabalidad.

Desde la época dorada de la evangelización en el siglo XVI la Iglesia novohispana se había preocupado por elaborar “doctrinas” que sirvieran como guía a los religiosos en el

³⁰ Focher, *op. cit.*, p. 109-111.

proceso de conversión de los indios. Principalmente estaban pensadas para preparar a los indios para la recepción del bautismo. En ellas se exponían las principales oraciones del cristiano, los artículos de fe, los mandamientos de Dios y la Iglesia, los sacramentos, etc.³¹ Sabemos que en las misiones de la Sierra Gorda se usaron “doctrinas” para la enseñanza religiosa de los pames.³²

A partir del III Concilio Mexicano se había impulsado la aplicación de los principios doctrinales y disciplinares tridentinos a la Nueva España. Los misioneros debían conocerlos y aplicarlos en la catequesis de los indios.³³ Asimismo, para la administración de los sacramentos se crearon obras de apoyo, los “rituales”, los cuales debían ser seguidos puntualmente por los misioneros. Las fundaciones serragordanas contaban con “rituales”, tanto romanos como mexicanos.³⁴

³¹ Una de las más empleadas en el siglo XVI por los franciscanos fue la Doctrina de Alonso de Molina, la cual incluía al final una especie de cuestionario de evaluación dirigido a los cristianos que se bautizaban y una amonestación para quienes recibían el sacramento. Otra doctrina importante del siglo XVI fue la empleada por los dominicos, creada por fray Pedro de Córdoba, ésta constaba de cuarenta sermones. Además de los temas básicos, coincidentes con la de Molina, incluía explicaciones sobre las obras de misericordia, escatología, virginidad cristiana, unidad de la Iglesia y significado de la cruz. En ella se hacía especial insistencia en la instrucción relativa a los recién bautizados. Elisa Luque..., *op. cit.*, p. 173.

³² Se menciona la del padre Castaño “Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando”, 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª. Serie, f. 43 v. Según la obra *Doctrina extractada de los catecismos mexicanos de los Padres Paredes, Carochi y Castaño* los contenidos básicos eran: persignarse, saber las oraciones Padre nuestro, Ave María, Credo, Salve, los diez mandamientos de Dios, los cinco mandamientos de la iglesia, los siete sacramentos, los artículos de la fe (siete de la divinidad y siete de la humanidad), las obras de misericordia corporales y espirituales, los siete pecados capitales y las fiestas de guardar.

³³ Se hizo especial insistencia en la preparación de los indios durante la Cuaresma y en que los indios conocieran de memoria los aspectos más relevantes de la religión. Además de los incluidos en la doctrina se mencionan la oración dominical, la salutación angélica y los símbolos de los apóstoles.

³⁴ En los inventarios de las misiones se mencionan libros “rituales” de Betancourt y Contreras, “La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda”, 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, f. <8> y 13 v.

La puesta en marcha del programa doctrinal en las misiones fernandinas de la Sierra Gorda pretendía lograr un estrecho control del tiempo por parte de los religiosos. Se establecieron rutinas para la instrucción, de hecho los indios debían empezar el día recibiendo enseñanza religiosa: diariamente antes de la salida del sol los adultos debían acudir a la doctrina. Los niños, a partir de los cinco años, fueron objeto de una preparación doblemente intensiva, ellos debían asistir a una sesión por las mañanas y a otra por la tarde. Los comentarios optimistas de los fernandinos, presentes desde el proceso de inspección previo a la fundación de las misiones, no se hicieron esperar cuando dio inicio la instrucción de los indios, a partir de abril de 1744. Pronto hablaban del empeño que estaban demostrando los pames en el proceso de aprendizaje, en particular eran altas sus expectativas respecto de los niños. También se mostraban elogiosos personajes relevantes de la colonización civil.³⁵

Para los indios este fue un periodo de acercamiento inicial para poder evaluar las ventajas de pertenecer a las misiones, esto puede verse cuando se constata que además de los incluidos en los padrones originales estuvieron dispuestos a acercarse a las misiones otros más. No obstante, en estos tiempos, debe subrayarse, la pertenencia a la misión no implicaba necesariamente la participación sistemática en el programa de adoctrinamiento diario. En la fase de arranque de las misiones muchos pames adultos faltaban con frecuencia al rezo por verse precisados a ir a buscar alimento. La mayoría de ellos seguían realizando actividades de recolección y cacería, lo mismo que atendiendo sus rozas en los cerros. Esta situación les imposibilitaba asistir entre semana a recibir instrucción religiosa. Por el momento los

³⁵ Hay varios testimonios de ello en "Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando", 1745, en AGN. *Colección de Documentos para la Historia de México*. Tomo 8-2, 2ª serie. *de Documentos para la Historia de México*. Tomo 8-2, 2ª serie.

religiosos se conformaron con asegurarse de que todos asistieran el domingo tanto a doctrina como a misa.

Transcurrido el primer año los religiosos debieron reconocer que el aprovechamiento conseguido era irregular. Pese a todo señalaban avances: algunos indios mayores sabían ya toda la doctrina y otros parte de ella. En las misiones existía una estrecha relación entre la estabilidad material y la espiritual. . Era imposible lograr una instrucción sólida si los indios no vivían congregados y sembrando en los llanos.³⁶ En Tilaco quedó especialmente claro esto: por la escasez de tierras más de la mitad de los indios estaban retirados en las sierras, por tal motivo se había conseguido menor instrucción respecto de las otras.³⁷

Inicialmente en las misiones de la Sierra Gorda la enseñanza religiosa se había hecho en castellano, como lo indicaban las instrucciones de Pérez de Mezquia,³⁸ pero los religiosos se percataron de la necesidad de aprender la lengua pame para lograr un nivel de comunicación más efectivo con sus feligreses. Hacia 1746 varios de los fernandinos habían aprendido el idioma local y en él predicaban y explicaban la doctrina.³⁹ La labor de catequesis debe haberse facilitado a los misioneros al caer la barrera de la lengua, lo cual tenía ventajas importantes, porque les permitía alcanzar un mayor grado de cercanía con los indios y les abría puentes efectivos para conocer mejor sus sistemas de creencias y su forma de vida, requisito necesario para intentar que los indios los dejaran atrás. De cualquier manera no se

³⁶ *Ibid.*, f. 52 v.

³⁷ *Ibid.*, fs. 48-48 v.

³⁸ Lino Gómez Canedo, "Serra y su noviciado misional", en *Evangelización, cultura y promoción social*, p. 583-584.

³⁹ "Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México", 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 192.

eliminó el uso del castellano en la instrucción básica, a veces se realizaba en este idioma y otras en pame.⁴⁰

Ese mismo año se propagó entre los habitantes de las misiones una epidemia causante de una caída demográfica y de una oleada de huidas ante el temor de contagiarse y morir, lo cual puso en entredicho la relación entre los indios y los fernandinos. Muchos de los pames regresaron a los montes, donde se sentían a salvo y podían encontrar fuentes de alimentación. Al irse allí rompían su vínculo con las misiones y suspendían su adoctrinamiento. En este contexto, la realización de los numerosos bautizos iniciales podía tener lecturas contradictorias para los indios. Algunos que todavía no lo habían recibido pudieron decidirse a hacerlo buscando una posible protección contra la enfermedad, quizá vista como un castigo de Dios a los reacios a la conversión, pero también es posible que hicieran una correlación entre la recepción del bautismo y la muerte, lo cual los incitaría a rehusarlo. Los religiosos buscaban que los indios llevaran una vida conyugal estable. Sin embargo, un problema frecuente se derivaba de que algunas mujeres eran abandonadas por sus maridos cuando éstos huían de las misiones⁴¹

Los fernandinos además, sufrieron también la pérdida de tres de sus misioneros a consecuencia de la epidemia.⁴² Los años de escasez de ministros debieron llevar a que el progreso espiritual de los indios fuera lento. El Colegio de San Fernando se vio precisado a pedir colaboración a los Colegios de Querétaro y Zacatecas. Ambos remitieron religiosos para ayudarlos a enfrentar la crisis, aunque éstos sólo permanecían en Sierra Gorda por seis

⁴⁰ "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 350.

⁴¹ *Ibid.*, f. 342.

⁴² Otro más falleció "de muerte natural" aproximadamente por esa época, de manera que se quedaron sin cuatro operarios en corto tiempo. Maynard Geiger, *The life and times of Junípero Serra*, p. 109.

meses, tiempo insuficiente para aprender el pame. Hacia 1748 el fraile de Tancoyol hablaba de progresos en materia de producción, pero urgía al envío de refuerzos humanos. Su descripción del aspecto espiritual era elocuente: reconocía que por haber tenido muchos años al sol por deidad, no creían en Dios sino muy pocos en su misión.⁴³ Podemos suponer que en esos años de apuro los misioneros tuvieron que dedicar sus mayores esfuerzos a conseguir avances palpables en la producción de alimentos, buscaron que los indios tuvieran una razón para permanecer en las misiones al solucionar en ellas su abasto. El programa evangelizador debió pasar a un segundo plano mientras se superaba la emergencia material.

La intensificación de la disciplina espiritual: la organización sacramental y festiva de las misiones

En 1749 el Colegio de San Fernando superó su carencia de personal con la llegada de un numeroso grupo de religiosos reclutados en España,⁴⁴ fue posible entonces afianzar una sólida planta de misioneros para enviar a la Sierra Gorda a donde llegaron en junio de 1750. Es una idea generalizada que a partir de la llegada de este grupo, en el cual jugó un papel relevante fray Junípero Serra,⁴⁵ se dio lugar a una *edad de oro* de las cinco misiones

⁴³ "Carta de fray Domingo Arroyabe de la misión de Tancoyol dirigida al padre guardián fray José Ortés de Velasco", 1748, en BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, fs. 6670-6672.

⁴⁴ Llegaron de España 33 religiosos, 13 de ellos trabajaron en Sierra Gorda. Algunos de los que pasaron a la zona serrana fueron reclutados en la Nueva España. Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*, p. 98.

⁴⁵ Contra lo que se cree generalmente Serra no presidió las misiones todo el tiempo de su estancia en Sierra Gorda, pues en un principio se rehusó. De 1750 a 1755 únicamente fungió como ministro de Jalpan y fue presidente de 1755 a 1758. Lino Gómez Canedo, "Fray Junípero Serra y su noviciado misional en América (1750-1758)", p. 571.

establecidas allí.⁴⁶ Lo cierto es que a este grupo de misioneros le tocó enfrentar condiciones menos difíciles, si bien, debe reconocerse, los recién llegados redoblaron los esfuerzos para lograr la estabilidad material y espiritual de las misiones, lo cual traería consigo cambios importantes en la vida de los pames asentados en ellas.

Hacia esa época la disciplina religiosa todavía estaba en una fase inicial. Muchos pames habían recibido el bautismo y el matrimonio en los primeros años. Ambos marcaban hitos en la vida personal, se impartían una sola vez y no requerían reiterarse, sin embargo, por la falta de ministros y la huida de los indios disminuyó el ritmo de su aplicación. La administración de otros sacramentos era poco usual. Únicamente algunos indios recibían la confesión antes de morir, con el fin de salvar sus almas, pero esta práctica no estaba todavía bien consolidada en lo rutinario. Un asunto que dificultaba la administración de la penitencia era la cuestión lingüística, pues muchos de los feligreses no sabían castellano⁴⁷ y varios de los ministros recién llegados tampoco conocían la lengua de los indios.

Para los fernandinos el aprendizaje del pame se planteó como uno de los asuntos más urgentes. Sabemos que Serra lo aprendió con la ayuda de un indio mexicano, Baltasar Coronel, quien había sido una pieza clave en las diligencias de fundación de las misiones, en razón de lo cual había recibido el nombramiento de gobernador de Jalpan. Serra no fue el introductor de la predicación en pame, pero sí reforzó la idea de que la evangelización de los indios se haría más a fondo y con mayor rigor si se emprendía en la lengua de ellos.⁴⁸

⁴⁶ Gustin, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁷ Palou, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁸ Norman Neverburg señala que en el *Itinerario para parrocos de Indios* se establecía la obligación para el religioso de conocer la lengua de su feligresía. Este autor afirmaba que se tenía identificada la copia de este manual usada por fray Junípero Serra en Sierra Gorda, actualmente ésta se encuentra en la misión de San Juan Capistrano, en California. Norman Neverburg, "Las misiones de fray Junípero Serra..." en *Sierra Gorda: pasado y presente*, p. 118. No obstante, hubo cierta polémica en torno a la conveniencia de la predicación en lenguas indígenas, debido a que habían existido algunas objeciones del arzobispo de

Con la indispensable colaboración de algunos indios, él tradujo al pame las oraciones, la doctrina y los misterios más importantes.⁴⁹ La comunicación entre misioneros y feligreses se estrechaba si se hacía en el idioma autóctono, pero también se presentaban peligros para la ortodoxia. Una de las dificultades más grandes para los ministros era encontrar equivalencias a los conceptos religiosos del cristianismo en el vocabulario pame, lo cual debió resolverse a través de adaptaciones, yuxtaposiciones y puentes. Desde la óptica de los indios, era complicado comprender el significado de las categorías usadas por los religiosos, no obstante, pronto serían evaluados en su manejo.⁵⁰

Al lograrse la comunicación directa con los fieles se posibilitó la administración regular del sacramento de la penitencia. Para los religiosos la confesión de los pecados de los fieles era una necesidad indiscutible, se le llamaba “la segunda tabla después del naufragio”. En el contexto de las misiones esto adquiriría gran importancia, implicaba que el fiel le permitiera al confesor tener conocimiento detallado de su comportamiento. Un primer objetivo era comprobar si el indio se manifestaba como creyente, y si había actuado y hablado como tal. Por supuesto, esto conllevaba poner al descubierto las acciones y pensamientos consideradas como faltas a la disciplina espiritual en construcción.

La definición de lo que los ministros y los feligreses podían entender como pecado ya tenía sus dificultades. Para dilucidar esto los religiosos tradicionalmente habían usado los confesionarios, los cuales eran una especie de guía para esclarecer lo correcto y lo incorrecto en el ámbito de las

México. En 1766 se le consultó expresamente el asunto en referencia a la Sierra Gorda y éste lo autorizó. “Carta circular del guardián de San Fernando, fray José García, a los misioneros de Sierra Gorda”. 1766. en BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, fs. 123-124 v.

⁴⁹ Palou, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁰ Un texto interesante que se ocupa de las estrategias de colonizadores y colonizados en el proceso de adoctrinamiento de los indígenas novohispanos es el de Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario*.

creencias y prácticas religiosas, así como en torno a una serie de actividades relacionadas con la vida privada. Generalmente éstos eran breves y seguían un mismo esquema: iniciaban con una fórmula de acogida al penitente, exhortaban a la contrición y terminaban con normas para la imposición de la satisfacción y formularios para la absolución. La parte central daba pautas para examinar la conciencia, con tal fin se incluía un interrogatorio del confesor al penitente siguiendo el orden de los mandamientos y los pecados capitales para facilitar la confesión íntegra de los pecados.⁵¹ Se consideraba que los indios incurrieran en falta tanto si habían actuado por ignorancia como por malicia.

Afortunadamente existe un confesionario en lengua pame del siglo XVIII.⁵² Revisarlo resulta de utilidad para tener una visión más precisa de las ideas y actividades de los pames consideradas como faltas a los preceptos cristianos por sus confesores. En la parte introductoria se animaba al indio a dejar atrás la vergüenza y el miedo para poder decir sus pecados, se le prometía el perdón divino y la indulgencia del religioso. En este punto se seguían los preceptos tridentinos, según los cuales el sacerdote debía tener una actitud rigorista en el sermón, pero debía ser comprensivo y misericordioso en el confesionario.⁵³

Como parte de la formación espiritual se exhortaba a los pames a la obediencia, respeto y veneración por sus frailes, en su calidad de ministros de Dios. Es probable que para los indios haya existido una identificación inicial entre los misioneros y los hechiceros, a ambos los creían capaces de beneficios y daños. Era una cuestión muy relevante vincular la

⁵¹ Luque..., *op. cit.*, p. 111.

⁵² Este confesionario está incluido en el texto de fray Francisco Valle *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame*, escrito en el siglo XVIII.

⁵³ Rubial, *La santidad controvertida...*, p. 273.

autoridad de los religiosos con el plano divino, lo cual evidentemente les confería un apoyo muy sólido. Se inculcaba a los feligreses el respeto al orden jerárquico establecido en las misiones, de quien estaba abajo a quien estaba arriba: hijos a padres, gobernados a autoridades indígenas y de todos los indios a los misioneros.

Cabe preguntarse cuáles medidas podían utilizarse para ejercer coerción en los neófitos con la finalidad de que cumplieran las normas establecidas para su vida espiritual. Se consigna que los fernandinos visitaban frecuentemente las casas de los pames, de día y de noche, para ejecutar labores de vigilancia en el ámbito de lo privado, lo familiar y lo social. Además, los misioneros contaban con el apoyo de algunos hombres de armas para garantizar su seguridad y para tener posibilidades de mantener el orden en caso de insubordinación.⁵⁴ La obligatoriedad de los preceptos religiosos estaba fuera de duda, los religiosos advertían a los indios sobre la aplicación de castigos a quienes no los acataran. En su opinión, esta era una implicación necesaria del tutelaje paternal ejercido sobre los indios de las misiones. Todo ello debe haber creado reticencias a la hora de confesar el incumplimiento de las normas de vida espiritual por el temor de ser sancionados por ello.

Varias preguntas incluidas en el confesionario se dirigían a comprobar si el penitente aceptaba las creencias enseñadas en las prédicas de los religiosos y a averiguar si se habían expresado dudas respecto a los dogmas cristianos. La falta de asistencia a misa y el tomarla con poca seriedad eran de la misma manera recriminados. Según puede observarse, los religiosos esperaban de los indios el manejo de una complicada red de conocimientos, a pesar de que su aprendizaje formal del cristianismo apenas estaba en marcha de poco tiempo atrás. El margen para los cuestionamientos estaba cerrándose, se llegaba ya la hora

⁵⁴ Fray Isidro Félix de Espinosa hablaba de que era temerario hacer otra cosa. *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide*.

de que los indios debieran dejar atrás los titubeos, de expresar su aceptación, fuese o no real, de la “nueva” religión ante los religiosos.

Se señalaba como una falta grave la continuación de prácticas ligadas a la antigua ritualidad de los pames: el ejercer la hechicería o el acudir ante sus practicantes para resolver alguna necesidad. La creencia en otras instancias divinas se consideraba inaceptable. Aunque la prohibición no garantizaba la erradicación, los frailes tenían muchas posibilidades de marginar a los sacerdotes y hechiceros del grupo, dificultaron el acceso a ellos y convirtieron a los demás indios en denunciantes de las acciones proscritas.

Algunas prácticas alimenticias incurrian en la categoría de pecado, por ejemplo comer carne en viernes cuando había otra opción. Por supuesto, esto era un asunto totalmente novedoso para los pames, quienes ya se habían visto obligados a suprimir el consumo de algunos productos considerados poco adecuados por los frailes. La disponibilidad de alimentos, incluso de los “aprobados” por sus ministros, no era razón suficiente para tomarlos, lo cual a los indios debe haberles resultado difícil de aceptar. Ingerir algunas comidas y bebidas fue catalogado como pecaminoso por sus consecuencias. Entre éstas se incluyó el haber tomado yerba para perder hijos, porque además de ser una acción para la cual se acudía a personajes y elementos ligados a su ritualidad tradicional, las prácticas abortivas eran concebidas como una falta contra la vida, el más preciado don dado por Dios al hombre. Otro caso mencionado con particular preocupación era el del abuso del alcohol, sin lugar a dudas considerado negativo, se asociaba a la desinhibición, el libertinaje y la sedición, todo lo cual debía evitar un buen cristiano.

Otras preguntas versaban sobre acciones contrapuestas con varios de los mandamientos: si se había dañado o deseado dañar al prójimo, si se había matado, o deseado muerte, robado, maldecido o murmurado contra otros. No sólo era reprehensible haber quebrantado las normas cristianas, sino haber tenido la intención de hacerlo, lo cual debe haber sido complicado de comprender para los indios y de expresar con la terminología de su propia lengua.

Parte importante de las interrogantes implicaba una intrusión en el ámbito de la sexualidad de los indios. La definición de lo aceptable y lo inaceptable en estos temas era importante para la práctica ortodoxa del sacramento del matrimonio. Por ello en la confesión se pedían datos que hacían hincapié en lo prohibido: se pedía datos específicos sobre la persona con quien se había sostenido la relación: el sexo, estado civil, parentesco y lugar de residencia. También se incluían preguntas referentes a prácticas sobre el propio cuerpo del confesado. Los indios debían convencerse de que en la esfera de lo sexual había un extenso territorio para el pecado.

Al final de la confesión se hacía una incitación al fiel para que dejara de desobedecer, se le pedía arrepentimiento y deseo de enmienda. La insistencia en estos puntos era relevante porque la idea del perdón de los pecados confesados podía generar confusión y ser entendida a su conveniencia. Podían pensar que la falta desaparecía una vez confesada con lo cual tenían la posibilidad de repetirla y volver a pedir indulgencia. Para no dejar lugar a dudas, al final también se le hacía al penitente un recordatorio del infierno, lugar de castigo de los pecadores irredentos. Para que este argumento fuera en verdad persuasivo los frailes debían haber logrado que los indios hubieran hecho suyo uno de los misterios básicos de la cristiandad, el de la remuneración. La confesión concluía con la imposición de una

penitencia al pecador. Los ejemplos mencionados son bastante leves: rezos (seis padres nuestros y seis Aves marías) o la asistencia a una misa.

Durante la década de 1750 en las misiones serragordanas ya se había superado la época de mayor emergencia en asuntos materiales. Se contaba con productos agrícolas y animales suficientes para forzar a los indios a dejar atrás las antiguas prácticas de recolección y cacería, así como la siembra de las rozas en los cerros, lo cual permitía contar con ellos de fijo en las misiones, condición indispensable para poder echar a andar un programa más intensivo de disciplina espiritual. A su vez, la conversión de los indios se transformó en el mecanismo para asegurar la mano de obra necesaria, puesto que su aceptación de los compromisos sacramentales implicaba la obligación de permanecer en las misiones.

Pero consolidar las misiones no se lograría sólo con ofrecer a los pames la seguridad en el abasto de alimentos. Era necesario involucrar a los feligreses en la vida de las misiones tan activamente como fuera posible, dar a los indios un sentido de pertenencia a ellas. Para ello fue especialmente útil la implantación del calendario ritual cristiano que llenaba el año con una serie de celebraciones religiosas. La idea de hacer atractiva la práctica de la religión estaba en concordancia con la tradición de la orden franciscana y recuperaba prácticas exitosas del siglo XVI.⁵⁵ Se intentó atraer a los indígenas a la devoción cristiana dando a la liturgia todo el esplendor permitido por los medios y circunstancias de las misiones. El uso de la música se hizo cotidiano en las grandes celebraciones religiosas. En los inventarios de

⁵⁵ Véase Robert Ricard, *La conquista espiritual de México, passim*.

las iglesias se mencionan cantidades importantes de instrumentos musicales: órganos, violines, guitarras, arpas; chirimías, tambores y otarines.⁵⁶

Parte importante de las festividades de la Iglesia, retomadas en las misiones, se hacían en honor a Cristo. Entre ellas destaca la celebración de la Natividad, durante la cual se usaba el recurso de la representación viva: varios niños pequeños escenificaban el nacimiento de Jesús, una parte en pame y otra en castellano. Los fernandinos consignaban entusiastas la gran afición de los indios por estas obras.⁵⁷ Fray Junípero se había percatado de la relevancia de tales expresiones de fe en su nativa Mallorca, donde continuaban vigentes después de casi mil años de cristiandad. En la Sierra Gorda serían aún más importantes para contribuir a su arraigo.⁵⁸ Se buscó la transmisión del mensaje evangelizador a través del gesto y de la palabra, intentando impactar a los feligreses a nivel visual y sentimental. Los frailes se hicieron de los recursos necesarios para celebrar la festividad en toda forma, contaban con figuras de nacimientos y del niño Jesús.⁵⁹

En las misiones se hacía especial énfasis en la celebración de la pasión de Cristo, toda vez que la Semana Santa era un momento crucial de las celebraciones anuales de la Iglesia. Durante la cuaresma se exigía a los fieles la renovación de su fe a través de la práctica sacramental. Al menos una vez al año, justamente en este periodo, debían confesarse y

⁵⁶ “La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda”, 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, s.f.

⁵⁷ Palou, *op. cit.*, p. 44-45.

⁵⁸ Geiger, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁹ Véase “La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda”. 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, *passim*. Desde mediados del siglo XIII eran frecuentes en España las representaciones de dramas religiosos dentro y fuera de las iglesias con una doble finalidad: contribuir al conocimiento de los misterios de la fe y despertar la devoción del cristiano. Comenzaron siendo cantados o recitados y acabaron siendo escenificados. los tres grandes temas puestos en escena fueron: el Nacimiento, la Epifanía, y la Muerte y Resurrección.

comulgar.⁶⁰ Por algunos datos que tenemos podemos pensar que en cuaresma un porcentaje alto de los indios se confesaba, y otro, un poco más bajo, comulgaba. Quienes recibían ambos sacramentos en el transcurso del año eran los menos.

Debe recordarse que después de años de polémica la Iglesia indiana había llegado al acuerdo de impartir la eucaristía a los indios cuando estuvieran en posibilidad de discernir entre el pan material y el sacramental, lo cual seguramente fue difícil, debido a que no contaban siquiera con vocablos adecuados para hacer referencia al misterio de la transustanciación.⁶¹ Se les tomaba protesta de fe y se les hacían preguntas sobre asuntos básicos de la doctrina. Sin embargo, en general se optó por dar la comunión no a modo de recompensa, sino de remedio o medicina. En este sentido, su administración a los pames de las misiones serragordanas era congruente. No solía darse con mucha frecuencia fuera de la exigencia anual, excepto en caso de enfermedad. Tanto la eucaristía como la confirmación fueron sacramentos otorgados en el afán de ayudar a los indios a vivir cristianamente.

En el tiempo cuaresmal el programa de celebración en el que los indios debían participar era realmente intensivo.⁶² Daba inicio el miércoles de ceniza cuando se recordaba a los indios la mortalidad del ser humano. Los sermones, presentes en toda celebración de fuste, habían adquirido gran importancia en la tradición hispánica y misional y tenían un papel relevante en la explicación de las diversas fases de la celebración de la pasión de Cristo.⁶³

⁶⁰ Desde 1215 se había establecido la obligatoriedad anual de su práctica. Luque..., *op. cit.*, p. 102.

⁶¹ Vale la pena apuntar que los indios si llegaron a interiorizar el elemento de la eucaristía, como puede verse en la ritualidad puesta en marcha por varios hombres-dioses, en particular Francisco Andrés, el "Cristo Viejo", en el occidente de la Sierra Gorda durante el siglo XVIII. Véase Lara. *op. cit.*, p. 139.

⁶² También participaban en el programa los colonos de los alrededores; algunos permanecían en las misiones en la época cuaresmal.

⁶³ La estructura de cada sermón solía seguir cierto orden: el **enunciado** de la verdad a tratar, la **exposición** detallada sobre el tema, las **exigencias morales** que implicaba la verdad expuesta, y la **oración** para una respuesta personal. El religioso exponía el texto sagrado o la doctrina sobre el tema de la fiesta y buscaba mover al fiel a la oración. Luque... *op. cit.*

El domingo de ramos se hacía una procesión y los frailes cantaban la pasión y los maitines del triduo. El jueves santo un religioso lavaba los pies a doce indios de los más ancianos, comía con ellos y predicaba el sermón de mandato. En la noche se llevaba en procesión a Cristo crucificado por todo el pueblo. El viernes por la mañana se hacía la predicación de la pasión. Por la tarde se hacía el descendimiento de un Cristo de tamaño real para colocarlo en una urna. En la noche se llevaba en andas una figura de Nuestra Señora de la Soledad. El sábado se hacía la bendición de la fuente y el bautizo de neófitos. El domingo se llevaba a cabo la procesión de Cristo crucificado con una imagen de él y otra de la Virgen, luego se cantaba la misa y se predicaba el misterio de ese día. Durante este tiempo todos los domingos tras la misa se cantaba la Corona de Maria Santísima, el Alabado y se predicaba un sermón moral.

Otra fiesta celebrada con solemnidad era la de *Corpus Christi*, en ésta se hacía una procesión y para que posase el sacramento se levantaban cuatro capillas. En cada una se cantaba la correspondiente antifona, verso y oración; después un niño pequeño recitaba loas al sacramento en pame y en castellano, de regreso a la iglesia se celebraba una misa cantada y se predicaba el sermón del día.⁶⁴ También se festejaban con esmero los días de fiesta de los santos promovidos por la orden como San Miguel, San José y en especial San Francisco. La celebración de estas fiestas implicó un manejo novedoso de la temporalidad para los pames, ligado a ellas, más que a los ciclos de la naturaleza.

⁶⁴ A mediados del siglo XIV en las iglesias de los distintos reinos españoles se consolidó la costumbre de la procesión de *Corpus Christi*. *Ibid.*

Además de las grandes fiestas, en las misiones se hizo un programa de celebraciones rituales más cotidiano. Los viernes en Jalpan se organizaba la procesión del Via Crucis desde la iglesia hasta una loma donde estaba la capilla del Calvario, el camino se preparaba con enramadas. Fray Junipero mismo encabezaba el cortejo cargando una pesada cruz de madera.⁶⁵ Al regresar a la iglesia se impartía a los indios participantes una plática sobre la pasión del Señor. En las demás misiones serragordanas había estampas y cuadritos del Via Crucis.⁶⁶ Esta devoción había sido especialmente promovida por los franciscanos desde fines del siglo XVII y más aún en el transcurso del XVIII. La idea era hacer accesible a quienes hicieran el recorrido de las estaciones las mismas indulgencias concedidas en los Santos Lugares.⁶⁷ La carga dramática del recorrido, la realización de un acto de penitencia por parte de quienes asistían pretendía dejar señales entre los indios a partir de su repetición constante.

Los fernandinos promovieron también la devoción a la Virgen, en especial a la Inmaculada Concepción, advocación cara a su orden.⁶⁸ El día de su fiesta se hacía una celebración solemne con misa cantada y sermón. Pero también se atendía su culto con regularidad y frecuencia: todos los sábados por la noche se llevaba a través de las calles de los poblados misionales una imagen de bulto de la Virgen, de regreso a la iglesia se entonaba *Tota pulchra*, canto que los indios aprendieron rápidamente. El rosario se rezaba a

⁶⁵ En los inventarios se consigna la existencia de cruces para las procesiones en las misiones, "La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda", 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623.

⁶⁶ "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en *Provincias Internas*, vol. 249, f. 351.

⁶⁷ Geiger, *op. cit.*, p. 113.

⁶⁸ En el siglo XIV, época de gran difusión de la devoción a la Virgen, se difundieron en España prácticas de piedad mariana, el rezo del Rosario, de la Salve y del Ángelus. Luque, *op. cit.*, p. 102. En el siglo XVII los franciscanos se convirtieron en los defensores del misterio de la Inmaculada. En 1761 Carlos III declaró a la Inmaculada Concepción patrona principal de España y de las Indias, Gustin, *op. cit. passim*. XVII los franciscanos se convirtieron en los defensores del misterio de la Inmaculada. En 1761 Carlos III declaró a la Inmaculada Concepción patrona principal de España y de las Indias, Gustin, *op. cit. passim*.

diario, cada noche en una sede distinta para hacer participar a todos los barrios y rancherías. Es de suponer la contribución de estas prácticas a la consolidación de elementos de identidad colectiva entre los indios de las misiones.

Otra forma en la que los indios vivieron su religiosidad fue a través de su participación en las cofradías. En Jalpan existía una cofradía bajo la advocación del Santo Sepulcro de Cristo, desde el año de 1698, fundada con autoridad ordinaria, al parecer sin que contara con licencia.⁶⁹ En Conzá se estableció una obra pía para huérfanas bajo la advocación de Nuestra Señora de la Soledad, la cual contaba con ganado y platanares.⁷⁰

Según Palou, gracias a su participación en las frecuentes celebraciones religiosas, los pames de las cinco misiones fernandinas quedaron en corto tiempo como si fueran de cristianos muy antiguos.⁷¹ Obviamente hay mucho de optimismo y apología en su conclusión. No debe pasarse por alto que la realización de tan intenso programa de actividades espirituales trajo consigo un control estrecho de la rutina de los indios. Para conseguir esto, los frailes no dejaron a los indios la opción de participar o no, se trataba de obligaciones irrenunciables, el incumplimiento de la disciplina espiritual implicaba la aplicación de medidas coercitivas. Los días de fiesta se leía el padrón y a los indios que faltaban sin justificación suficiente se les castigaba “con algún rigor, aunque paternalmente”. La libertad de movimiento de los indios estaba supeditada a la observancia de sus deberes cristianos: para poder salir de la misión debían traer consigo papel de haber oído misa. El

⁶⁹ AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 585, exp. 23.

⁷⁰ “La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda”, 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, f. (24 v.)

⁷¹ Palou, *op. cit.*, p. 47.

margen de libertad espiritual había disminuido sensiblemente para quienes permanecían en las misiones, la vida allí giraba crecientemente en torno a la ritualidad cristiana y sus espacios sagrados.

La edificación de la fe en las misiones

Al recibir el encargo de la zona noreste de la Sierra Gorda los fernandinos encontraron iglesias edificadas bajo la administración de los agustinos: construcciones muy sencillas, techadas con zacate. Al tomar posesión de ellas los nuevos ministros llevaron a cabo un ritual de toma de posesión, abrieron y cerraron las puertas e hicieron repicar las campanas. Pero, en cuanto quedaron establecidas las cinco misiones, los fernandinos dedicaron parte de su atención a resolver la necesidad de erigir iglesias más amplias, con capacidad suficiente para una feligresía numerosa. Entre 1744 y 1750, en la medida que se ponía en marcha el proyecto misional, la obra material de la evangelización avanzó, si bien moderadamente. En esta época se construyeron templos de adobe. Acorde con la situación general prevaleciente, la obra era sólida, pero aún austera.

En el contexto de la erección de las iglesias, los religiosos tenían por delante una gran oportunidad para hacer de la imagen un elemento para la aculturación de la población indígena. Este recurso se utilizó desde los inicios de la colonización europea en el Nuevo Mundo; luego, la contrarreforma reforzó el aspecto visual de la liturgia cristiana, de tal forma que las imágenes fueron ocupando espacios cada vez más importantes en el exterior y el interior de las iglesias novohispanas. Se pensaba que si el edificio religioso era suntuoso y monumental se convertía en el marco adecuado para un rico ritual, así el efecto sumado

de ambos aspectos sería favorable para la conversión de los indios a la nueva doctrina.⁷² Los franciscanos, inicialmente austeros, se adaptaron a las nuevas exigencias artísticas y las hicieron suyas.

La creación de las portadas, en particular, revistió gran importancia. Éstas fueron concebidas a la manera de un texto, como un conjunto de signos para expresar la realidad sobrenatural de la fe que podían ser leídos a los indígenas como parte de la doctrina evangelizadora. Este apoyo didáctico debió ser bastante eficaz porque proporcionaba una manera de superar las barreras lingüísticas a través de un referente visual alternativo al discurso.

Gracias a la naciente prosperidad económica de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda hacia 1750 dio inicio la construcción de iglesias de muy buena calidad, indicadoras del triunfo de la fe cristiana. Dado que para el siglo XVIII éste seguía siendo un sitio de conversión viva, se explica la repetición allí del esquema conventual utilizado con éxito en el primer siglo de la evangelización. El conjunto incluía: atrio, cruz atrial, en algunos casos capillas posas (dos en vez de cuatro) y un elemento que ha sido interpretado como capilla abierta o portal de peregrinos.⁷³ Asimismo, otra coincidencia con el siglo XVI es el empleo de una decoración pintada imitando sillares en algunas partes. Las portadas de las cinco misiones serragordanas fueron realizadas en argamasa, recurso constructivo usado con especial frecuencia en el siglo XVIII, predominantemente en el medio rural, lo cual ofreció

⁷² José Guadalupe Victoria, *Arte y arquitectura en la Sierra Alta*, p. 27.

⁷³ Algunos argumentos en contra de su interpretación como capillas abiertas son que el número de habitantes no ameritara este uso y la falta de una ornamentación que la destaque del conjunto. Ortiz y Covarrubias, *Las Misiones de Sierra Gorda*, p. 47. Ninguno de ellos me parece contundente, yo pienso que pudieron ser utilizadas como capillas abiertas antes de que estuvieran concluidas las iglesias definitivas.

ventajas importantes como la fácil adquisición de materiales y la sencillez de su manejo.⁷⁴ El uso de la policromía ayudó a provocar contrastes y a complementar la decoración con detalles o contornos pintados que sugerían efectos de relieve, profundidad o claroscuro.⁷⁵ Todo ello dio por resultado una gran riqueza donde se conjugaron con toda naturalidad formas curvas y complejas para dar lugar a la explosión de formas y colores propia del barroco indígena.

Se ha sugerido que la actividad constructora, principalmente ocupaciones específicas como la decoración esculpida, fue usada por los religiosos como un medio para cristianizar a los indígenas a través del propio trabajo. Parece que los franciscanos, más que los religiosos de otras órdenes, propiciaron la participación de la población local en tales tareas y permitieron, dentro de ciertos límites, su expresión artística.⁷⁶ Es muy probable la presencia de un mismo grupo de artesanos en las cinco misiones serranas. Dada la semejanza de las fachadas de las misiones fernandinas con algunas iglesias franciscanas de Texcoco realizadas en argamasa, es factible que desde allí salieran los artesanos llevados a la Sierra Gorda. Los propios pames fueron incorporados paulatinamente como ayudantes en la obra.⁷⁷ Quienes moldearon la argamasa para dar vida a la gran variedad de figuras representadas debieron superar los obstáculos de la representación plástica a la manera occidental. Los prototipos ajenos fueron interpretados al ser copiados, simplificándolos, enriqueciéndolos, agrupándolos o cambiando sus proporciones. Tal es por ejemplo, el caso

⁷⁴ Marie Thérèse Reau, *Portadas franciscanas*, p. 27.

⁷⁵ Desde su edificación se usó color en las fachadas de las cinco misiones fernandinas. Al paso del tiempo se repintaron varias veces. No se siguieron los mismos criterios en todas las misiones, con lo cual se perdía la homogeneidad del conjunto. Afortunadamente En 1995 se hizo una restauración de todas ellas con base en calas en la cual se buscó emplear los colores más cercanos a los originales, que según se cree estaban en la gama de los tonos tierra, más el rojo y el negro.

⁷⁶ Reau, *op. cit.*, p. 328.

⁷⁷ Palou, *op. cit.*, p. 49.

de las flores de cuatro pétalos, las cuales tienen antecedentes en el arte prehispánico y el de las vides que se parecen bastante al maíz.

Los religiosos mostraron gran interés en la selección de los programas iconográficos de las cinco misiones serragordanas, intentaron hacerlos legibles y claros al mismo tiempo que llamativos e impactantes. Se usaban como un apoyo a las actividades doctrinales, no obstante, también se abría la posibilidad de que al encontrarse los indígenas frente a la fachada de la iglesia de su misión pudieran contemplarla y entenderla directamente sin la intermediación de los religiosos y, quizá, establecer vínculos personales con las imágenes en el plano de la interpretación y la devoción.

La necesidad de crear un mensaje dirigido especialmente a los indígenas en proceso de instrucción se plasmó en la riqueza de las fachadas de la Sierra Gorda. En términos generales, éstas afirman el poder de España, de la Iglesia cristiana y muy particularmente de la orden franciscana: San Francisco no falta en ninguna y los emblemas franciscanos ocupan un lugar importante. En otras fachadas franciscanas del siglo XVIII no se encuentra un énfasis semejante en los símbolos seráficos. En cambio, en varias fachadas del siglo XVI hay un claro acento en el escudo franciscano.⁷⁸ Resulta excepcional ese uso tan posterior de un lenguaje correspondiente a los inicios de la labor franciscana, explicable, dada la idealización de esa época promovida por los Colegios de Propaganda Fide, continuadores de la labor misional. Ya se ha señalado que por estar en marcha el proceso de conversión se requería el uso de recursos análogos a los empleados por los primeros franciscanos. Aun así, las condiciones particulares de la región, el estilo artístico imperante e incluso el equipo

⁷⁸ Recuérdese lo ya expuesto sobre la idealización del siglo XVI como una época dorada para el avance misional novohispano, y particularmente para los franciscanos. Antonio Rubial, *La santidad controvertida*.

de constructores involucrado desempeñaron un papel decisivo, no encontramos fachadas con tal riqueza iconográfica en otros sitios donde la orden misionó en el siglo XVIII.

Para los religiosos fernandinos resultaba fundamental destacar que la reducción y evangelización de los indígenas pames había sido hazaña suya. Era importante reivindicar el mérito de su orden, sobre todo dada la existencia de roces constantes con otros religiosos. Igualmente buscaban afirmarse ante los colonos, algunos de los cuales como veremos, expresaron su preferencia por frailes que ejercieran menos control sobre la población indígena y las tierras.

En la década de 1750 la construcción de las fachadas marchaba viento en popa. Cabe preguntarse en qué medida los pames estaban en posibilidad de comprender el mensaje transmitido. Puede inferirse que enfrentaban dificultades considerables para lograrlo. El tener una idea, por mínima que fuera, de los misterios más importantes del cristianismo, así como de los principales santos de la orden evangelizadora y sus formas de representación requería el manejo y la comprensión de una información abundante y compleja. Un aspecto especialmente arduo era poder aprehender los diferentes planos de la realidad que se incluían en una misma escena: se conjuntaban personajes divinos y humanos, animales y frutos alegóricos; se hacía referencia a anécdotas. Entender todo eso requería un vasto conocimiento teológico, hagiográfico e iconográfico.

Demos algunos ejemplos: la Trinidad, uno de los principales misterios de la fe cristiana, fue incluida por los fernandinos en el programa de la fachada de Conca. Seguramente los religiosos consideraron conveniente contar con un referente visual para apoyar la

explicación de un tema tan peliagudo. No obstante, la forma elegida para representarlo pudo generar confusión a los indios, pues aunque el dogma se refiere a tres personas distintas que constituyen un solo Dios, aquí se presenta como tres personas idénticas.⁷⁹ La exigencia del monoteísmo, por su parte, debió ser especialmente difícil de arraigar entre sus feligreses dado el precedente de que la religión pame aceptaba la existencia de una gran variedad de dioses.

Una figura curiosa, usada también en Concá, es la de un conejo encima de un águila bicéfala. Ambos animales tienen significados diversos para la iconografía cristiana,⁸⁰ sin embargo, es su presencia conjunta lo que resulta novedoso y lleva a pensar en otras posibilidades explicativas. Para las culturas mesoamericanas el conejo era un símbolo de fertilidad, buenas cosechas y bebida, se le relacionaba con la luna, prototipo de todo lo que renace y muere periódicamente como la vegetación. El águila, por otro lado, aludía al sol. Tal interpretación encaja en la cosmovisión otomí, la cual proponía la existencia de un mundo dual basado en la oposición de dos mitades antagónicas.⁸¹ Siendo ésta una lectura factible, permanece abierta la pregunta de por qué se utilizaron estos elementos en el contrafuerte de esta fachada, cuando se estaba haciendo un esfuerzo por consolidar la nueva fe y dejar atrás los cultos del pasado. Su presencia parece evidenciar que ninguno de los dos asuntos podía darse aún por terminado.

La representación de águilas bicéfalas, presentes en Concá y Jalpan, llama la atención por tratarse del emblema Habsburgo usado en plena época borbona. Si bien el carácter

⁷⁹ Este tratamiento de la Trinidad era desaprobado en Europa.

⁸⁰ El conejo se usaba para hacer alusión a la lujuria, pero si se encontraba a los pies de la Virgen más bien representaba la castidad. El símbolo del águila tiene lecturas muy diversas, una muy importante la que se refería a Cristo.

⁸¹ Jacques Galinier, *Pueblos de la sierra...*, p. 197.

anacrónico es evidente, vale la pena recordar que la coexistencia de elementos provenientes de diferentes estilos y épocas es un rasgo típico del barroco. Quizá fue incluido más bien como una referencia a España, como un símbolo de la hispanidad. Es interesante comentar que en Jalpan esta águila aparece devorando una serpiente, lo cual simboliza el triunfo de Cristo sobre Satanás.

Los fernandinos contaron con un terreno excepcional para la edificación de las fachadas por varias razones: el aislamiento de las cinco misiones serranas reforzaba la cohesión y el diálogo permanente entre ellos, existía una gran identidad de necesidades y posibilidades y todas las obras fueron realizadas en una época cercana.⁸² Los programas iconográficos de las cinco misiones pueden ser relacionados. En ellas se hizo insistencia en un tema central: la fe. En Conca ésta se presenta victoriosa ante la idolatría, en Jalpan se hace énfasis en su defensa, en Tilaco se muestra con ingenuidad y sencillez, en Tancoyol se hace un llamamiento al amor divino y a su misericordia, en Landa se insiste en su preservación.⁸³

El discurso inicia con la mayor sencillez en Conca (1750-1754). Poco a poco en las fachadas posteriores van incorporándose más elementos: en Jalpan (1751-1758) se crea la portada-tipo; en Tilaco (¿?-1758) el esquema se aplica con más modestia; en Tancoyol (1758-1764) se logra un acertado equilibrio entre estructura, iconografía y ornamentación; en Landa (1758-c. 1770) se concluye con gran complejidad.⁸⁴ Los fernandinos dejan en esta última un resumen de sus figuras favoritas: Cristo, La Inmaculada Concepción, San

⁸² Reau, *op. cit.*, p. 347.

⁸³ Gustin, *op. cit. passim*.

⁸⁴ El asunto de la relación que guardan entre sí las cinco portadas ha sido expuesto con claridad por Reau. *op. cit.*, *passim*.

Francisco, San Miguel y los dos escudos franciscanos.⁸⁵ Junto a ellos aparecen personajes de la Iglesia universal: San Pedro y San Pablo, Santo Domingo, los diáconos mártires⁸⁶ e incluso se agregan personajes que, más allá de los fines evangelizadores, nos hablan de las devociones de los religiosos: las cuatro columnas de la observancia⁸⁷ y sus grandes autores, Duns Escoto y sor María de Agreda. Paradójicamente, al crear un discurso tan complicado los frailes tal vez obstaculizaron su aprehensión por los pames, quienes al fin y al cabo eran sus destinatarios, quizá éste fue una muestra de confianza un tanto excesiva en la madurez de la fe conseguida por los pames de las misiones serranas.

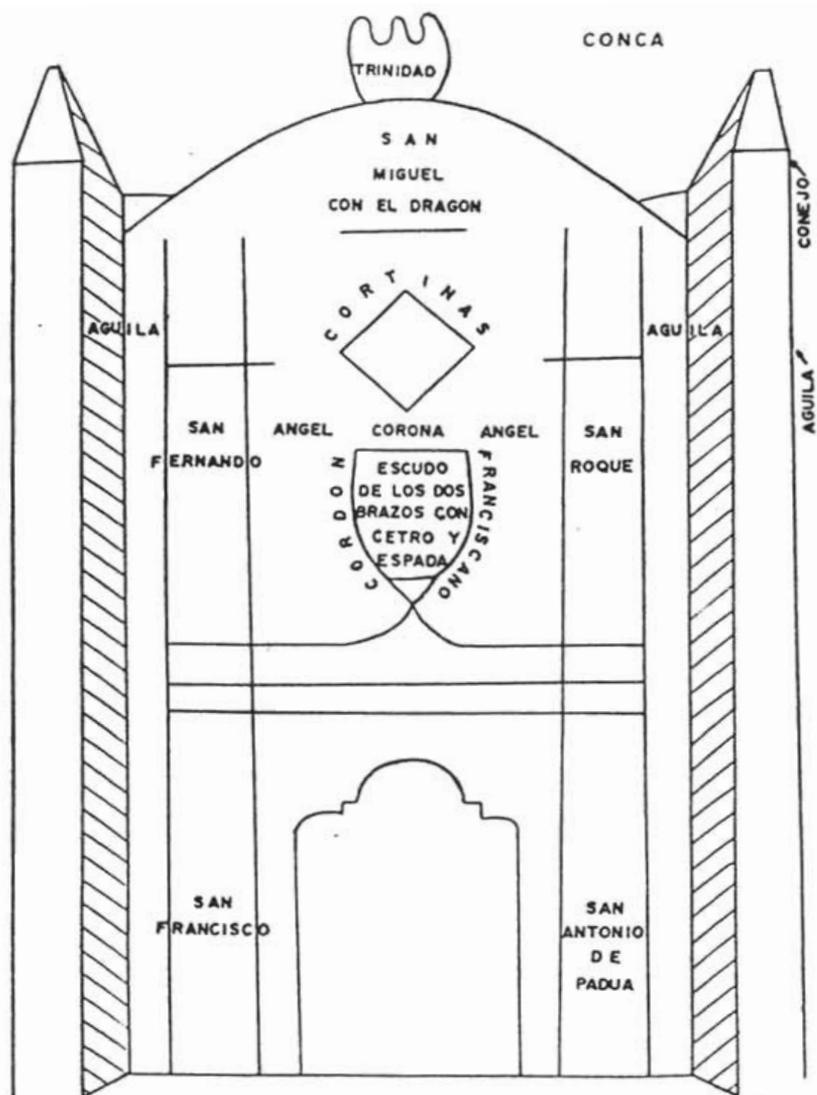
⁸⁵ El escudo de las cinco llagas fue usado preferentemente en el inicio de la evangelización de la Nueva España y el de los dos brazos (de Cristo y San Francisco) empezó a emplearse ya avanzado el siglo XVII y se utilizó en forma recurrente en el XVIII. Ejemplos procedentes de grabados de la colección Lafragua en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional me ayudaron a esclarecer esta evolución. El caso más antiguo que pude encontrar del uso del escudo de los dos brazos procede de 1680, en éste el brazo de Cristo carga un crucifijo y el de San Francisco un libro. (número 1299). Para 1716 se ha simplificado y los atributos han desaparecido (número 1171).

⁸⁶ San Esteban de Jerusalén, San Lorenzo de Huesca y San Vicente de Zaragoza.

⁸⁷ San Bernardino de Siena, San Juan de Capistrano, San Jacobo de la Marca y el Beato Alberto de Sarzana (los dos últimos poco conocidos en México), predicadores del siglo XV de la orden franciscana, reformadores y promotores de la observancia a las reglas de su fundador, Gustin, *op. cit.*, p. 193.



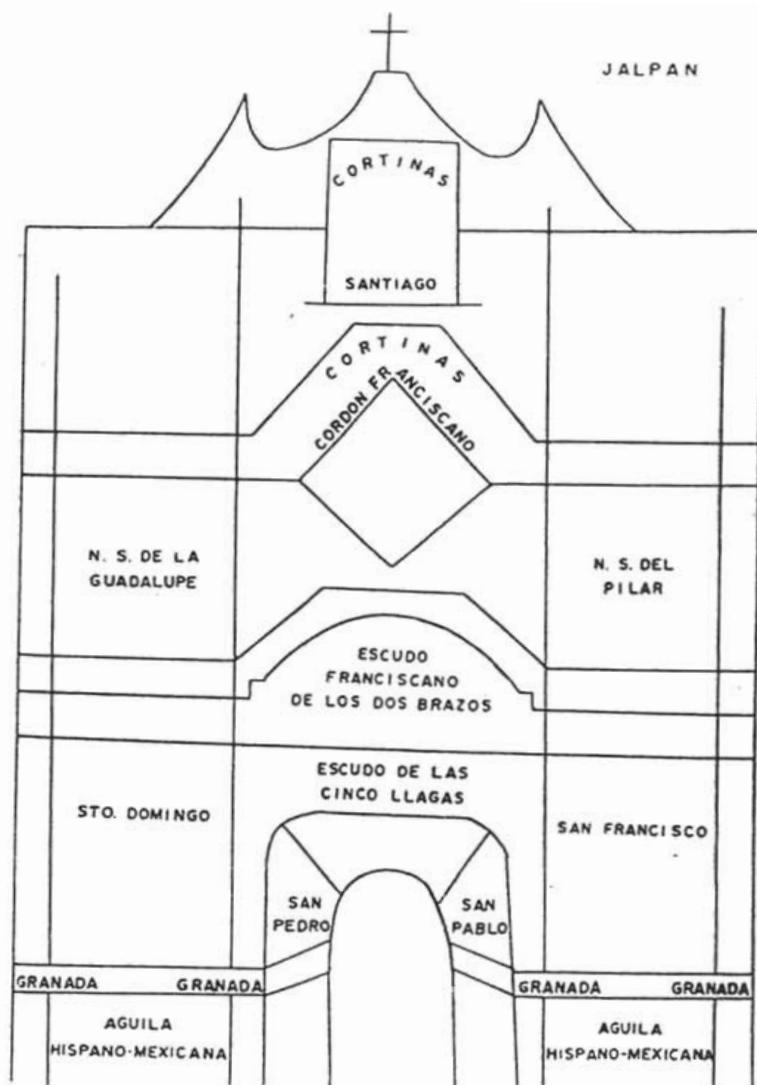
Fotografía de la fachada de Conca.



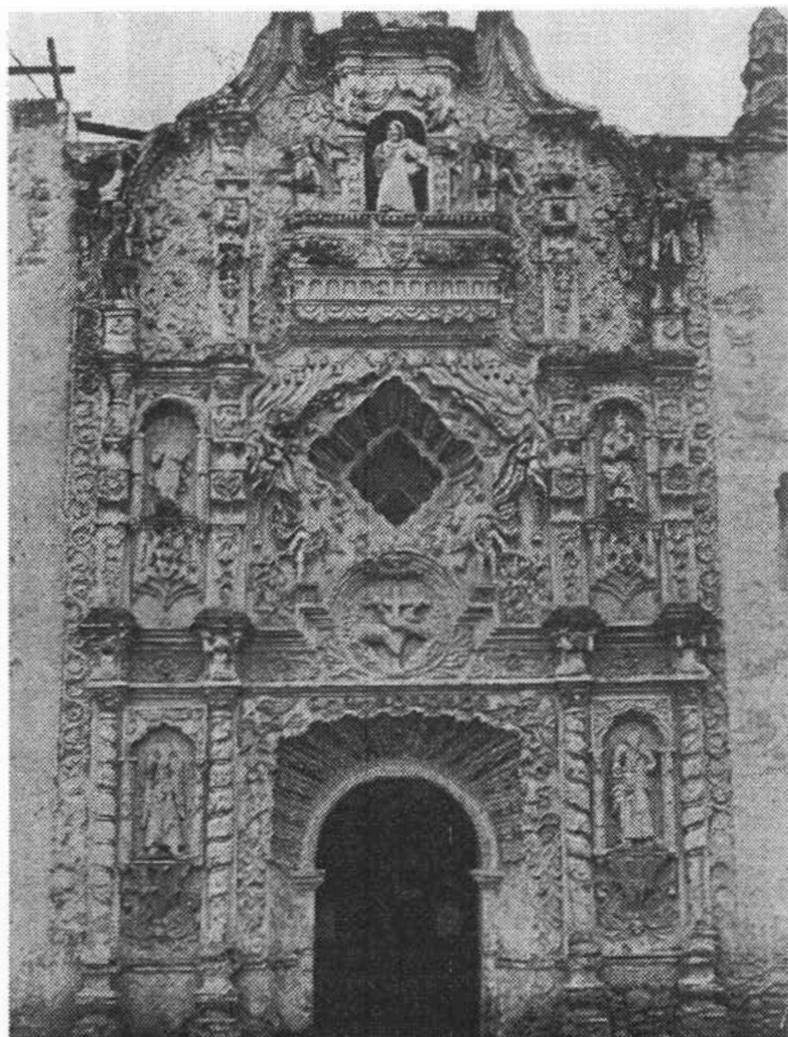
Esquema iconográfico de la misión de Conca, en Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*, p. 166.



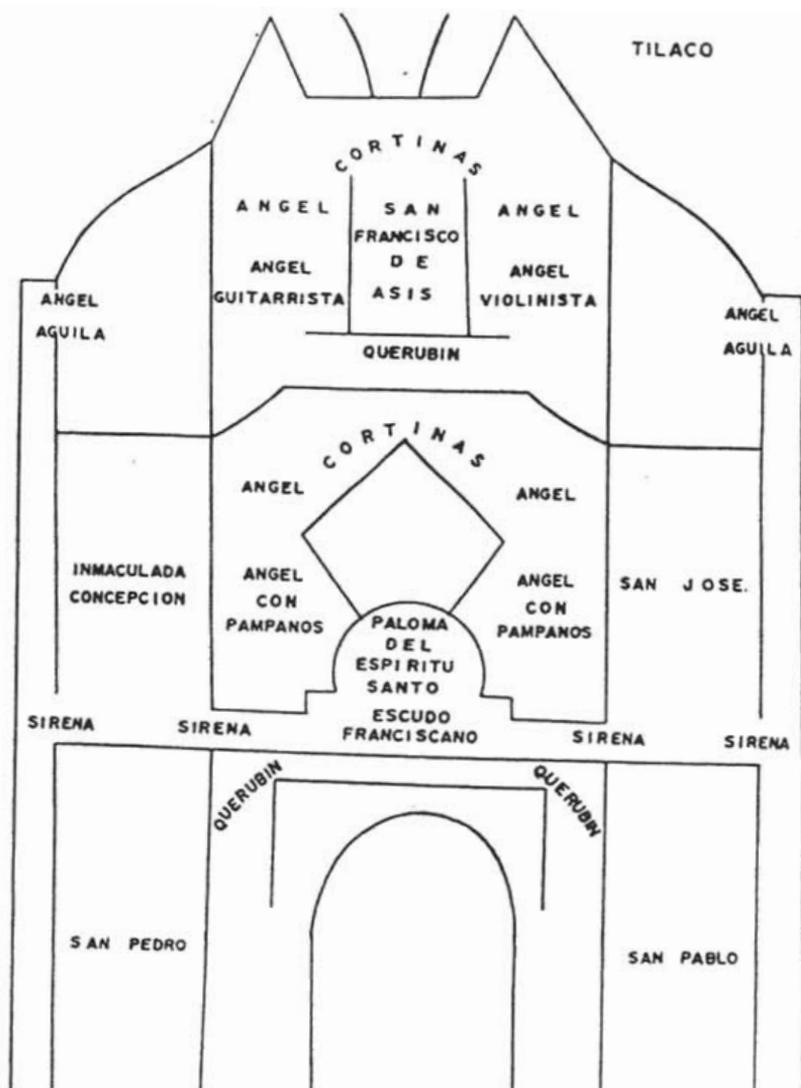
Fotografía de la fachada de Jalpan.



Esquema iconográfico de la misión de Jalpan, en Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*, p. 141.



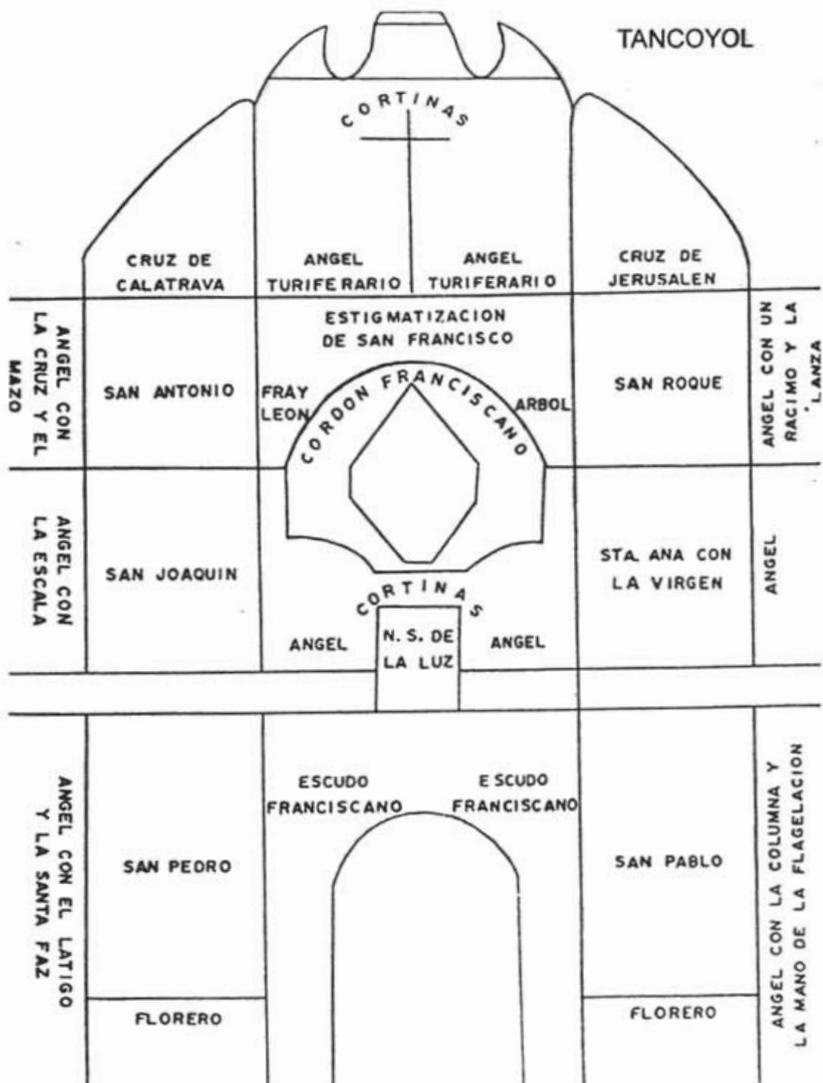
Fotografía de la fachada de Tilaco.



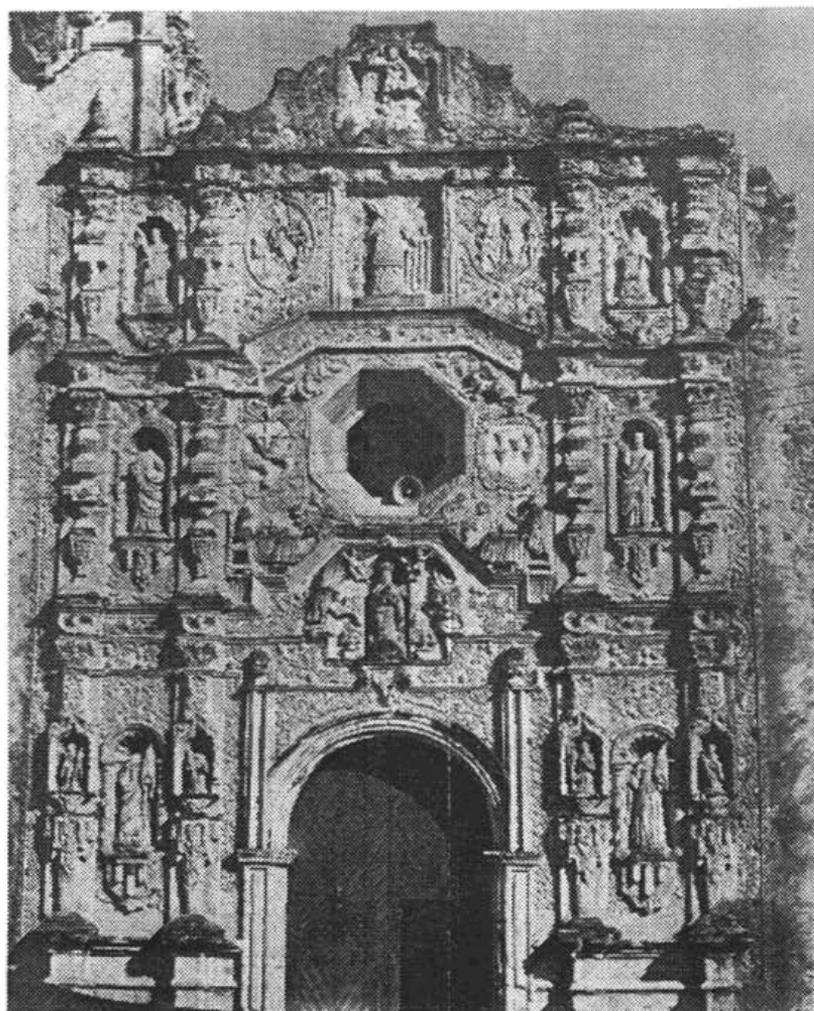
Esquema iconográfico de la misión de Tilaco, en Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*. p. 159.



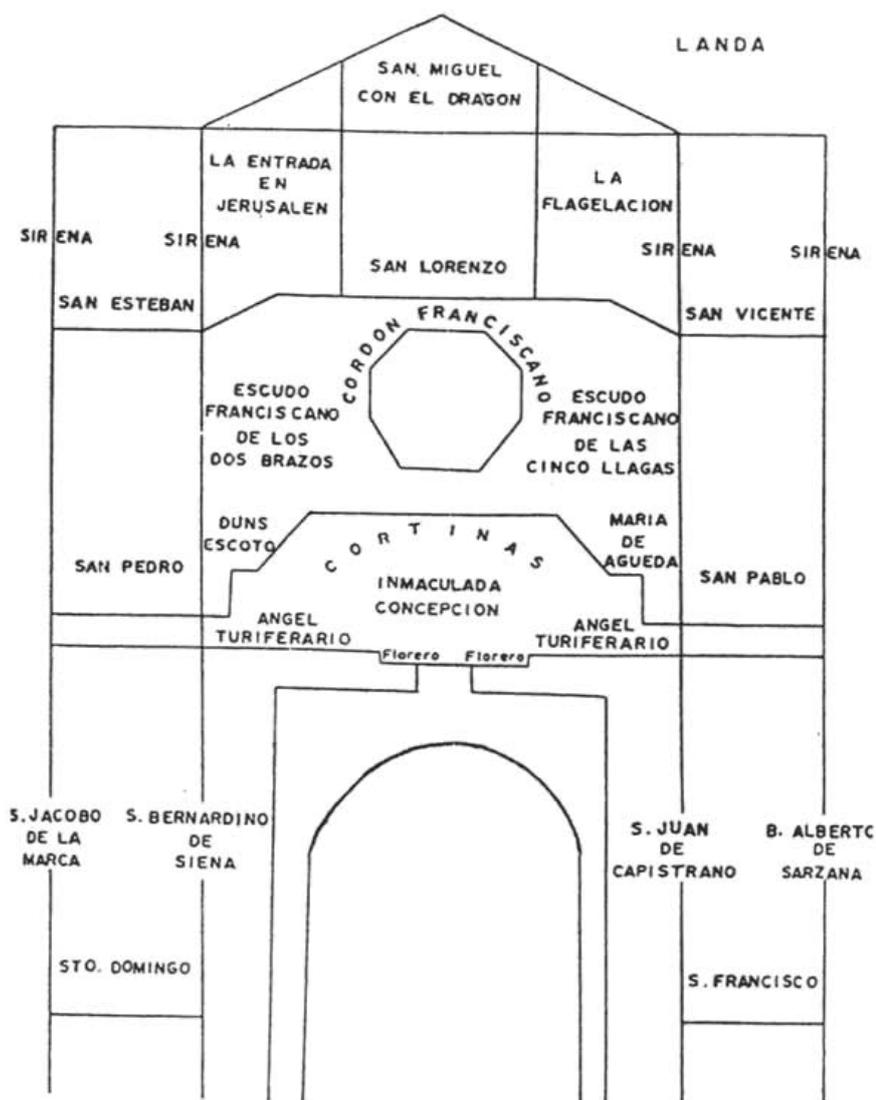
Fotografía de la fachada de Tancoyol.



Esquema iconográfico de la misión de Tancoyol, en Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*, p. 178.



Fotografía de la fachada de Landa.



Esquema iconográfico de la misión de Landa. en Monique Gustin, *El barroco en la Sierra Gorda*, p. 191.

Permanencias y cambios en cuestiones espirituales

En diversos documentos emitidos en la década de 1760 se comentaba que casi todos los pames sabían la doctrina y asistían cumplidamente a misa. Sin embargo, había discrepancias en torno a sus capacidades para asimilar la religión cristiana. Las opiniones positivas sostenían que muchos lo hacían con perfecta inteligencia; había una posición intermedia que afirmaba sabían lo preciso para su salvación; los más críticos decían que los adultos estaban instruidos en lo que podía esperarse de su corta capacidad.⁸⁸ Entre los niños el adoctrinamiento parece haber sido más exitoso, sin que necesariamente implicara dejar totalmente atrás los valores tradicionales de sus padres. La carga de actividades de preparación espiritual de los indios en las misiones fernandinas, de por sí abundante, se redobla cuando se trataba de adultos catecúmenos, de quienes estaban por recibir algún sacramento, avanzaban poco en el aprendizaje o se mostraban reacios a las enseñanzas de los misioneros, como era el caso de algunos viejos y fugitivos. En realidad todo esto llevaba a los misioneros a estar siempre empezando de nuevo en el catequismo.

Ante la presión disciplinaria imperante en las misiones, algunos de los indios reaccionaron de forma opuesta a la deseada. Ni siquiera al tener el abasto resuelto todos estuvieron dispuestos a renunciar definitivamente a su forma de vida anterior. Los fernandinos se quejaban de que varios pames “ya instruidos” preferían volver “a su idolatría y nefandas costumbres” por su repugnancia a vivir en la misión y asistir diario a la doctrina.⁸⁹ Los religiosos se fueron mostrando crecientemente intolerantes hacia cualquier desviación en materia espiritual. En teoría no aceptaban las soluciones sincréticas, pero

⁸⁸ Véase estas distintas aseveraciones, emitidas por varios colonos, en “Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando”, 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª serie, fs. 48-50.

⁸⁹ *Ibid.*, f. 85 v.

debió existir algún margen para transigir en la práctica “so pena de hacer imposible la vida social”⁹⁰ En algunos ámbitos se toleró la continuación de costumbres anteriores, por ejemplo se permitió el uso de ciertas plantas con fines medicinales. No obstante se prohibió su utilización con propósitos adivinatorios

Ciertamente los fernandinos lograron erigir un marco de severo control espiritual rodeando a sus feligreses, pero no consiguieron erradicar por completo algunas prácticas ligadas a la antigua religiosidad pame. Fray Junipero y sus compañeros se enteraron de que persistía el culto a un ídolo conocido con el nombre de Cachum, una diosa identificada como madre del Sol.⁹¹ Ésta se representaba como una cara “perfecta” de mujer, hecha de tecali.⁹² Los términos de la descripción resultan interesantes porque generalmente las imágenes de ídolos eran asociadas de inmediato por los españoles a la monstruosidad. La reducción de los cultos indígenas a lo demoníaco implicaba simultáneamente una condena moral y un repudio estético, por ello los dioses prehispánicos “debían” ser feos.⁹³ Cabe preguntarse si por las características de la escultura podría tratarse de una obra ejecutada bajo la influencia de los cánones artísticos occidentales, más orientados a la representación realista.

⁹⁰ Sergio Ortega, *De la santidad a la perversión*, p. 46.

⁹¹ Esta interpretación es interesante porque no existe tal figura en la tradición mesoamericana. Carlos Martínez Marín, comunicación personal, noviembre 1998. Quizá así lo entendieron los religiosos interpolando sus propios esquemas de la Virgen como madre de Dios en un lugar donde se decía que los indios tenían al Sol por dios.

⁹² Palou, *op. cit.*, p. 51.

⁹³ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, p. 189.



Ilustración 2. Posible recreación de la figura de Cachum, en Roberto Berrones, *Municipio de Jalpan de Serra*, p. 31

El adoratorio de Cachum, donde se encontraron muchísimos idolillos,⁹⁴ estaba ubicado en lo más alto de una “encumbrada sierra”. Era una casa a la cual se subía por una escalera de piedra labrada. En las cercanías se encontraban los sepulcros de algunos indios principales, quienes antes de morir habían pedido ser enterrados en ese sitio.⁹⁵ Entre los grupos otomianos un espacio recurrente para la realización de ritos religiosos era la cima de

⁹⁴ No conocemos mayores detalles de ellos porque fueron destruidos cuando los encontraron, a diferencia de Cachum que fue llevada por Serra al Colegio de San Fernando como símbolo de la derrota de la idolatría en la Sierra Gorda.

⁹⁵ Palou, *op. cit.*, p. 51.

los cerros.⁹⁶ Al ser estos lugares poco accesibles, sin población española, alejados de los ejes de comunicación, se convirtieron en lugares de refugio idóneos para la persistencia de las prácticas idolátricas. La presencia del adoratorio y las tumbas evidencia la permanencia de la carga sagrada de los lugares ligados a la vieja ritualidad: los antiguos templos aún competían con las iglesias, nuevos polos religiosos en los poblados misionales. La religión pame no penetraba en el santuario cristiano, pero sobrevivía en lugares alternos a éste. El cerro-ferocidad-idolatría se contraponía con el llano-reducción-cristianismo.

Había un sacerdote que se encargaba del culto de Cachum. Éste era un indio viejo a quien los pames acudían para que intercediera ante la Madre del Sol y ella les concediera remedio en sus necesidades: agua para las siembras, éxito en sus viajes y guerras, curación en sus enfermedades y mujer para casarse.⁹⁷ El sacerdote cuidaba de la escultura con veneración y aseo, la tenía a buen resguardo y sólo permitía que la vieran los indios al hacer sus peticiones y presentar sus votos y obsequios.⁹⁸ Cabe recordar que desde la época prehispánica los ídolos se mantenían ocultos, a diferencia de las imágenes cristianas, concebidas para ser exhibidas. Las iglesias, en su calidad de espacios sagrados, se llenaron de esculturas y pinturas en sus fachadas e interiores.

Los misioneros fernandinos buscaron caminos de acercamiento a los indígenas a través del adoctrinamiento y la participación en misas, fiestas, procesiones y cofradías con objeto de sustituir sus creencias anteriores por las que ellos predicaban. No obstante, en los hechos los pames siguieron una doble observancia ritual en contextos distintos y complementarios.

⁹⁶ Pedro Carrasco, *Los otomíes*, p. 135.

⁹⁷ Palou, *op. cit.*, p. 51.

⁹⁸ Las ofrendas otomíes solían consistir de comida, bebida, copal y papel de corteza. Carrasco, *op. cit.*, p. 210.

Se acudía a la liturgia cristiana para pedir la satisfacción de las necesidades cotidianas, en un marco público, colectivo y ceremonial, susceptible de mayor control. Sin embargo, los pames sólo se adherieron a ciertas parcelas del cristianismo y éste no regía todas las facetas de sus vidas. El indio pame continuó buscando en la idolatría respuesta a los embates continuos de la desdicha, de la enfermedad y de la muerte. Asimismo, ésta podía aparecer en asuntos aparentemente “inofensivos” como la producción, la reproducción, el cuerpo, el hogar, el campo y el monte.⁹⁹ Los indios continuaron diciendo las palabras, haciendo los signos y usando objetos ligados a su gentilidad con el fin de transformar la realidad y obtener resultados tangibles. Se trataba de una red discreta, protegida de la mirada de los españoles, una combinación de saberes y prácticas que habían perdido coherencia como conjunto, pero de la cual todavía subsistían piezas que seguían vinculando al hombre pame con lo sobrenatural por sus propios medios.

Los mismos religiosos reconocieron atributos extraordinarios en la diosa pame. Palou narró que los soldados prendieron fuego a las casas de los indios esparcidas por la sierra, una de las cuales servía de adoratorio a Cachum sin saberlo ellos, pero no pudieron hacer que ardiera, pese a ser de zacate y palos, hasta invocar el nombre de Dios y la Virgen, tras lo cual ésta se consumió en un instante en medio de un humo fétido y espeso, poniendo en evidencia la presencia “del mal” contra el cual los fernandinos debían luchar con decisión

La idolatría fungía como un conservador de relaciones sociales anteriores.¹⁰⁰ El sacerdote de Cachum mantenía su prestigio gracias a la conservación de los conocimientos de las antiguas prácticas rituales, por saber usar “las palabras y las plantas”. Sin embargo,

⁹⁹ Gruzinski, *op. cit.*, p. 156-160.

¹⁰⁰ *Ibid*, p. 169.

como resulta evidente, se había convertido en un personaje marginal y debía permanecer en la clandestinidad. Seguramente era visto como un personaje peligroso en la medida que perpetuaba las viejas creencias y ejercía un liderazgo paralelo al de los misioneros, pues él también era intermediario ante la divinidad. Los fernandinos, por supuesto, no estaban dispuestos a compartir el monopolio de lo sagrado y negaron a los antiguos sacerdotes facultades para ejercer cualquier atribución. Pese a todo, volvemos a encontrar mencionada la creencia de los pames en los hechiceros en varios momentos. Éstos no habían perdido del todo su antigua influencia, se les seguía temiendo, pero se llegaba a delatarlos cuando la relación con ellos implicaba peligros.

Muy probablemente los servicios del sacerdote de Cachum eran usados de forma alterna por los indios de las misiones. Por ejemplo, no obstante el empeño de los misioneros por administrar el sacramento del matrimonio y su numerosa aplicación, sabemos de indios que acudían ante él para unirse en pareja; con ese fin le entregaban un papel en blanco, tras lo cual se tenían por ya casados. Fray Francisco de Palou dice que lo entregaban así por no saber leer ni escribir, en todo caso es curioso que se pensara en la posible utilización de la comunicación escrita a la manera occidental en el culto a una diosa de origen prehispánico.¹⁰¹ Dado que estos papeles fueron quemados no sabemos si tenían alguna forma particular. Sin embargo, es difícil no pensar en una posible relación con las figuras de papel utilizadas con profusión en las prácticas rituales otomianas. A pesar de múltiples prohibiciones religiosas en una amplia zona ocupada por estos grupos indígenas se había continuado elaborando “papel de la tierra” y utilizándolo en ceremonias propiciatorias,

¹⁰¹ Felipe Castro comenta que algunos indios dejaron atrás sus señales tradicionales para comunicarse en ocasión de una rebelión y emplearon la comunicación escrita, lo cual lo hace hablar de una “aculturación de la protesta”. *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, p. 61.

agrícolas y curativas, realizadas en secreto.¹⁰² Cuando alguien se sentía enfermo seguía siendo frecuente acudir ante un chamán para curarse. Éste, a cambio de diversas ofrendas, recortaba figuras de papel, de color oscuro para los espíritus malignos o duales y blanco para los buenos. Es significativo que algunos motivos representados en papel también se encuentren presentes en los programas iconográficos de las fachadas de las misiones, tal es el caso de las sirenas incluidas en Tilaco y Landa y del águila bicéfala en Jalpan y Conzá.

La extirpación de los ídolos prehispánicos en Sierra Gorda fue un proceso complicado y largo. En un primer momento, como lo ilustra el culto a Cachum, éstos fueron ocultados y sobrevivieron en la clandestinidad. Sin embargo, hay pruebas del avance del cristianismo y del proceso de sustitución de la antigua ritualidad. Los propios indígenas le entregaron la diosa a Serra quien la llevó consigo al Colegio de San Fernando de México en señal de triunfo. Se ve aquí un ejemplo de la guerra entre las imágenes “verdaderas” del cristianismo y las imágenes “falsas” de la religiosidad prehispánica.¹⁰³ No obstante, aun después de la conclusión de este episodio, es ilusorio pensar en un abandono total por parte de los pames de sus viejas prácticas rituales, si bien debían cuidarse más de tenerlas ocultas y de realizarlas fuera de la mirada vigilante de sus misioneros y de los indios ya convertidos.

Hacia los finales de la década de 1750 los fernandinos decían haber conseguido que todos los pames adultos asentados en sus misiones se congregaran al son de campana para asistir a la doctrina. Serra y algunos de sus compañeros salieron de la Sierra Gorda en 1758, con objeto de dirigirse a nuevas zonas de misión. Los mismos frailes daban por terminada

¹⁰² Hans Lenz, *El papel...*, p. 16.

¹⁰³ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes, passim*.

la parte más ardua de su labor, aunque esto de ninguna manera implicó el abandono de la zona por el Colegio de San Fernando.¹⁰⁴ Según Palou, al dejar fray Junípero las misiones serragordanas no había quedado ningún gentil sin bautizar. Los comentarios optimistas fueron apresurados. Quizá estaban presionados por las acciones restrictivas del gobierno central respecto a las órdenes religiosas y querían aparecer ante sus ojos como especialmente eficaces e imprescindibles. Ese mismo año se seguía hablando de indios recién sacados de los cerros por los ministros. Obviamente se señalan diferencias de aprovechamiento en el aprendizaje de la doctrina entre los que estaban desde la fundación y los que se habían incorporado luego. Aún en la década de 1760 seguía hablándose de la llegada de neófitos a las fundaciones fernandinas. Hay también noticias posteriores de la administración del bautismo a indios ya adscritos a las misiones. Quizá ahora lo aceptaran buscando beneficios materiales y espirituales, acaso influyera el temor al castigo o la presión social

Por otro lado, los fernandinos estaban conscientes de la necesidad de evitar influencias negativas sobre los indios, apenas en proceso de enraizarse en la fe cristiana. Desde 1740 habían recibido nombramiento como comisarios del Santo Oficio en la Sierra Gorda. Fray Junípero Serra fue designado para ejercer el cargo en 1752, ese mismo año realizó acciones preocupado por faltas a la ortodoxia religiosa entre la “gente de razón” de la zona.¹⁰⁵ Años más tarde, cuando regresó de visita por la zona de Valles,¹⁰⁶ hacia 1766, le tocó atender un caso que tiene algunos rasgos interesantes. Se trata de una denuncia contra María Pascuala

¹⁰⁴ En 1759 los fernandinos recibieron refuerzos de personal, desde España llegaron 18 nuevos miembros, 7 de ellos se dirigieron a la Sierra Gorda. Gustin, *op. cit.*, p. 98.

¹⁰⁵ AGN, *Inquisición*, vol. 854, f. 114-146.

¹⁰⁶ Los implicados residían en Valles, pero la documentación sobre el caso la recibió Serra en Tancoyol.

de Nava, de origen loba, es decir, con sangre tanto española, como negra e india, a quien se culpaba de haber causado una enfermedad grave a Dominga de Jesús, una mujer mulata.

Cuando María Pascuala confesó le encontraron un muñeco con varios objetos que lo atravesaban. Esto pone en evidencia la realización de prácticas rituales de influencia africana. La acusada también usaba elementos de tradición indígena, reconoció emplear Rosa María (peyote) en sus curaciones.¹⁰⁷ Además, aceptó tener pacto con el demonio, quien se le aparecía en formas diversas, entre ellas la de indio pame. El consumo de alucinógenos estaba asociado con frecuencia a la iniciación y éxtasis chamánicos. Las culturas indígenas les concedían una importancia decisiva porque a través de ellos se podían dilatar los límites de la percepción ordinaria. Asimismo, se propiciaban la producción de imágenes y contactos con lo sobrenatural. Vale la pena subrayar que las sensaciones son experimentadas según esquemas culturales que pueden ir transformándose. De ahí la importancia de haber asociado al demonio con un indio pame.

En la Sierra Gorda, como en tantos otros lugares, los esfuerzos del Santo Oficio se dirigieron más a contener que a extirpar la heterodoxia. Cuando los fernandinos intensificaron su campaña de adoctrinamiento espiritual, verían con especial preocupación la mala conducta de españoles, negros y mestizos en asuntos espirituales por el temor de su efecto en el comportamiento de los indígenas. El afán por eliminar prácticas como las de María Pascuala puede verse en el contexto de la preocupación por la “contaminación” que éstas pudieran irradiar a los pames bajo su cuidado

¹⁰⁷ Gerardo Lara ha estudiado el uso y culto del peyote en la zona occidental de la Sierra Gorda, especialmente en Xichú y San Luis de la Paz. Lara, *op. cit.*, p. 197-203.

Los indios de las misiones fernandinas y sus ministros concedían gran valor a lo suprarreal, pero era muy diferente la manera en que ambos lo entendían. Los pames proyectaron sus propios patrones sobre el cristianismo e hicieron una apropiación selectiva y una reinterpretación de sus dogmas y prácticas. Es evidente que tomaron parte activa en la toma de decisiones de lo que aceptaban y lo que rechazaban, lo que retenían y lo que cambiaban. ¿Puede hablarse de la existencia de un cristianismo indígena en las misiones del noreste de la Sierra Gorda? La respuesta es compleja, implica la necesidad de señalar la existencia de posturas diversas en el seno de este grupo indígena. Ya se ha hecho mención de pames cristianizados que huyeron y de otros jamás reducidos. Sin embargo, una proporción considerable de los miembros del grupo consintió en adaptarse a la vida en las cinco misiones fernandinas por la seguridad económica y la protección que éstas ofrecían. Son quienes participaban entusiastas en fiestas y cofradías, recibían sacramentos y adoctrinamiento cuando se les requería. No obstante, del dogma cristiano no necesariamente traía consigo un cambio radical en su comportamiento; por ello se explican las menciones de los frailes a las constantes faltas cometidas. Aparentemente sólo una parte de los pames adoptó el cristianismo con mayor profundidad, frecuentó más allá de lo requerido las iglesias y los sacramentos. Probablemente la mayoría buscaban mejoras concretas a partir de su cercanía con la religión cristiana y sus ministros, además de una alternativa para acceder a la protección sobrenatural. El cristianismo llenaba, al menos en parte, necesidades y expectativas de los indios, por ello se retomaron muchos de los elementos procedentes de él para la conformación de una religiosidad propia entre los pames de las misiones del noreste de la Sierra Gorda. La presencia vigilante de los frailes dio poco margen a la heterodoxia característica de la religiosidad popular y especialmente

de la indígena, pero, sin borrarla por completo. Se trató de un proceso dinámico, ambas partes debieron renegociar en diversas ocasiones los términos de lo permitido y lo prohibido en el terreno de la religiosidad según la etapa de desarrollo del proceso misional, el tiempo que el individuo llevaba en la misión, la vigilancia ejercida por las autoridades civiles y eclesiásticas, entre otros factores. Por último, debe recordarse que estos continuos reajustes en el tipo de control ejercido respecto de la religiosidad indígena son un asunto compartido con otras zonas de la propia Sierra Gorda, así como una preocupación constante de las autoridades virreinales en la segunda mitad del siglo XVIII.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Véase "La segunda aculturación...", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. VIII, p. 175-201.

Capítulo 5. *Las transformaciones de la sociedad indígena pame*

“Con el ejercicio de estos trabajos [los pames] quedaron habilitados de varios oficios, como de albañiles, carpinteros, herreros, pintores, doradores”¹

Los altibajos de población en las misiones

La existencia de una población pame numerosa en la zona noreste de la Sierra Gorda fue uno de los elementos determinantes para que los fernandinos creyeran posible el buen éxito de su proyecto misional allí. Cuando las cinco misiones fueron establecidas, en abril de 1744, quedó claro que Jalpan, la cabecera de ellas, concentraría el número más abundante de indios pames.² La seguían en orden descendente Tilaco, Tancoyol, Landa, y Conzá.³

En total los fernandinos asentaron 3 840 pames. No obstante, muchos indios de esta etnia habían quedado sin empadronar y aún residían en los cerros de las cercanías. Los religiosos les ofrecieron dádivas de alimentos y ropa para atraerlos. Una parte de ellos fueron convencidos de acercarse a las misiones bastante pronto. Para el mes de julio se habían sumado aproximadamente 430 personas más. El incremento fue muy pequeño en

¹ Palou, *op. cit.*, p. 49.

² En esta misión también se incluyeron en el padrón 412 personas “de razón”.

³ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 90-141 v.

tres de ellas: Concá Tancoyol y Landa. Sin embargo, en Jalpan y Tilaco el crecimiento fue más relevante.⁴

Para 1746 los registros hablan de un aumento considerable de la población de las misiones fernandinas, sus ministros mencionaban que 7 406 pames habían llegado a establecer contacto con ellas y habían sido registrados en los padrones.⁵ Sin embargo, en ese mismo año se enumeran montos mucho menores; 4 800⁶ y 4 008 personas⁷ Ese año la presencia de epidemias ocasionó una grave crisis demográfica de carácter local, no coincidió cronológicamente con ninguna caída general de población en el territorio novohispano, pero quizá pudo ser una derivación tardía de la epidemia de matlazáhuatl que inició en el valle de México en 1736.⁸ En todas las misiones la proporción de muertes fue devastadora, el compacto patrón de asentamiento de los nuevos establecimientos incidió en una mayor propagación de las enfermedades. Además, el temor al contagio y el hambre provocaron una verdadera desbandada de las misiones. Una parte muy abundante de los indios regresó a sus antiguos lugares de residencia alejándose de los poblados.

A pesar de que los años iniciales fueron una dura prueba para indios y misioneros, el proyecto no fue abandonado ni por unos ni por otros. Por datos de Tancoyol sabemos que para junio de 1748 parecía vislumbrarse una mejoría, aunque los problemas más graves

⁴ "Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando". 1745. en AGN. *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-2, 2ª. Serie, f. 45.

⁵ "Razón de las misiones que el Colegio de San Fernando tiene en Sierra Gorda. alias Sierra Madre, y el estado que al presente tienen", 1748, en BNM, Archivo Franciscano, caja 45, núm. 1026, fs. 1 -2.

⁶ "Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México". 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 192.

⁷ "Informe sobre las misiones del Colegio de San Fernando en la Sierra Gorda...", 1746, en BNM, Archivo Franciscano, caja 45, no. 1028, f. 4-7.

⁸ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, p. 23.

⁸ "Carta de fray Domingo Arroyabe de la misión de Tancoyol dirigida al padre guardián fray José Ortés de Velasco", 1748, en BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, fs. 6670-6672.

seguían presentes: la cifra de muertos desde la fundación de la misión sobrepasaba a la de los vivos y aún se hablaba de un número considerable de indios fugitivos.⁹ Sin embargo, para finales de año se reporta una disminución considerable de población, en las cinco sedes misionales quedó un total de 2 477 indios, mientras el número de fugitivos se calculaba en 3 507. En un plazo bastante corto la población pame de la zona noreste sufrió grandes cambios en su número y sitio de asentamiento. Los fernandinos pudieron establecer contacto con una cantidad muy abundante de indios, pero ante los efectos catastróficos de las enfermedades no pudieron convencer a muchos de permanecer en las misiones. Seguramente la reciente condición de contacto más frecuente de los indios con la “gente de razón” y la mayor cercanía de sus moradas contribuyeron a que hubiera más contagios. Fueron, además, años en los que se presentó escasez de alimentos, y siendo la comida la principal ventaja derivada de la estancia en las misiones, era lógico que los pames pensarán en abandonarlas cuando se presentaron las epidemias.

Ya antes se dijo que en la década de 1750 se lograría la estabilidad de las misiones fernandinas, sin embargo, curiosamente no tenemos registros de los indios asentados en los cinco poblados durante la estancia de fray Junípero Serra en Sierra Gorda (1750-1758). Será hasta el año de su salida cuando volvemos a contar con un padrón completo para poder evaluar la evolución demográfica de los establecimientos. En este año contamos con mayores datos respecto a los difuntos, gracias a ellos sabemos que en algunas misiones la mortalidad entre los párvulos era un poco más elevada, pero en otras era casi igual a la de los adultos. A partir de los datos de 1758, se constata que la caída dramática de la

⁹ “Carta de fray Domingo Arroyabe de la misión de Tancoyol dirigida al padre guardián fray José Ortés de Velasco”, 1748, en BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, fs. 6670-6672.

población se había detenido en la zona, sin embargo, no bastó para superar por completo el impacto de la crisis de los primeros años. El declive poblacional era notorio en Jalpan y más moderado en Tancoyol. No obstante, la cantidad de habitantes de Tilaco y Landa había crecido. En Conca se había logrado regresar a un número muy semejante al del inicio.¹⁰ La recuperación respecto de los años críticos era innegable, se contaba con una población de 3 486 pames, pero, pese a todos sus esfuerzos por atraer neófitos los misioneros no lograron igualar la cifra de 1744.

Analizando datos procedentes de Conca podemos tener alguna idea de cómo fue el desarrollo demográfico de las misiones. En 1758 del total de familias asentadas 43.6% eran de las familias originales de 1744, mientras que 56.4% habían sido incorporadas después, probablemente en el transcurso de la década de los 50, cuando se consiguió la estabilidad material de las misiones y fue factible mantener efectivamente a los indios de fijo. Las cifras dan cuenta de una movilización intensa de la población pame alrededor de las misiones fernandinas. Muchos salieron de allí, pero también fueron numerosos quienes aceptaron ingresar a ellas.

En el periodo comprendido entre 1755 y 1757 se registró la entrada de 397 indios nuevos en las cinco misiones. Los misioneros siguieron incorporando neófitos tanto por sus afanes de propagación de la fe como para lograr el equilibrio poblacional ante el alto índice de mortalidad y las fugas. Contra los deseos de los religiosos también el camino de salida continuaba abierto. En la medida que la empresa misional se consolidaba y crecían las presiones laborales y doctrinales un número abundante de indios 130 familias (quizá cerca

¹⁰ "Informe sobre las misiones de Conca, Tancoyol, Landa, Tilaco y Conca", 1758, Archivo General Franciscano, Roma, caja 203, *Colección Civezza*, en Gómez Canedo, *Sierra Gorda...* p. 187-201.

de 520 personas) salió de las misiones fernandinas para refugiarse en Xilitla bajo jurisdicción agustina.¹¹

En la época de Serra, aunque es indudable el progreso material conseguido, no fue cuando hubo más pames congregados. Según Lino Gómez Canedo los fernandinos basaron el éxito de sus misiones, más que en la cantidad de indios, en la organización de la catequesis y el grado de instrucción alcanzado, en la práctica del cristianismo y la frecuencia en los sacramentos, lo mismo que en sus modos civiles de vida y en el bienestar material.¹² Por supuesto, un aspecto no estaba dissociado del otro: para el buen funcionamiento de las misiones se requería una población suficiente y estable, capaz de solventar sus necesidades. Sólo a partir de eso podía contarse con feligreses constantes para acudir a la doctrina, recibir los sacramentos y vivir políticamente.

En 1760 seguían llegando gentiles para ser instruidos. El reclutamiento de éstos retardaba el proceso de aculturación y evangelización en su conjunto, lo cual llevaba a un resurgimiento de la cultura tradicional.¹³ Es muy posible que para eximirse del pago de diezmos exigido por esta época, los misioneros exageraran mucho la cantidad de neófitos, dijeron que habían ingresado 2 200 personas a las cinco misiones entre 1758 y 1759. La cifra no se acompaña de datos probatorios y resulta exagerada respecto de la evolución numérica de la población de las misiones, por lo cual no resulta creíble. Quizá nuevamente la información tuviera la finalidad de retrasar el proceso de secularización de las misiones

¹¹ Para mayores detalles sobre el asunto de los fugitivos véase el capítulo 6.

¹² Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, p. 88.

¹³ Paul Farnsworth y Robert Jackson, "Cultural, Economic, and Demographic Change in the Missions of Alta California: The Case of Nuestra Señora de la Soledad", en Eric Langer y Robert Jackson (editores), *The New Latin American Mission History*, p. 110.

The New Latin American Mission History, p. 110.

al tratar de ofrecer la imagen de una obra inconclusa que se derrumbaría si faltaban los fernandinos.

Para 1761 hubo un leve incremento de la población general de las misiones, se contabilizaron 3 565 personas. Con todo, había diferencias entre ellas: el aumento se circunscribía a Tilaco y Landa; Jalpan permanecía casi igual, mientras que había una leve disminución en Concá y Tancoyol. Ese año se volvió a mencionar el ingreso de indios nuevos a las misiones, aunque en menor número.¹⁴ La habilidad para reclutar neófitos podía verse afectada por diversos factores: la disponibilidad de soldados, la competencia entre misiones, la reserva de comida y la resistencia de los indios.¹⁵ Aunque todos estas variables estaban presentes continuamente, su efecto negativo se intensificaba cuando varios de los causales coincidían y se combinaban; de seguro tal fue la situación que se dio por entonces.

Entre abril y mayo de 1762 la situación se complicó: volvieron a hacerse presentes las enfermedades en las misiones y un brote de viruela cobró abundantes víctimas. La estabilidad demográfica se puso en riesgo. Como en episodios anteriores, por miedo a contagiarse muchos indios huyeron de las misiones, en especial hacia la Huasteca. En consecuencia, ese año se registró una disminución importante de población en Tilaco y Landa, y un tanto más moderada en Jalpan y Concá. Por el contrario, asombrosamente en Tancoyol hubo un ligero aumento del número de residentes. El total de habitantes de las cinco misiones ascendía por entonces a 3 031 pames. A 18 años de la fundación de las

¹⁴ "Estado de las Misiones de la Sierra Gorda en 1761", en BNM, Archivo Franciscano, caja 45, num. 1041, fs. 1-6.

¹⁵ Hay una explicación interesante de las causas de alta mortalidad asociada a las misiones en Farnsworth y Jackson, *op. cit.*, p 123.

misiones el balance demográfico era negativo. La dilatada cifra de muertos, alrededor de 5 300,¹⁶ superaba la de los vivos. Con todo, los alcances de la crisis de 1762 fueron menores respecto de la de 1748. Quizá para entonces la población pame había adquirido algunos anticuerpos que le ayudaron a resistir mejor los embates de la enfermedad. Por otro lado resulta interesante comentar que la viruela se presentó de manera simultánea en varias partes del virreinato,¹⁷ lo cual sería un indicador de que la zona estaba viviendo un proceso de acercamiento con otras regiones y que estaba dejando atrás su marginalidad de antaño.

Al parecer, en 1764 se empezaban a sortear las dificultades en algunas de las misiones. Se registró recuperación de la población en Jalpan y, más leve, en Concá, sin embargo, todavía hubo una pequeña disminución en Landa, y más notoria en Tilaco¹⁸ y Tancoyol. El total respecto al del último registro es un poco inferior, había 2 961 personas. Este es el último año del que se conoce un padrón completo de las misiones,¹⁹ en él se hizo un recuento de la situación entre 1758 y 1764. Aun cuando se trata de años de solidez en la producción y el adoctrinamiento, la mortalidad fue muy alta en comparación con el número de pames incorporados. La cantidad de neófitos es muy variable, sólo fueron considerables en Tilaco y en Concá. Pasadas dos décadas no había podido eliminarse la mortandad de los indios y aunque el reclutamiento había proseguido su ritmo no era tan intenso, en seis años sólo se habían incorporado 277 neófitos. No parece haber un saldo positivo en el balance

¹⁶ "Visita de don Vicente Posada a las misiones de Sierra Gorda en el año de 1762", en AGN. *Provincias Internas*, vol. 249, exp. 8, fs. fs. 366-372 v.

¹⁷ Elsa Malvido comenta que entre 1760 y 1761 una epidemia de viruela procedente de Europa se presentó en el territorio novohispano, Elsa Malvido, "Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula en la época colonial (1641-1810)", en *Demografía histórica de México*, p. 96.

¹⁸ Respecto de la cifra de habitantes de Tilaco en 1764, en mis gráficas registré una cifra diferente (634) de la consignada en los totales del documento (704) porque la suma era incorrecta.

¹⁹ "Estado de las Misiones franciscanas de la Sierra Gorda en 1764," Biblioteca del Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, Colección Civezza, caja 203-7. Gómez Canedo, *op. cit.*, p. 215-218.

demográfico de las misiones fernandinas. De hecho ésta parece haber sido una constante en el desarrollo de los diversos proyectos misionales²⁰

En 1767 el religioso dieguino fray Juan Guadalupe Soriano, que por entonces elaboraba un vocabulario pame, habló de la situación demográfica de ese grupo e incluyó información de los indios asentados en las misiones fernandinas, sobre quienes mencionó algunas cifras muy generales. Según sus datos, Concá era la menos poblada, en lo cual tenía razón. Luego colocó en un mismo nivel a Landa, Tilaco y Tancoyol. Su impresión en general es correcta, aunque vale la pena señalar que había habido variaciones en el desarrollo de estas tres misiones y Tilaco había demostrado mayor solidez. Por supuesto Soriano era consciente de que la misión más poblada era Jalpan, según él su población cuadruplicaba la de Concá y duplicaba la de las otras tres. Seguramente exageró la importancia de la cabecera, basado en la abundante población que ésta había llegado a tener en el pasado.²¹

La escueta información demográfica emitida con motivo de la secularización, en 1770, depara sorpresas. En Jalpan había disminuido el número de familias desde 1764, último año con un padrón confiable, lo cual parece confirmar que la impresión de Soriano sobre la abundancia de población ya no correspondía con la realidad. Había incluso más familias

Antoniano, Roma, Colección Civezza, caja 203-7. Gómez Canedo, *op. cit.*, p. 215-218.

²⁰ El índice de fallecimientos en las misiones de Alta California fue muy alto, hubo una disminución como del 75%. Stanley Brandes, "Las misiones de la Alta California, como instrumentos de conquista", p. 161. En Baja California la población indígena se redujo por lo menos a la quinta parte donde existieron misiones y sobrevivió mejor donde no las hubo. Ignacio del Río, "La guerra de la chichimeca y la misión de la Baja California", en Manuel Gutiérrez Estévez, *et. al.*, *De palabra y obra en el nuevo mundo* p. 192.

²¹ En las gráficas las cifras del número de familias señalado por Soriano, multiplicado por un número promedio de miembros da cifras que parecen creíbles, excepto en el caso de Jalpan. ello me hace pensar en una sobrevaloración de la importancia de la cabecera, de lo contrario se trataría de una recuperación demográfica insólita según las tendencias registradas en los años anteriores y en 1770.

en una sobrevaloración de la importancia de la cabecera, de lo contrario se trataría de una recuperación demográfica insólita según las tendencias registradas en los años anteriores y en 1770.

asentadas en Tilaco que en la cabecera, después de ésta seguía Landa, Tancoyol y Conca. En total se registraron aproximadamente 2 824 personas.²² De nuevo se registran diferencias importantes entre las misiones: en Jalpan había sin duda un decrecimiento considerable y uno moderado en Tancoyol, mientras que se observaba un aumento de población leve en Conca, notorio en Landa y aún más evidente en Tilaco. No se hace referencia por entonces a causales externos, como epidemias, fugas o escasez alimentaria. Posiblemente los cambios se expliquen por la distinta dinámica de cada misión: la disponibilidad de tierras, el nivel de producción, la eficiencia en su administración, el imán ejercido por las haciendas de los alrededores, su éxito en la atracción de neófitos, entre otros factores.

Vale la pena subrayar que la evolución de la población de las diferentes misiones fue bastante heterogénea. En Jalpan se asentó originalmente una cantidad muy abundante de indios, pronto inicia un declive que parece haberse detenido en algún momento de la década de los cincuenta. A finales de tal decenio y principios del siguiente puede observarse estabilidad. Su población se ve afectada por la crisis de 1762, pero logra cierta recuperación en 1764. En adelante debió darse un prolongado descenso demográfico, para 1770 había perdido el primer lugar en población. Respecto de la cantidad asentada en la fundación la disminución fue muy seria, contaba con menos de la mitad de habitantes que en 1744. Jalpan ocupa el segundo lugar en tamaño promedio de familia.

²² "La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda", 1770. en AGN. *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, s.f.. Para obtener los totales se contabilizó el número de jefes de familia a quienes

les fue asignado un solar para la construcción de su casa, esta cantidad se multiplicó por la cifra de miembros de familia promedio calculado para cada misión.

Tilaco contaba con la segunda población en importancia hacia 1744. Para 1748 había perdido una cantidad muy considerable de indios, éste fue su momento de mayor crisis demográfica. En la década de los cincuenta su población se recupera en forma notable, superando claramente la asentada al principio. Registró su población más alta en 1761. La crisis de 1762 la afecta duramente y su población sigue bajando en 1764. Luego aumenta de nuevo hacia 1770 cuando cuenta con la población más abundante de las cinco misiones. Los datos del tamaño promedio de familia son más altos en esta misión que en las otras. Esto podría ser un indicador de que se había logrado mayor estabilidad económica, seguramente esto también influyó en su mayor capacidad para incorporar neófitos.

Landa inicia en el cuarto lugar, para 1748, aun cuando ha sufrido una baja sensible, está en tercer lugar. La década de los cincuenta es también de crecimiento y supera su número inicial de habitantes, en 1761 registra su población más alta y se mantiene en el tercer lugar general. Se ve igualmente afectada por los problemas de 1762, para 1764 cuenta con una población un poco inferior a la de 1744. En 1770 se ha recuperado levemente y sobrepasa ligeramente el número de habitantes asentados al momento de la fundación. Termina en el tercer lugar respecto de las otras y en el cuarto sitio en el tamaño promedio de la familia.

Tancoyol principia en la tercera posición, para 1748 ha pasado a la quinta. En la década de los cincuenta, permanece en la cuarta. Su población se recupera algo hacia 1758, sin llegar a la cifra inicial. Su declive demográfico empieza en 1761, inusualmente crece un poco al año siguiente y luego disminuye en 1764 y 1770. No logra alcanzar nunca el número de habitantes de 1744. Finaliza en el cuarto lugar general y el quinto en el tamaño promedio de familia.

Concá inicia en la quinta posición y se mantendrá casi siempre en ella. Sólo en 1748 ocupa el cuarto lugar. Su población crece durante los cincuenta, alcanzando una cifra un poco más baja que la de 1744. La caída demográfica también es pronta, empieza a evidenciarse en 1761 y continúa en 1762. Se recupera levemente en 1764 y sigue esa tendencia en 1770. Termina con una cifra inferior a la de 1744 y con la población más escasa de las cinco misiones, sin embargo, en el tamaño promedio de familia ocupa el tercer sitio.

Quizá también valdría la pena preguntarse por qué las misiones evolucionaron de una manera diferente. Llama la atención la disminución de población registrada por la cabecera. No parece haber un problema constante de escasez de alimentos. ¿Acaso su mayor vinculación con el mundo exterior motivó allí mayores movimientos migratorios? En Tilaco, por el contrario hubo un aumento del número de habitantes y se dieron condiciones para que el tamaño de la familia fuera mayor ¿Sería más factible mantener el equilibrio en los sitios como éste, alejados de los caminos principales? ¿Tendría alguna incidencia la personalidad de cada misionero y el nivel de entendimiento que consiguiera con su feligresía?

Puede observarse que la vida en misiones trajo grandes vaivenes para la población pame de la zona noreste de la Sierra Gorda. Los cambios demográficos dejan entrever la compleja dinámica de las misiones y ponen de manifiesto las pulsaciones de la vida local.²³ Ciertamente las misiones ofrecieron a quienes permanecieron en ellas abasto y defensa constante, pero el costo en número de vidas fue muy alto. Además, la mermada y fluctuante

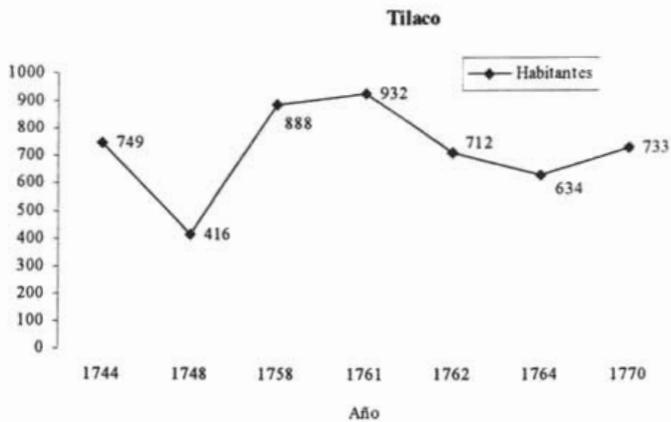
²³ Para un ejemplo detallado de este asunto véase el capítulo "El número de hombres" en el libro de Claude Morin, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, p. 39-83.

población sobreviviente debió solventar las crecientes demandas laborales derivadas del proyecto misional.

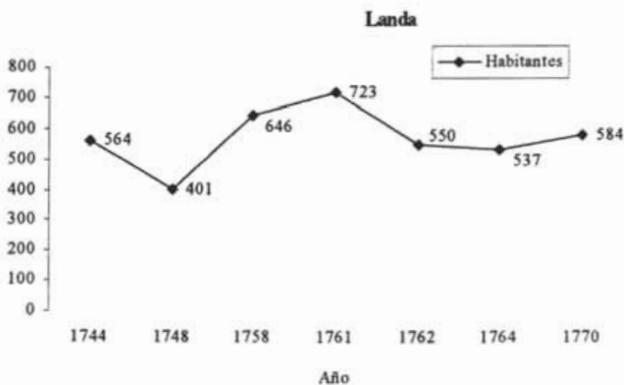
Como puede observarse los años iniciales fueron los de mayores dificultades: se presentaron problemas de abasto y enfermedades que llevaron a que el periodo 1746-1748 fuera especialmente crítico. Al superarse la emergencia alimentaria la población indígena logró cierta recuperación, pero no pudo compensarse la catástrofe inicial. Años más tarde, cuando la estabilidad parecía haberse alcanzado, volvieron a presentarse factores causales de despoblación como las fugas del ámbito misional y una epidemia de viruela. Un nuevo episodio de caída poblacional se presentó entre 1762 y 1764. No obstante, en las misiones también se presentaron elementos positivos para el crecimiento demográfico: la incorporación de neófitos, el aumento de las cosechas y de los animales domésticos. En estos años no parece haber ocurrido una coincidencia entre crisis demográfica y crisis agrícolas, lo cual debió atenuar la despoblación. El balance final es complejo y desigual: casi todas decrecen en población, pero hay casos de estabilidad e incluso de crecimiento. Es muy posible que la explicación se encuentre en la combinación en distinta proporción de los factores favorables y desfavorables en cada misión.



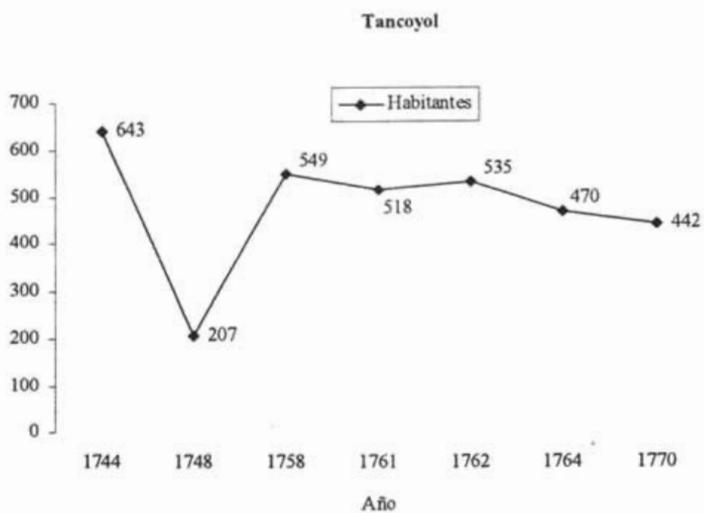
Gráfica 1. Población de Jalpan durante el periodo fernandino.



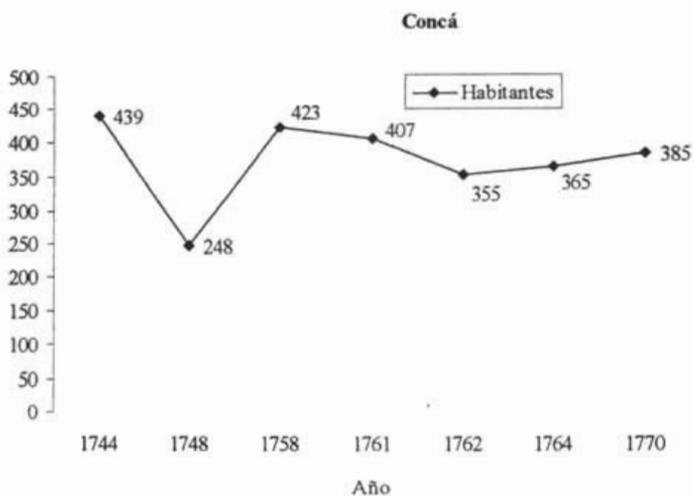
Gráfica 2. Población de Tilaco durante el período fernandino .



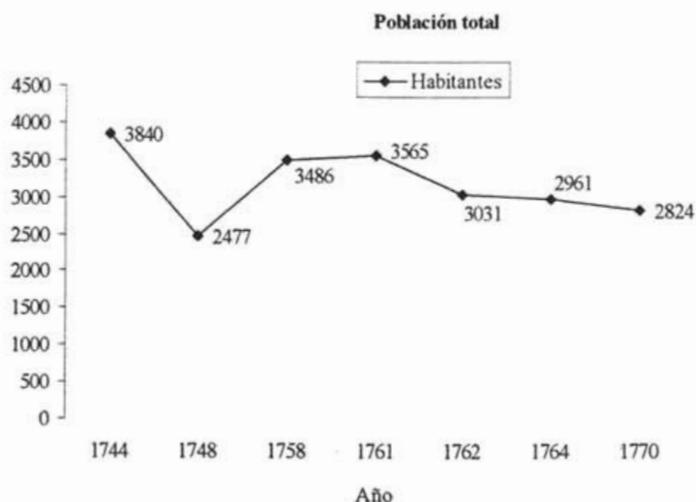
Gráfica 3. Población de Landa durante el período fernandino .



Gráfica 4. Población de Tancoyol durante el período fernandino .



Gráfica 5. Población de Concá durante el período fernandino .



Gráfica 6. Población total de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda .

La vida en policía

En Nueva España uno de los asuntos atendidos desde épocas tempranas por los miembros del clero regular y las autoridades centrales para conseguir la vida política de los indígenas fue su organización espacial en poblados concentrados donde pudieran ser mejor administrados en lo civil y lo religioso.²⁴ Dicho proyecto fue retomado en las sucesivas oleadas de avance misional en las áreas en proceso de colonización. Los fernandinos se propusieron establecer a los pames en forma ordenada en torno al sitio elegido para emplazar los conventos en cada una de sus cinco misiones de la Sierra Gorda.

²⁴ Ese fue el objetivo del proceso de congregación de indígenas impulsado en la zona ya colonizada de la Nueva España principalmente entre 1550-1564 y 1595-1605. Véase Peter Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570". México, *Historia mexicana*, núm. 103, p. 347-395.

Al principio se permitió a los pames conservar sus jacalillos en los cerros, donde estaban a distancia unos de otros. Pero, al mismo tiempo se les instó a construir sus casas en las inmediaciones del lugar donde se emplazarían las iglesias, según “el cristiano arreglo para lograr la extirpación de sus simples y sencillos modelos”.²⁵ En Landa se levantaron con asombrosa rapidez los jacales y una iglesia provisional mientras se podía erigir otra más digna. En Concá lo hicieron en menos de veinte días.²⁶ El mismo año de 1744 se aseguraba que los indios de Jalpan habían hecho sus casitas aseadas. La capacidad y celeridad de los pames provocaron entusiasmos que la realidad posterior se encargaría de menguar.

Los primeros años los indios iban y venían de su misión a los montes e incluso pasaban en éstos parte importante de la semana. Pero cuando en las misiones se logró producir el alimento necesario para sostener a sus habitantes, los religiosos intentaron persuadir a los pames de abandonar definitivamente sus viejas moradas. Llegaron a usar medidas drásticas para desarraigarlos de los cerros, ordenando a los soldados quemar las casas que encontraran allí.²⁷ Recordemos que hacia finales de la década de 1750 llegó a afirmarse que todos los indios vivían “bajo de campana”.²⁸ Esto no era totalmente cierto, porque algunos huían de las misiones y otros recién llegaban a ellas. De cualquier manera, los poblados misionales llegaron a afianzarse y en la medida que persistió la autosuficiencia en el abasto un número considerable de pames se estableció allí. A pesar de todo, una parte del grupo siguió reacia a arraigarse de manera permanente en ellos. Hasta los últimos años de

²⁵ “Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando”, 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-2, 2ª. Serie, f. 90.

²⁶ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 117.

²⁷ Véase el episodio del hallazgo del adoratorio de Cachum narrado en el capítulo 4.

²⁸ Palou, *op. cit.*, p. 44.

²⁸ Palou, *op. cit.*, p. 44.

funcionamiento de las misiones se siguió insistiendo en la necesidad de que los indios edificaran su casa a la brevedad, en el solar asignado con ese fin, para que no vivieran en “soledades importunas”.²⁹

Otro aspecto, ligado a las exigencias de la vida en policía, que desde el principio ocupó la atención de los fernandinos fue la forma de vestir de sus feligreses. Los contactos irregulares de los pames con colonizadores y evangelizadores habían provocado cambios en este rubro, debido a que el ofrecimiento de ropa fue utilizado reiteradamente como mecanismo para reducir a los indios insumisos y ganarse la lealtad de los líderes. Cuando se realizaron las diligencias para el establecimiento de las misiones fernandinas en la Sierra Gorda se mencionó como una muestra de la civilidad de este grupo étnico el hecho de que estaban vestidos con algodón.³⁰ Aun así, el capitán de los indios de Tilaco expresó sus esperanzas de que los fernandinos vestirían a los desnudos.³¹ Probablemente la primera mención tenga más bien la intención de reforzar ante las autoridades las perspectivas de éxito si se emprendía la labor misional con ellos. José de Escandón y fray José Ortés de Velasco coincidían en que los indios empadronados en las misiones fernandinas eran muy afectos a la ropa y las mercerías, “sin lo que no hubiera sido tan fácil la congregación.”³² Quizá se interesaban por hacerse de prendas de vestir tanto por protegerse de las

²⁹ “Gestiones referentes a las tierras repartidas a los indios de Conca” 1770-1785, en AGN, *Tierras*, vol. 942, f. 9.

³⁰ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Californias*, vol. 60, f. 62.

³¹ *Ibid.*, f. 60.

³² “Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando”, 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-3, 2ª. serie, f. 60 v.

inclemencias del tiempo como por hacer evidente su *status* de indios de misión y adquirir una serie de prerrogativas.

En adelante, se harán muchas alusiones a los esfuerzos de los fernandinos por contar con los recursos necesarios para vestir “decentemente” a todos los pames bajo su jurisdicción. Se menciona en diversas ocasiones que los misioneros les proporcionaban de sus propios recursos ropa como una estrategia para atraerlos y asentarlos de fijo en los poblados. Fray Junípero puso especial empeño en la dotación de vestido a los indios para “que hicieran pie” en la misión.³³ Durante su estancia en Sierra Gorda se gestionaron envíos de frazadas, sayal y ropa desde México a través del Colegio de San Fernando. Es interesante comentar que parte de las prendas recibidas se usaba para premiar a quienes se habían distinguido en el cumplimiento de sus deberes, con lo cual se buscaba instar a otros a seguir su ejemplo.

En 1758 el Colegio seguía enviando ropa destinada a los niños y adultos asentados en las misiones dos veces por año. Se menciona una amplia gama de prendas de materiales y formas españoles,³⁴ ya de uso común entre los indios. Además, los religiosos debían preocuparse de contar con abundantes “chucherías”, pues la entrega de regalos a los indios montaraces todavía continuaba.³⁵ En sus contactos con éstos los fernandinos se habían visto forzados a hacer acomodos y concesiones. Eventualmente a insistencia de los indios les recibían un obsequio, pero debían compensarlos dándoles más de lo recibido “porque

³³ Palou, *op. cit.*, p. 47.

³⁴ Frazadas, calzones, naguas, sombreros y lana para sus cotones. “Informe sobre las misiones de Concá, Tancoyol, Landa, Tilaco y Concá”, 1758. Archivo General Franciscano, Roma. caja 203, *Colección Civezza*, en Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, p. 187-201.

³⁵ “Carta del guardián y discretos del Colegio de San Fernando al Deán y cabildo de la Catedral de México”, 1760, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-2, 2ª. serie, f. 85 v.

bien sabemos los misioneros que si el indio regala no es por agradecer beneficio, sino porque le den duplicado.³⁶

Cuando en 1759 empezó a discutirse la posibilidad del cobro de diezmo en las misiones, los fernandinos, tan orgullosos de sus logros en las comunicaciones dirigidas a sus compañeros de la orden, se mostraron menos optimistas. Describieron el estado de los indios como miserable, para ilustrarlo decían que éstos debían cubrirse con un taparrabo. Parece una imagen engañosa, lo más posible es que los pames asentados de tiempo atrás en las misiones contaran con suficiente ropa a la usanza española, aunque ciertamente había indios recién llegados a quienes se debía dotar de nuevos atavíos y habituar a su utilización. Nuevamente podemos detectar la voluntad de los religiosos de exhibir hacia el exterior una imagen de precariedad en la situación de sus misiones que podría ser vista como un alegato para justificar la continuación del régimen misional.

Por lo demás, la ropa se gastaba y debía ser renovada, seguramente la de los niños con mayor frecuencia, en la medida que crecían. Según los frailes todos los años debían vestir a los niños asistentes a la doctrina por no verlos desnudos en su presencia, a pesar del abundante gasto realizado con recursos de las limosnas.³⁷ Existen otros testimonios del reparto anual de ropa a los niños de las misiones,³⁸ quizá también a manera de compensación por su mejor desempeño en las sesiones de doctrina espiritual.

En 1762 algunos de los propios indios de las misiones daban cuenta de los cambios operados en el ámbito del vestido: “acostumbran vestirse hombres y mujeres del mismo

³⁶ *Ibid.*, f 104 v.

³⁷ *Ibid.*, f. 86.

³⁸ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 389 v.

modo que los indios más cultivados”.³⁹ Ese mismo año los religiosos hablaban de los adelantos logrados en las misiones serragordanas “como se deja ver en el porte de sus personas pues la mayor parte de ellos andan vestidos decentemente”.⁴⁰ Para entonces hay señalamientos de que los pames debían complementar su sustento y vestido comprándolo a los religiosos a cambio del chile y gallinas propios,⁴¹ lo cual nos habla del interés manifestado por los indios por hacerse de prendas de vestir, ya que debían realizar más trabajo para hacerse de éstos. Aun así, los misioneros debían dar ejemplo de caridad, proporcionaban vestido a los enfermos y a los más necesitados, como huérfanos, viudas y viejos.

Además de la ropa, en la zona noreste de la Sierra Gorda paulatinamente habían ido penetrando diversos productos procedentes del mundo español. Algunos objetos habían llegado a manos de los pames por medio del contacto irregular con colonos y religiosos. Tales implementos habían sido utilizados esporádicamente, pero a partir de su uso poco a poco se fueron creando nuevas necesidades de consumo, esto pudo llevarlos a mostrarse más dispuestos a asentarse en los enclaves fernandinos.

A partir de su establecimiento en las misiones, los pames tuvieron acceso a productos diversos, atractivos y útiles. Como contaban con la posibilidad de procurárselos constantemente, empezaron a depender de ellos para resolver lo cotidiano. A las misiones llegaban alimentos como chocolate, azúcar y condimentos; implementos domésticos, entre ellos enseres de cocina, manteles, paños, cubiertos, papel, cera y cobre, lo mismo que

³⁹ “Carta de Rafael Mariano de Lima por Agustín Pérez y Lorenzo de la Cruz”, 1762. en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-2, 2ª. serie, f. 131.

⁴⁰ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 357.

⁴¹ “Carta de Rafael Mariano de Lima por Agustín Pérez y Lorenzo de la Cruz”, 1762. en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-2, 2ª. serie, f. 131

accesorios para los caballos.⁴² Igualmente los indios incorporaron a sus casas mobiliario ligado a la realización de actividades domésticas, como mesas y bancas. Es interesante constatar que las misiones estaban vinculadas con la economía de otros lugares del virreinato e incluso de territorios más lejanos: llegaba leche de Michoacán, sal de Colima, cacao de Caracas. Muchas veces la intención de los misioneros al poner a disposición de los indios productos diversos era promover cambios culturales. Por ejemplo les proporcionaban medicamentos⁴³ para convencerlos de utilizar esta forma de medicina para la atención de sus dolencias, en vez de sus prácticas curatorias tradicionales.

Muy posiblemente los pames fueron acostumbrándose a utilizar los nuevos bienes debido a que en las propias misiones y cerca de éstas tenían acceso a ellos.⁴⁴ Incluso podían conseguir productos indeseables según el criterio de los misioneros. Hay menciones de que en el ámbito de las misiones se consumían bebidas alcohólicas, éstas también habían cambiado, en general eran destiladas, a la manera española, en vez de fermentadas, según el uso indígena.

La división del trabajo y el aprendizaje de nuevas actividades

Hasta bien avanzado el siglo XVIII los hombres pames habían estado encargados de las labores agrícolas, si bien, ésta era sólo una de sus responsabilidades. Otras de sus tareas principales eran la cacería y la defensa bélica del grupo. Como en el transcurso de los siglos

⁴² "Libro de cuentas de Conca" AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, vol. 24.

⁴³ Se mencionan ungüentos, aceites y ventosas. "La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda", 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, s.f.

⁴⁴ Se sabe que en la tienda de Saldívar había velas, ropa, tela de varios tipos, listones, tabaco huasteco, jabón, jicaras, añil, alumbre y sal. Otra fuente confirma que los indios compraban sal, ropa y trastes.

de contacto con el mundo español habían tenido acceso al ganado —propiedad de los colonos o cimarrón—, puede pensarse que los hábitos de caza en alguna medida pudieron ceder ante la mayor facilidad de capturar estos animales. Tradicionalmente a las mujeres se reservaban algunos trabajos agrícolas como depositar la semilla en los surcos, por la creencia de una relación entre la mujer y la fecundidad;⁴⁵ sin embargo, su actividad principal había sido la recolección. Las ocupaciones estaban divididas muy claramente entre los sexos y les resultaba ridícula la trasgresión de ese orden.⁴⁶

Como consecuencia del establecimiento de las misiones fernandinas los hombres debieron abandonar algunas de sus actividades anteriores, donde se fraguaba antiguamente el prestigio de los varones, para dedicar todas sus energías a los cultivos y a labores derivadas de la vida en la misión. Al principio el proceso fue paulatino, pero pronto se evidenció su contundencia. Las mujeres debieron involucrarse más en la realización de labores agrícolas sencillas, con ayuda de los niños. Además “para apartarlas del ocio” se ocuparon de las tareas que los religiosos consideraban adecuadas a su sexo: hilar, tejer, hacer medias y calcetas, coser, etc.⁴⁷ Hacia 1758 todas ellas hacían prendas de vestir para su familia, si bien también sabemos de la entrada de ropa realizada en el exterior. Igualmente hacían petates, escobetas para peinarse, redes y petaquillas de ixtle, así como ollas de barro. Los hombres hacían mecates que vendían, junto con los objetos elaborados por sus esposas e hijas. El trabajo con ixtle fue una de las pocas actividades tradicionales de los pames que fueron permitidas e incluso impulsadas por sus ministros.⁴⁸

⁴⁵ Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre*, p. 252.

⁴⁶ Soustelle, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁷ Palou, *op. cit.*, p. 48-49.

⁴⁷ Palou, *op. cit.*, p. 48-49.

⁴⁸ Cabe señalar que los objetos de ixtle siguen siendo una de las artesanías características de la etnia pame. Véase las monografías del INI sobre los pames de Querétaro y San Luis Potosí.

Desde antes de la llegada de los fernandinos los pames habían construido algunas edificaciones con fines religiosos realizadas en adobe,⁴⁹ además de sus propias casas. No obstante, hasta entonces no se había llevado a cabo una modificación mayor en sus manufacturas habituales. Seguramente, había continuado utilizando materiales líticos para sus flechas, así como productos animales y vegetales con fines diversos.⁵⁰

Parte importante del programa misional impulsado por los fernandinos consistía en instruir a los indios en diversas industrias con la doble finalidad de capacitarlos para cubrir las demandas laborales inherentes a su nueva vida y de obtener recursos económicos para descargo de los bolsillos de los benefactores y de los propios religiosos. En los primeros años los esfuerzos se concentraron en reforzar la dedicación de los pames a la agricultura y lograr que dejaran atrás las prácticas y habilidades asociadas a sus actividades alternas de recolección y cacería. Para sustentar su abasto los pames debieron habituarse al trabajo en tierras llanas, al uso del arado y el abono animal, entre otras novedades. Además, aprendieron a procesar algunos productos agrícolas para su comercialización, tal fue el caso de la fabricación de piloncillo en la misión de Conca.⁵¹ Algunos de ellos, sobre todo los indios principales, estuvieron involucrados en transacciones comerciales en los mercados regionales: Zimapán, Escanela, la Huasteca, donde se vendía parte considerable

⁴⁹ "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 94.

⁵⁰ Sahagún señala que los chichimecas eran buenos en el trabajo de piedras, tanto para la fabricación de puntas de flechas como de adornos, también menciona que sabían trabajar las plumas, Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 600.

⁵¹ "Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando", 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-2, 2ª. serie, f. 68 v.

de la producción de maíz y ganado de las misiones con el fin de obtener recursos monetarios, necesarios para sufragar diversas compras y empresas colectivas.

Una vez resuelto el sustento se abrió la posibilidad de ampliar el espectro de oficios en los cuales se capacitarían los pames. A inicios de la década de los cincuenta se inició la edificación del conjunto conventual de Conca y poco después los de Jalpan y Tilaco; luego se emprendería la obra en Tancoyol y Landa. Los pames fungieron primero como peones de los albañiles, después adquirieron mayor destreza y se les asignaron mayores responsabilidades en diversos oficios vinculados a la construcción y decoración de las iglesias. Además, con su trabajo en las misiones se realizaron varias obras hidráulicas como cañerías, jagüeyes, presas y socavones.

Los pames tuvieron acceso a instrumentos valiosos de los españoles, como las herramientas de metal, y pudieron aprender de ellos algunas prácticas que les permitieron convertirse en trabajadores calificados, de acuerdo a las exigencias imperantes. A su vez los indios se acostumbraron a valorar los bienes occidentales y se afanaron por obtenerlos. Según sabemos para 1762 había ya entre los pames de las misiones buenos oficiales canteros, albañiles, carpinteros, escultores, doradores, barberos, entre otros. Se habían capacitado a través de su envío a México o por medio de los maestros que los religiosos habían llevado a la Sierra Gorda.⁵² Tras su instrucción, algunos indios de las misiones fungieron como maestros de sus compañeros, convirtiéndose ellos mismos en transmisores de nuevas habilidades utilitarias y artísticas. Tenemos, igualmente, datos de la presencia de

⁵² "Visita de don Vicente Posada a las misiones de Sierra Gorda en el año de 1762", en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 415.

instrumentos musicales en las misiones.⁵³ De seguro había indios que sabían tocarlos, probablemente los indios auxiliares de los misioneros en las funciones religiosas.

En alguna medida puede considerarse que los efectos de la vida en las misiones fueron favorables para los pames en el aspecto laboral: adquirieron nuevos conocimientos útiles, aprendieron a usar instrumental complejo y tuvieron acceso a satisfactores muy diversos que no podían obtener en su medio. Sin embargo, no deben dejar de señalarse los efectos contraproducentes que esto traía aparejado. En primer lugar la pesada carga que cayó sobre el grupo, pues debían producir alimentos suficientes para el consumo y para costear la construcción y decoración de las iglesias, además de contribuir con trabajo a la edificación de éstas y a otras obras públicas.

Las actividades recientemente aprendidas provocaban efectos perturbadores. Se violentaban los principios de transmisión de conocimientos y destrezas que habían prevalecido antes. En su realización los ancianos ya no eran los miembros más experimentados de la sociedad, con lo cual se tambaleaba su antiguo prestigio como instructores del grupo, si bien es muy posible que en el ámbito doméstico continuaran ejerciendo su influencia. Quienes estarían en condiciones de escalar a posiciones de mayor prominencia en la sociedad misional serían los indios más hábiles en el ejercicio de la agricultura y los diversos oficios, cercanos a los religiosos y a los operarios que los capacitaron y, por supuesto, quienes desempeñaran cargos en el gobierno de las misiones.

⁵³ Tenemos mención de órganos, violines y arpas.

Los nuevos dirigentes y su papel en la vida de las misiones.

Hasta bien entrado el siglo XVIII la autoridad de los jefes pames había estado basada en cualidades guerreras y mágico-religiosas. Como el grupo dependía de los elementos naturales y no había perdido totalmente su carácter belicoso se esperaba de ellos que propiciaran esos dos rubros.⁵⁴ Recordemos que para la pertenencia a las esferas del poder tenía gran importancia el parentesco, por este factor podía determinarse, entre otras cosas, a quién se obedecía y se mandaba.⁵⁵ Habitualmente los miembros más viejos habían ejercido la autoridad en los grupos familiares y su opinión era clave para tomar decisiones importantes como matrimonios, entierros, trabajo, venta de bienes, entre otros asuntos.

A la llegada de los fernandinos, en las rancherías de la región serragordana se conservaban vigentes algunos de los rasgos de una estructura política donde aún tenía importancia considerable la guerra. Muestra de ello es el empleo de ciertos nombres para definir los cargos de gobierno: en Tilaco se habla de un capitán,⁵⁶ Pancho Francisco, a quien “los demás lo obedecían como a tal”.⁵⁷ Durante el proceso de decisión sobre cuál orden religiosa se haría cargo de la parte noreste de la Sierra Gorda, él fue uno de los

⁵⁴ Teresa Cañedo-Argüelles, “Las reducciones en el Alto Paraná”, en Manuel Gutiérrez Estévez, *et. al.*, *De palabra y obra en el nuevo mundo*, p. 211.

⁵⁵ John Beattie, *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*, p. 55.

⁵⁶ El cargo de “capitán” podía tener implicaciones diversas. En el contexto de la guerra chichimeca se llamó así a los hombres a quienes la Corona otorgó un activo papel tanto en el enfrentamiento con los indios alzados, como en la búsqueda de la paz. Estos personajes encabezaban grupos de hombres armados, quizá en ese último sentido pueda ubicarse su uso entre los indios serranos. El término “capitán protector” se empleaba para designar a personajes relevantes del mundo hispánico que tenían la responsabilidad de mantener la paz y defender a los indios de misión, de una en particular o de una región en su conjunto. Vale la pena apuntar que el asunto no ha sido abordado con la profundidad que amerita por la historiografía del periodo colonial.

⁵⁷ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Californias*, vol. 60. f. 59.

promotores del establecimiento de los fernandinos.⁵⁸ Al parecer la concertación entre los nuevos misioneros y las antiguos líderes indígenas era posible.

Sin embargo, la antigua organización coexistía con la estructura española de los oficiales de república que se había puesto en marcha de tiempo atrás. Cuando se levantaron los padrones de los indios que se habrían de asentar en cada una de las misiones fernandinas, en tres de ellas, Jalpan, Tilaco y Concá, se mencionaba quien había ejercido el cargo de gobernador hasta ese momento. En los dos primeros casos, por la presencia más constante de los agustinos me parece lógica la existencia de esta figura política, pero me parece sorprendente en el caso de Concá porque este lugar no parecía haber contado con las condiciones propicias para el funcionamiento regular de un gobierno indígena. En Tancoyol y Landa no se incluyó esta información, muy probablemente porque no hubo tal cargo anteriormente.

Los fernandinos buscaron consolidar el modelo de la república de indios en las cinco misiones. En todas se hicieron elecciones con el argumento de haberse cumplido el año de ejercicio de los oficiales en funciones, lo cual debió ser válido en el caso de Jalpan, pero resulta poco creíble en las demás, poco antes rancherías sin una estructura política bien consolidada. En términos generales en las misiones solía respetarse la anterior organización indígena, nombrando a los indios más prestigiados para el nuevo gobierno con aprobación de las autoridades religiosas y seculares de la zona.⁵⁹ Tenemos la certeza de que en las misiones del noreste de la Sierra Gorda varios de los individuos designados eran reconocidos por los demás indios y por los fernandinos como personajes influyentes en la

⁵⁸ "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda", 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol 249, fs. 59 v-60.

⁵⁹ Bolton, *op. cit.*, p. 51-52.

esfera política. Ese fue claramente el caso del gobernador de Jalpan, don Baltasar Coronel, y del de Tilaco, don Francisco de Escandón.⁶⁰ Los gobernadores de Tancoyol, don Alonso Tomás, de Landa, Domingo Nicolás, y de Concá, Mateo Alonso, se ubican entre los pames citados al principio del padrón en sus respectivas misiones. Esto hace pensar en que los fernandinos tenían información clara para identificar a los miembros de las elites indígenas. Sin embargo, en adelante pudieron manejar el asunto con mayor laxitud en el afán de conformar un conjunto de funcionarios a la medida de sus necesidades.

La elección de los oficiales indígenas de las misiones fernandinas en la Sierra Gorda fue aprobada por destacados personajes civiles y religiosos: José de Escandón, Matias de Saldívar y fray Pedro Pérez de Mezquia. Para formalizar los nombramientos se llevó a cabo una ceremonia en la cual se explicó a los elegidos las obligaciones derivadas de su oficio y se les instó al cumplimiento de éstas. Ante ellos se ponderaron por vez primera las ventajas materiales y espirituales de vivir en congregación.⁶¹ Todo ello resultaba necesario, pues las autoridades recién nombradas debían cumplir con funciones novedosas de control de una población abundante e inestable que debía ser arraigada a las misiones para el buen éxito del proyecto de los fernandinos. Cada gobernador recibió las tierras a nombre de la comunidad y para demostrar la toma de posesión efectuó un ritual consistente en arrancar hierbas y aventar piedras. La misión reforzaba el sentido de pertenencia a la colectividad porque las tierras se poseerían y trabajarían en común “como se practicó al principio de la

⁶⁰ Este fue el nuevo nombre que los fernandinos dieron al capitán Pancho Francisco en vez de su “extraordinario nombre”.

⁶¹ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 112 v.

iglesia”.⁶² Con objeto de dar a los nuevos jefes un distintivo para hacer evidente su cargo se les otorgaron varas de justicia. Asimismo, los indios de cada misión debieron asistir al acto para dar fe de su conformidad y futura obediencia a las autoridades electas.

Jalpan, como cabecera, contó con oficiales de república de mayor jerarquía: se nombraron alcalde de primer voto, alcalde de segundo voto, alguacil mayor, alguacil, regidor y secretario.⁶³ En las otras misiones en vez de un segundo alguacil se designaron dos topiles (Tancoyol), un topil y un secretario (Landa), o un topil (Tilaco y Concá). En el nombramiento de los diversos oficiales de república se buscó que quedaran representadas varias de las rancherías reunidas en cada misión. Esto se haría con el objetivo de conseguir una mayor representatividad de los funcionarios y de colocar en una categoría más elevada a los individuos destacados de varias comunidades. Sin embargo, algunas de ellas quedaron sin representante, lo cual pudo haber generado reticencia a la aceptación de las nuevas autoridades, consideradas ajenas a sus intereses particulares.

Los fernandinos buscaron impulsar un intenso programa de aculturación dirigido a la población pame de sus misiones serranas. Para ponerlo en marcha necesitaban de la intermediación de individuos extraídos de la misma comunidad indígena, cuyo *status* en ella les permitiera ser el vehículo de la interpretación de los elementos ajenos que se juzgara conveniente introducir sin acarrear resistencias insuperables.⁶⁴ Para los indios una autoridad india resignificada era más digerible y más real que la del misionero y era indispensable para una vida comunitaria viable.⁶⁵ En las misiones la autoridad superior la

⁶² Palou, *op. cit.*, p. 41

⁶³ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en *Provincias Internas*, vol. 249, f 101 v.

⁶⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, p. 178.

⁶⁵ David Sweet, “The Ibero-American Frontier Mission in Native American History”, en Eric Langer y Robert Jackson (editores), *The New Latin American Mission History*, p. 37.

ejercían indudablemente los religiosos. Sin embargo, los funcionarios indígenas ocupaban un nivel intermedio: resultaban engranajes indispensables entre los frailes y el conjunto de los indios, fungiendo como promotores del cambio cultural.

Los funcionarios indígenas eran la prolongación local del sistema colonial: debían cuidar el orden, la asistencia a la doctrina, la organización del trabajo y eran los representantes de la comunidad ante el exterior, pero tenían que convivir con el resto del grupo y no podían desafiar impunemente su opinión.⁶⁶ Debían tener en cuenta los intereses de los misioneros, de la colectividad y los suyos propios. Concertarlos no era una tarea fácil, por ello no siempre fueron bien vistos por los otros indios. Estaban conscientes de que gozaban de una influencia sólo accesible antes a través de la ancianidad, por ello sabían de la necesidad de contar con capacidades y habilidades que les ayudaran a desempeñar sus funciones, base de su posición relevante en la comunidad.

La historia de Baltasar Coronel sirve para ilustrar los reajustes impulsados por los misioneros en la configuración de un nuevo tipo de autoridades indígenas. Este personaje era descendiente de un indio mexicano y de una india pame, hablaba “todos los idiomas de aquellas naciones”, además de castellano. Su origen dual y sus aptitudes lingüísticas le confirieron un papel crucial: fungió como intérprete en las diligencias iniciales de establecimiento de las cinco misiones y se convirtió en un auxiliar de enorme utilidad para los misioneros. La alianza con él fue benéfica para ambas partes. Como recompensa “en atención a sus esfuerzos en el trabajo de reducción” se le dio el título de cacique para él y sus descendientes, a lo cual se añadió la dotación de las tierras necesarias para su

⁶⁶ Felipe Castro, *op. cit.* p. 80.

manutención. Los fernandinos hicieron explícitas las esperanzas de que su ejemplo emulara a muchos para la lealtad.⁶⁷ En general el mecanismo de las concesiones a los nuevos dirigentes servía para premiar la realización de tareas útiles al programa misional; era común el otorgamiento de ropa y alimentos en mayor abundancia y calidad. Tales bienes, al mismo tiempo, les permitían diferenciar a los jefes del común de los indios y marcar con toda claridad las diferencias sociales al interior de la misión. Se reforzaba la importancia del rol de los miembros del gobierno indígena. En cambio, se desplazó a otros de la posibilidad de seguir ejerciendo su anterior ascendiente. Los misioneros escogieron a individuos más adaptables y menos leales a los cánones indígenas. Algunos que fueron incapaces de reconciliar lo viejo y lo nuevo fueron sustituidos por otros más dispuestos a hacerlo.⁶⁸

Se exigía a quienes ocupaban cargos de gobierno su colaboración para el control de una población indígena numerosa e irregular, pero muchos de los oficiales de república no sabían ni firmar su nombre ¿Cómo tendrían entonces posibilidad de revisar el padrón, saber quién se ausentaba, emitir las comunicaciones necesarias para lograr el regreso de los fugitivos? De todo lo anterior se deduce que el margen de dependencia de las autoridades indígenas respecto a los misioneros era muy dilatado.

Para 1754, en ocasión de un conflicto por la fundación de un poblado de colonos en el valle de Tancama, los oficiales de república de Jalpan fueron citados como representantes de la comunidad. Por las declaraciones de los oficiales indígenas involucrados puede afirmarse que estaban conscientes de sus deberes: “tenemos la obligación de atender el bien

⁶⁷ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN. *Provincias Internas*, vol. 249, f. 121.

⁶⁸ Deeds, *op. cit.*, p. 83.

de esta República”. No obstante, agregaban: “no tenemos inteligencia para defender nuestros derechos y justicia”, por tal motivo ratificaban el poder a los fernandinos para ampararlos. En efecto los intereses colectivos prevalecieron y el poblado en cuestión se mudó al valle de Saucillo. Sin embargo, también queda claro como a diez años de la fundación de las misiones, la tutela seguía siendo tan cercana que imposibilitaba la actuación de las autoridades indígenas sin el apoyo irrestricto de los religiosos.

Cuando en el transcurso de la década de 1750 la producción de alimentos en las misiones fernandinas aumentó de manera significativa y se obtuvieron excedentes para venderse, en general eran los principales quienes vendían y compraban a nombre de los otros indios. La realización de esta actividad confería algunos espacios de poder y libertad que los miembros de las elites indígenas aprovechaban en su beneficio. Por la misma época se habían intensificado las exigencias respecto a la disciplina. Por todo ello resultaba necesario poner énfasis en la instrucción política de los pames, inculcándoles la obediencia a “sus superiores”; tanto a los funcionarios indígenas como a los frailes.⁶⁹ Es importante subrayar que gran parte de las tareas de control sobre los indios eran ejercidas por los oficiales indígenas, más que por los misioneros.

En términos generales los dirigentes indígenas en su papel de intermediarios y auxiliares coadyuvaron de manera importante al mantenimiento de la estabilidad en las misiones. Sin embargo, ellos mismos encabezaron episodios de rebeldía frente a los misioneros. En el transcurso de 1761-1762, como veremos en el siguiente capítulo, ocurrió un interesante caso de claro enfrentamiento entre diferentes grupos de la dirigencia indígena de las

⁶⁹ “Informe sobre las misiones de Conca, Tancoyol, Landa, Tilaco y Conca”, 1758. Archivo General Franciscano, Roma, caja 203, *Colección Civezza*, en Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, p. 187-201.

transcurso de 1761-1762, como veremos en el siguiente capítulo, ocurrió un interesante caso de claro enfrentamiento entre diferentes grupos de la dirigencia indígena de las misiones, leales o antagónicos a los misioneros. A juicio de los fernandinos las funciones de gobierno debían ser ejercidos por los individuos “de mejores costumbres y más acertadas conductas”⁷⁰ para mover al seguimiento de su ejemplo. Sin embargo, no siempre pudieron asegurarse de que así fuera. Además, algunos indios que adquirieron prestigio por haber sido oficiales de república buscaron seguir ejerciendo esa influencia sin el aval de los misioneros.

Llegado el momento de la secularización, en 1770, las autoridades indígenas de las misiones tuvieron ocasión de demostrar la importancia de su rol. Los oficiales de república de las misiones y pueblos de los alrededores fueron citados para corroborar su conformidad con los límites de tierras determinados para cada misión. Después se procedió a dar directamente a cada gobernador posesión de las tierras en nombre de todos los habitantes de su pueblo. También se encargó a las autoridades indígenas repartir semanalmente las raciones alimenticias a cada familia y la administración de algunos animales y herramientas de propiedad colectiva. Tras la experiencia misional, las nuevas estructuras comunales y de identidad de los pames quedaron fortalecidas, lo cual acaso les ofrecería mejores oportunidades de supervivencia colectiva a futuro.

⁷⁰ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN. *Provincias Internas*, vol. 249, f. 124 v.

”Se hacen el juicio que por mayores que fueran los gravámenes y contribuciones a que se sujetaren, sería incomparablemente más suave este vasallaje que el que tienen con los padres.”¹

La colonización civil: sus coincidencias y discrepancias con el proyecto misional

En el transcurso del siglo XVIII las autoridades virreinales se mostraron decididamente empeñadas en impulsar la actividad colonizadora en el conjunto del territorio virreinal. Buscaron ensanchar las fronteras y ocupar los huecos que habían ido quedando pendientes en los dos siglos anteriores. En el caso de la Sierra Gorda les interesaba lograr el desarrollo de una zona hasta entonces poco transitada y escasamente rentable. La seguridad allí permitiría ahorrar tiempo en el camino hacia partes más remotas del noreste, así como una mejor integración de esta área en su conjunto y respecto del centro del territorio. Asimismo, se abrirían mayores posibilidades para el impulso de actividades productivas en ella.

José de Escandón, artífice de este avance, mostró sus intenciones de promover simultáneamente las actividades evangelizadoras y de colonización civil en la región serrana. Para reducir a la población indígena se necesitaba de la organización proporcionada por los misioneros y de la protección aportada por los colonos. Durante las diligencias para el establecimiento de las misiones fernandinas se publicó un bando en

¹ “Carta de Rafael Mariano de Lima por Agustín Pérez y Lorenzo de la Cruz”, 1762, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, tomo 8-2, 2ª. serie, f. 131.

Querétaro y villas fronterizas a la Sierra Gorda invitando a pobladores civiles a instalarse en la zona, prometiéndoles privilegios militares y el otorgamiento de las tierras y aguas necesarias.² Los fernandinos, en principio no pusieron reparos a su presencia. Ellos mismos, como los miembros de otros Colegios de Propaganda Fide, coincidían en la necesidad del establecimiento de hombres de armas como una condición necesaria para el buen éxito de su labor.³

En Jalpan quedaron integrados “crecido número de soldados y gente de razón que asimismo se han avecindado en su recinto”, quienes, se apuntaba, “para su manutención, siembra y cría de ganados necesitan tener competentes tierras”.⁴ En las otras misiones también se mencionaba la asignación de propiedades a los soldados encargados de la custodia. Como ellos se establecían con su familia se incrementó el número de pobladores civiles en el área serrana. Otra prueba importante de la confianza en la posibilidad de acuerdo entre el proyecto civil y el misional la encontramos en la concesión de ocho caballerías de tierra en Tancama, en las cercanías de Jalpan, para disfrute “en buena conformidad” de los indios y “gente de razón” de esa misión, si bien, se expresó la intención de dividir las en cuanto fuera posible.

Escandón no residía en la Sierra Gorda, más bien se había ligado a ella varios años antes a partir de sus funciones militares. No obstante, de tiempo atrás allí había un número considerable de colonos, con quienes debieron vincularse tanto él como los fernandinos para llevar adelante sus planes. Los inmigrantes asentados en el área se habían ido

² “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”. 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f 90 v.

³ Véanse por ejemplo Fray Domingo de Arricivita. *Crónica del Colegio de Querétaro* y Fray Isidro Félix de Espinosa *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide*.

⁴ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”. 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f 94.

habituando a la vida de frontera; muchos de ellos, a causa de la inestabilidad prevaeciente, habían adquirido cierta experiencia militar. Los colonos se habían interesado particularmente en el desarrollo de la ganadería con el fin de abastecer los mercados existentes en zonas aldeañas como Zimapán y Escanela, lo mismo que en la Huasteca.⁵ También se habían dedicado al cultivo de algunos productos con fines comerciales, entre los cuales destacaba la caña de azúcar. Varios habían incursionado en la actividad minera. Probablemente algunos de los más encumbrados hayan sido descendientes de españoles,⁶ pero las propias condiciones de marginalidad de la región habían generado condiciones para la prosperidad de mestizos y mulatos.⁷ Las propiedades territoriales más grandes se ubicaban principalmente en las cercanías de Jalpan y de Conca, aunque en cada misión había algunos propietarios relevantes a nivel local. Al momento de establecerse las misiones fernandinas se acudió a ellos para capitanear las fuerzas encargadas de protegerlas.⁸

Uno de los vecinos más destacados era Gaspar Fernández de la Rama, minero en el Real de San Pedro de Escanela y dueño de un trapiche ubicado a menos de media legua de la misión de Conca.⁹ A él se le asignaron importantes funciones militares y además fue nombrado síndico de las misiones fernandinas, por lo cual estuvo presente cuando se determinaron los límites de tierras de ellas y en su toma de posesión. Don Gaspar no

⁵ Esto se menciona por ejemplo en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f 398-399 v.

⁶ Creo que ese pudo ser el caso de Gaspar Fernández de la Rama.

⁷ En la Sierra Gorda prevaecía un “nivel menor” de consolidación de la colonización, por lo cual encontramos en lugar destacado a familias de origen mestizo como los Saldivar. Véase James Lockhart en el texto “Organización y cambio social en la América colonial española” en Bethell Leslie (edición), *Historia de América Latina*, tomo 4, p. 63-108.

⁸ Gaspar Fernández de la Rama, capitán de caballos corazas, quedó a cargo de un grupo de 42 soldados, Matias de Saldivar recibió el nombramiento de caudillo de las misiones y le asignaron 30 soldados y a Juan de la Cuesta, Comisario de Guerra, otros 6.

⁹ Al momento de la fundación de las misiones tal cercanía era mencionada como una ventaja para la seguridad de esa misión “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol 249., f. 118 v.

expresó contradicción alguna a pesar de que en las propiedades asignadas a Jalpan y Conca quedaron incluidas tierras suyas. A cambio de las propiedades señaladas para las misiones se le ofrecieron otras y él aceptó. Lo mismo ocurrió cuando se le propuso dividir el agua disponible entre la misión de Conca y su hacienda. Otro influyente propietario del área, Matías de Saldívar, se vio afectado por el establecimiento de Jalpan; a pesar de ello, tampoco mostró oposición.¹⁰ Posiblemente una motivación subyacente a la buena disposición de los colonos fuera que inicialmente confiaran en la posibilidad de sacar provecho personal con las misiones, abasteciéndolas de los insumos necesarios para la subsistencia de su población. Asimismo, contar con mayor seguridad en los caminos, estando los indios reducidos, era favorable para sus negocios. Para 1745 la convivencia seguía siendo buena. Un número considerable de vecinos “de razón” continuaba viviendo en las misiones y daban testimonios positivos sobre la labor de los fernandinos.¹¹ De seguro tenían expectativas de gozar de la mano de obra constante de los pames ya asentados en los poblados misionales.

Sin embargo, la armonía fue efímera. Hacia 1746, un año especialmente duro para las misiones del noreste de la Sierra Gorda por los devastadores efectos de epidemias y la huida de muchos indios, dieron inicio las pugnas con los vecinos, en particular con el capitán Fernández de la Rama. La causa fue que para entonces la misión de Conca había empezado a fabricar piloncillo con equipo nuevo y de gran capacidad. La competencia por el mercado de este producto agrió las anteriores buenas relaciones entre los misioneros y el hacendado.

¹⁰ *Ibid.*, f. 101.

¹¹ “Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando”, 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª. Serie, f. 43.

Fernández de la Rama manifestó entonces su inconformidad por los terrenos asignados a Conca. Según él eran suyas tierras, agua y un trapiche ocupados por esta misión. Igualmente, decía, había sido perjudicado por los establecimientos de Jalpan y Landa, así como despojado de sus derechos a cortar caña y a agostar su ganado. Acusaba a los religiosos de beneficiarse del comercio y de preocuparse únicamente por asuntos de orden material. Se quejó amargamente de la creciente intermediación de los fernandinos en su relación con los indios. El tono de sus acusaciones se fue elevando: “en esta corte son unos santitos y fuera de ella diablos” también los llamó traficantes y escandalosos, entre otros epítetos.¹² El malestar de don Gaspar es explicable, ciertamente para esta fecha los misioneros habían demostrado sus afanes de control sobre la población indígena local, en una coyuntura en la que ésta escaseaba.

La zona fue visitada por las autoridades civiles: se determinó no mover las misiones ya fundadas, porque no había otro lugar apropiado para ellas y tenían prioridad los intereses de toda una población por encima de los de un particular. A Fernández de la Rama se le recordó su asistencia a la fundación de las misiones cuando no había objetado la asignación, a pesar de lo cual se le prometieron tierras realengas en otro lado. También obtuvo permiso para recoger la caña y maíz sembrados previamente a la erección de la misión de Conca.¹³ A continuación se le pidieron sus títulos para medir las tierras y ver cómo debía ser compensado. Quizá había alguna situación irregular, pues se excusó de presentarlos con el argumento de que estaban en México.

¹² *Ibid.*, f. 66 v.

¹³ “Indicaciones del virrey don Juan Francisco Güemes y Horcacas según lo decidido por el fiscal del rey”, 1747 en AGN, *General de parte*, vol. 35, exp 249, fs. 215 v.-217 v.

Los fernandinos contraatacaron. Según ellos don Gaspar estaba consciente de los apuros y sacrificios por los que habían pasado por haber sido su síndico en el pasado y exageraba los beneficios obtenidos del trabajo de piloncillo. Pusieron el dedo en la llaga: señalaron que él no quería un contrapeso a su “peculiar comercio” de este producto¹⁴ y hablaron de su obsesión por dañarlos: “ha divulgado que ha de quitar las misiones aunque se quede sin camisa”.¹⁵ Los religiosos aprovecharon para expresar que los indios huían de las misiones por el excesivo trabajo exigido por él y otros colonos “el incitativo estímulo y causa motiva a huirse los indios desertando de sus poblaciones y apostatando de la fe es el insoportable trabajo con que los abruma los españoles y el Capitán Rama”. Igualmente explicaron cuál era la razón de la inconformidad de otros colonos “los dueños de haciendas de campo, poco o nada satisfechos de su opulencia, suspiran y afanan por despojar a los pobres neófitos de sus tierras y esclavizan sus personas y libertad... sin darles el preciso alimento para conservar la vida”.¹⁶ En vez de ofrecerles la cooperación esperada, los colonos obstaculizaban la producción de las tierras que les habían sido asignadas a las misiones y les disputaban el trabajo de los pames. Por las dificultades imperantes el programa misional ya estaba en peligro de malograrse, los indios tendrían aún menos motivos para permanecer asentados si no se les ofrecía protección eficaz frente a los abusos de los colonos.

Con este asunto dio inicio un prolongado conflicto entre el proyecto de los misioneros y el de los pobladores civiles. José de Escandón, interesado en la promoción de ambos, intentó conciliar entre las partes: habló de los fernandinos en términos halagüeños y a la par

¹⁴ “Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando”, 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª. Serie, f. 70 v.

¹⁵ *Ibid.*, f. 67 v.

¹⁶ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 192 v.

siguió apoyando la labor colonizadora. Personalmente estaba cosechando los frutos de los éxitos logrados: en 1748 recibió el título de conde de Sierra Gorda y vizconde de casa de Escandón. Para él era importante que los asuntos en Sierra Gorda siguieran por buen camino. De manera simultánea con el favor del marqués de Altamira, auditor de Guerra del virreinato, estaba tomando acciones para hacer avanzar el proceso colonizador más hacia el noreste, en la región que se conocería como Nuevo Santander.¹⁷ El marqués de Altamira expresaba su confianza en un futuro promisorio:

tiene hoy dicho Escandón enteramente pacificada toda aquella parte de dicha Sierra Gorda que promete la deseada permanencia, el exterminio de las atrocidades de aquellos bárbaros y el que docilitados, educados y aplicados al trabajo podrán dentro de pocos años excusar los sínodos de sus respectivas misiones, pasando éstos a doctrinas y curatos con las obvenciones eclesiásticas que satisfarán los indios y consiguientemente el real tributo.¹⁸

Según Escandón, había aceptado el nuevo encargo confiado en su éxito en la zona serrana “le admití con el fin de sacrificar mi vida y caudal a tan santa obra, no sin alguna satisfacción de conseguirla, como lo había logrado en la Sierra Gorda o Madre...”¹⁹ Es interesante hacer hincapié en que en la documentación de la época es frecuente encontrar ambas zonas estrechamente relacionadas.²⁰ En tal lógica parecía conveniente que el mismo jefe se hiciera cargo de la empresa en su conjunto. Cuando poco tiempo éste hizo un mapa

¹⁷ Familiares del marqués de Altamira se mostraron interesados por el desarrollo de la ganadería en la ocupación del Seno Mexicano, Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander*, p. 114.

¹⁸ María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira*, p. 59-60.

¹⁹ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 286-286 v.

²⁰ Por ejemplo se hablaba de “las providencias tomadas para la pacificación de la citada Sierra Gorda y costas del Seno Mexicano”. Conde de Revillagigedo, 1750, en AGN, *Reales Cédulas*, vol. 70, exp. 51, f. 1.

fernandinos a mandar algunos de quienes estaban en actividad en la Sierra Gorda, pero ellos consideraron excesiva la presión, pues la petición ponía en riesgo su labor misional allí, cuando aún estaba bastante lejos de poderse considerar concluida: “sería dejar sin pasto espiritual ni administración de los sacramentos a los indios y al religioso en el triste desconsuelo de no tener quien le medicine y aplique los ordinarios medicamentos en sus enfermedades”.²²

Puede resultar sorprendente la reticencia de los fernandinos a apoyar a Escandón en su nueva empresa cuando hasta ese momento habían gozado de franco entendimiento con él. Para Patricia Osante la falta de ministros disponibles sólo era un pretexto, la negativa de los religiosos se debió a que estaban conscientes de las intenciones de modificar la política misional en el territorio neosantanderino, donde la evangelización de los indígenas pasó a ser sólo un elemento necesario para legitimar la empresa colonizadora.²³ Según esta autora posteriormente los fernandinos se convirtieron en los principales detractores de José de Escandón.²⁴ Vale la pena señalar que la crisis de personal en el Colegio de San Fernando era una realidad, éste incluso había solicitado apoyo al Colegio de Zacatecas para completar sus requerimientos de recursos humanos en la Sierra Gorda a causa de la muerte de varios misioneros. No obstante, los frailes señalaron que aún teniendo suficientes operarios se excusarían de realizar las fundaciones solicitadas, lo cual confirma la tensión existente en ese momento entre las partes.²⁵ Pese a esto, no se llegó a una ruptura entre los religiosos y Escandón tras el episodio neosantanderino. Más adelante vemos a éste continuar sus

²² “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 260.

²³ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander*, p. 117.

²⁴ Patricia Osante, “Presencia misional en Nuevo Santander”, p. 124.

²⁵ “Estado de las Misiones del Colegio de San Fernando de México”, 1746, en AGN, *Historia*, vol. 29, f. 261 v.

comunicaciones y encargos a miembros del Colegio y a personajes civiles de la región serrana, asimismo, seguirá fungiendo como intermediario en los sucesivos enfrentamientos entre ellos abogando por unos y otros.²⁶

Las luchas entre los colonos y los misioneros por el dominio de los indios y los recursos se intensificarían al vislumbrarse la consolidación del proyecto misional. En 1751, ya reforzado su personal misionero, los fernandinos tomaron la ofensiva y los numerosos vecinos no indios asentados en Jalpan fueron “expelidos y lanzados” de esta misión. Los expulsados se abrigaron en el paraje de Tancama “con el motivo de haberse quejado de que los padres misioneros de la referida misión de Jalpan los habían despojado de las tierras que gozaban”.²⁷ Para los colonos este sitio era estratégico, debido a que estaba en el camino real que salía de Zimapán, pasaba por Pacula y se dirigía luego a Río Verde. En 40 leguas no había otra población de españoles para pasajeros y arrieros.²⁸ Matias de Saldívar, caudillo de todas las misiones y Juan de Saldívar capitán y principal poblador de esa villa se convirtieron en líderes de la iniciativa de fundación del nuevo poblado. Probablemente ante la lejanía de Escandón, interesado primordialmente en el Nuevo Santander, los propietarios más importantes de la región serrana estuvieran buscando aumentar su autonomía poniendo un freno a los fernandinos, quienes estaban ensanchando su control sobre los recursos naturales y humanos.

Escandón se mostró favorable al establecimiento de un poblado de españoles en Tancama con el nombre de villa de Nuestra Señora del Mar de Herrera, porque durante su

²⁶ Seguramente esto llevó a Lino Gómez Canedo a juzgar a Escandón como un personaje enérgico y tajante, pero también flexible y diplomático, lo cual le permitió mantener casi siempre buenas relaciones con los fernandinos de las misiones y las autoridades del Colegio. Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, p. 82.

²⁷ “Fundación de la villa de Herrera”, 1753, en AGN, *General de parte*, vol. 38, exp. 127, f.147.

²⁸ Héctor Samperio, “Región centro-norte: la Sierra Gorda”, p. 35.

estancia en Nuevo Santander había recibido muchas quejas de los colonos por los obstáculos puestos por los misioneros para su disfrute de tierras en diferentes parajes. Él había confiado en convencer de la necesidad del establecimiento a fray José Ortés de Velasco, guardián del Colegio de San Fernando, con quien cultivaba una buena relación, pero en el Colegio hubo cambio de guardián y fue nombrado fray Bernardo Pumeda, menos amigo suyo, quien más bien tomó la ofensiva quejándose de la indolencia de los soldados-colonos ante el problema de los indios fugitivos.

En este periodo en las misiones se había logrado considerable estabilidad material y se estaba dando inicio a un programa más intensivo de adoctrinamiento espiritual. Tanto para la producción agropecuaria como para la evangelización de los indios la estancia de los colonos en ellas resultaba un estorbo, pero tampoco convenía su establecimiento en Tancama, debido a que se perdería el disfrute de esas útiles tierras, inicialmente asignadas a Jalpan. Fray Junipero Serra se opuso rotundamente a la propuesta de los colonos. Asimismo, marcó distancia con Escandón y prefirió que por entonces el contacto entre ellos fuera por medio del Colegio de San Fernando, lo cual no dejó muy contento al otro.²⁹

Los fernandinos acudieron a las instancias legales pertinentes para obligar a los colonos a suspender la fundación del poblado en Tancama. Las autoridades apoyaron a los religiosos y mandaron frenar las obras. A los Saldivar se les advirtió obedecieran bajo pena de pagar una multa de 1000 pesos. No obstante, ellos continuaron en su empeño, lanzaron a los indios de Jalpan del paraje y los amenazaron. Curiosamente el designado para hacer obedecer la orden virreinal fue Gaspar Fernández de la Rama. Éste dio largas, aseguró no

²⁹ Geiger. *op. cit.*, p. 127-129.

contar con suficiente apoyo y dejó la situación como estaba.³⁰ Uno puede maliciar que sus simpatías estuvieran del lado de los colonos y que por sus antecedentes de conflicto con los fernandinos no estuviera especialmente interesado en favorecerlos. Aún así los pobladores se quejaron de él.

Escandón, concentrado en su nueva empresa, no podía atender el asunto personalmente. Por ello en 1754 el virrey Revillagigedo decidió acudir a una de las figuras de autoridad local para el reestablecimiento de la tranquilidad en esos parajes. El asunto debía asignarse a Bernardo Pereda, teniente coronel del regimiento de Querétaro o si éste no podía a Vicente de Posadas, capitán de la compañía de montados de la custodia de Río Verde y vecino de este lugar. Pereda se excusó y se comisionó a Posadas.

Mientras, el conflicto fue subiendo de tono y se presentaron graves episodios de enfrentamiento: el ganado de los colonos de Tancama invadió los sembradíos de los indios de Jalpan, éstos capturaron y mataron a algunos animales invasores, los pobladores reaccionaron violentamente, un indio había sido muerto y otro herido de gravedad. Las autoridades ordenaron que los soldados dejaran a los pames aprovechar las tierras y frutales de este sitio sin causarles ningún perjuicio. Igualmente se ordenó castigar a los culpables de los daños referidos, por lo cual se requisaron bienes a los Saldívar.

Durante las averiguaciones fueron saliendo a la luz diversos inconvenientes para que la fundación definitiva de un poblado de colonos se hiciera en Tancama, donde las tierras para siembras y pastos eran escasas y se perjudicaba a las misiones. Las autoridades decidieron priorizar los intereses de éstas por sobre los de los pobladores civiles. Pero, no debe olvidarse, se trataba ya de entidades productivas que podían también resolver necesidades

³⁰ "Sobre imposición de multa a Gaspar Fernández de la Rama", 1753, en AGN, *General de parte*, vol. 38, exp. 97, fs. 117 v.-118.

de abasto de productos agropecuarios en la región, incluso en sustitución de los colonos. Se determinó que a la misión de Jalpan, con sus muchas familias de indios, no les debían faltar “las tierras correspondientes a su cómoda manutención y permanencia en que deben ser preferentes a dichos soldados y gente de razón”.³¹

En la búsqueda de una solución al conflicto, Posadas propuso que los colonos reconocieran otros lugares y sus ventajas. Tras medir tierras para siembras y ganado, ver disponibilidad de agua y distancia a las misiones se recomendó Saucillo como un lugar más a propósito para la fundación. A los Saldívar no les convenía el establecimiento en este paraje, ya que en él tenían ya tierras particulares e incluso viviendas y esperaban recibir allí otras más de manos de Escandón.³² No obstante, se decidió el traslado definitivo de la villa de Herrera a Saucillo y se dio un plazo de 15 días a los inconformes para hacer cualquier reclamación. Más allá de los asuntos de tierras, los religiosos aprovecharon para volver a actuar como intermediarios entre los colonos y los indios. Lograron se emitieran algunas disposiciones respecto al pago por sus labores y a la obligación de impedir el daño de sus ganados a las siembras de ellos. Igualmente, se les pidió respeto a los religiosos, en palabras, obras y acciones, pues su ejemplo era importante para los indios.

³¹ “Fundación de la villa de Herrera”, 1753, en AGN, *General de parte*, vol. 38, exp. 127, f.150 v.

³² “Copia Certificada de los Títulos de propiedad de la Villa de Saucillo”, 1851, en Archivo Municipal de Jalpan, libro 2, caja 1, citado por Héctor Samperio, “Región centro-norte: la Sierra Gorda”, p. 352-362.

don Ignacio Vicente Rubio, quien era pariente de los Saldivar. Luego, consiguieron la sustitución de Posadas, pese a lo cual no se invalidaron las diligencias realizadas por él. Las autoridades reiteraron su decisión de mudar el poblado a Saucillo sin prestar oídos a las amenazas de deserción.³⁴

Los vecinos de Tancama se empeñaban en señalar que la oposición a la fundación de su poblado no venía de los indios.³⁵ Sin embargo, durante este episodio se tensaron las relaciones con ellos. Debió existir comunicación entre ambas partes, como lo indica el nombramiento del indio Agustín Pérez como intérprete. Los religiosos advertían de la resistencia activa de los indios “del ánimo en que se hallaban de defender la dicha población a fuerza de armas”.³⁶ Ciertamente el asunto tenía aristas complicadas e incidió en las relaciones entre los misioneros y sus feligreses. Los primeros aseguraban que los indios les habían ratificado el poder para defenderlos y en esta medida vemos fortalecido su vínculo. Por otro lado, acusaban a los colonos de ejercer presión sobre los indios con el fin de motivarlos a quejarse de ellos. Lo más lógico es que los pames procuraran aprovechar la coyuntura del enfrentamiento en su propio beneficio.

Los pobladores, a su vez, atacaron a los fernandinos, Matías de Saldivar le escribió a Escandón quejándose de ellos “le expresó la impiedad con que aquellos reverendos padres le habían acosado y a sus pobladores, lo que parecía increíble se practicase por religiosos”.³⁷ Los pobladores civiles continuaron en su intento por desprestigiar a los misioneros, ya que al poseer mejores tierras y mano de obra abundante y barata se colocaban en ventaja respecto de ellos para controlar el mercado.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ “Fundación de la villa de Herrera”, 1753, en AGN, *General de parte*, vol. 38, exp. 127, f.147 v.

³⁷ *Ibid.*, f 148 v.

Escandón había contribuido a la causa de los colonos porque había apoyado la idea de que un poblado hecho por éstos convendría al real servicio e incluso recomendó se aumentara el número de pobladores. Él era partidario de la idea de crear poblaciones duales como base para la reducción de los indios. Sin embargo, cuando la decisión de Posadas fue ratificada él no se opuso. En afán conciliador las autoridades eximieron a Escandón de responsabilidad y ordenaron les fueran regresados sus bienes a los Saldívar. Los religiosos se quejaban de que al ser relevados de la sanción los colonos “se habían ensoberbecido”³⁸, y sólo esperaban la ocasión para continuar con la población. No obstante la mudanza sí fue una realidad. Paradójicamente, los misioneros siguieron necesitando la colaboración de los soldados para mantener la seguridad de la misión y para regresar a los indios huidos. Por esa razón, algunos siguieron habitando dentro de ellas³⁹ y muchos en las cercanías.

Escandón perdió algunos de sus apoyos más importantes en la corte virreinal en el transcurso de la década de los cincuenta.⁴⁰ Aun cuando no volvería a tener apoyo claro por parte del gobierno central, siguió ejerciendo una autoridad considerable en Sierra Gorda y continuaba pendiente de la situación allí: “No habiéndome permitido el continuo tráfigo de la expedición de esta costa del Seno Mexicano, pasar a visitar las misiones de la Sierra Gorda, para darles la ultima mano (lo que he deseado mucho) di orden al capitán comandante, don Juan de Rivera Maldonado, mi lugar-teniente en ella, lo hiciese, en las de Jalpan, Landa, Tilaco, Tancoyol y Concá...”⁴¹

³⁸ “Fundación de la villa de Herrera”, 1753, en AGN, *General de parte*, vol. 38, exp. 127, f. 149.

³⁹ “La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda”, 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, f. 12.

⁴⁰ En 1752 murió el marqués de Altamira, en 1755 dejó el cargo de virrey Revillagigedo y en el gobierno quedó el marqués de las Amarillas con quien él no tenía cercanía

⁴¹ “Visita de don Vicente Posada a las misiones de Sierra Gorda en el año de 1762”, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, exp. 8, f. 407.

En 1762 los pobladores de Saucillo pidieron merced de una cañada llamada la Escondida, realenga y con disponibilidad de agua, para llevar a sus ganados a pastar y evitar el daño a sus milpas. En representación de los peticionarios acudieron Joaquín Alejo Rubio, caudillo de las misiones y teniente de capitán protector de Saucillo, Cristóbal Sánchez, sargento, Ignacio Julio de Chávez, alférez y Eugenio Mancilla, cabo. Pese a los enfrentamientos del pasado, todos ellos seguían ejerciendo el doble rol de guardianes de la seguridad de las misiones y colonos involucrados en actividades productivas. De hecho mencionaban sus acciones militares como un argumento para obtener la concesión de tierra solicitada.

En esta ocasión el asunto se solucionó fácilmente porque los religiosos apoyaron la propuesta. Fray Joaquín de Osorio, ministro de Concá, respondió “que no sólo no halla inconveniente en la concesión sino que la tiene por justa para la comodidad de aquellos soldados pobladores por hallarse fuera de los términos de las cinco misiones que administra su Apostólico Colegio...”⁴² Escandón volvió a dar muestras de su autoridad, pues él fue quien hizo la merced. Sin embargo, más adelante el escenario se le complicó y enfrentó diversas acusaciones, entre ellas las de doña María Bárbara Resendi “protectora de los indios bárbaros de toda la Sierra Gorda”, quien lo acusó de despojo y a los fernandinos de no atender a los indios.⁴³ Escandón perdió el gobierno de Nuevo Santander, aunque finalmente fue eximido de los cargos en su contra.⁴⁴ Aun así, más adelante encontraremos

⁴² “Testimonio de los autos de merced de una cañada llamada la Escondida...”, 1762, AGN, *Tierras*, vol. 2712, exp. 11, f. 3.

⁴³ Según Monique Gustin este personaje se había constituido en protectora de los indios de Sierra Gorda, pero Lino Gómez Canedo señaló que las acciones de ésta se enfocaron en atacar a Escandón durante su residencia, Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, p. 85-86.

⁴⁴ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander*, p. 268. Entre otros asuntos se le acusaba de haberse llevado muchos pames de Sierra Gorda al Nuevo Santander para servirse de ellos.

en acción en la Sierra Gorda a personajes que estuvieron ligados a él, como Vicente de Posadas.

No debe pensarse que los fernandinos habían bajado totalmente la guardia frente a los colonos. Todavía hicieron algunas denuncias contra ellos y advirtieron a los “de malas costumbres” que podrían ser desterrados. Los religiosos continuaron en su afán por preservar la integridad del territorio misional, a pesar de no tener todos los elementos para hacerlo. En la década de los sesenta existía incertidumbre respecto a los límites territoriales de sus misiones. Ya no sabían cuánta tierra se había asignado a cada misión al momento de su establecimiento. En todas, menos en Jalpan, las endeble mojoneras habían desaparecido.

En la medida que fueron aumentando las exigencias derivadas de la vida en las misiones, las oportunidades laborales en las haciendas y poblados de los colonos pudieron mostrarse más atractivas a los pames para deslindarse de la tutela de los misioneros. Quizá se percataron del valor de su trabajo y de las posibilidades de obtener remuneración ventajosa a cambio de él. Si trabajaban para los colonos podían obtener alimentos y ropa al margen de la misión, con lo cual accedían a mayor libertad. Ellos constituían una mano de obra indispensable para el logro de los fines de religiosos y civiles, en esa medida es lógico encontrar evidencias de competencia entre unos y otros por acaparar su trabajo. Para los indígenas el mundo de los misioneros y el de los colonos fueron más opciones alternativas que complementarias.⁴⁵

La historiografía tradicional sobre las misiones ha generado un estereotipo respecto a la relación entre indios y misioneros el cual establece que en toda circunstancia los primeros

⁴⁵ José Luis Mirafuentes, “El poder misionero frente al desafío de la colonización civil (Sonora en el siglo XVII), en *Historias*, núm. 25, p. 91.

fueron protegidos por los segundos de la explotación de los colonos. Lo cierto es que el asunto requiere de mayores matices. Los indios podían tener razones para querer trabajar para los colonos. A su vez, los misioneros también dieron muestras de tomar en cuenta los intereses de los pobladores civiles y no siempre se mostraron reacios a que los indios trabajaran en las tierras de aquellos. Según hemos podido constatar, la relación de pobladores, misioneros e indígenas fue variable. En gran medida dependió de la posibilidad de establecer equilibrios entre las actividades de unos y otros, así como de que los productos de cada instancia encontrarán acomodo en el mercado regional. En general lograr el entendimiento entre las partes fue difícil. Los pames buscaron fuera de las misiones opciones para librarse de la estricta disciplina de éstas.

El sistema misional puesto en entredicho por los indios

La presencia de una población indígena numerosa y permanente era indispensable para lograr éxito en la estabilidad material y espiritual de las misiones fernandinas en la Sierra Gorda; se requería de abundante mano de obra, de feligreses asiduos y de núcleos familiares consolidados. No obstante, pese a los esfuerzos conjuntos de misioneros y soldados, no fue fácil asentar de manera definitiva a todos los indios incluidos en las nóminas de Escandón. Cuando constataron las exigencias y vieron que se pretendía arraigarlos permanentemente, la posibilidad de huir fue una alternativa que muchos pames consideraron.

Ya en el pasado los pames habían establecido contacto con otros grupos de religiosos y luego habían decidido volver a remontarse a zonas de la sierra donde fuera más difícil

ejercer control sobre ellos. Muchas veces su acercamiento a los poblados misionales tenía por finalidad hacerse de bienes en un momento de escasez, pero superada la emergencia, preferían regresar a su antiguo hábitat. A decir de los fernandinos “los indios tiraban al monte como cabras”.⁴⁶ El medio representaba una ventaja para los huidos y un obstáculo para los perseguidores “porque las sierras en donde se ocultaban eran sumamente ásperas y breñosas”.⁴⁷ Según los religiosos, quienes desertaban eran por lo común los indios más disolutos o quienes cometían delitos y asociaban el regreso a los cerros con la prosecución de sus antiguas costumbres “detestables y viciosas”.⁴⁸

En realidad no encontramos episodios de rebelión abierta de los pames contra los religiosos del Colegio de San Fernando durante su estancia en la zona. Sólo en una ocasión llegó a existir la posibilidad de un ataque de los pames contra algún misionero y éste no se concretó.⁴⁹ En general se estableció una relación de “tutelaje paternal” de los ministros sobre los pames, pero éstos no lo aceptaron sin reservas.

La resistencia de los pames se presentó sobre todo a través de las fugas de individuos o de pequeños grupos de los poblados misionales. No obstante, su importancia no es desdeñable, pues representaba un peligro para la estabilidad del sistema misional. Era la mayor evidencia de las enormes dificultades de adaptación de los indios. Los mismos colonos consignaban los problemas experimentados por los frailes para mantener a los indios en sus misiones, a pesar de la ayuda proporcionada por ellos. Escandón fue

⁴⁶ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 103.

⁴⁷ *Ibid.*, f. 48.

⁴⁸ “Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando”, 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª. Serie, f. 75 v.

⁴⁹ Fray Junípero Serra se encontraba fuera de la iglesia de Jalpan, pero decidió entrar ahí, porque sintió que no estaba a salvo, luego supo que esa noche algunos indios de la sierra pensaban incursionar en el poblado y matarlo, Geiger, *op. cit.*, p. 124.

informado de las continuas fugas y consultó a las autoridades virreinales su opinión al respecto. Se le respondió que no se debían mudar de misión los indígenas: "...que no anden bajando de unas en otras, o se vuelvan a su brutal vida en los montes, serranías y asperezas a que los arrastra su propensión a la libertad."⁵⁰

Vale la pena señalar que cerca de las cinco misiones serranas se encontraban varios enclaves agustinos. Los religiosos de esta orden seguramente estaban resentidos con los fernandinos por haberlos desplazado de la zona de Jalpan, lo cual creó condiciones favorables para quienes buscaron eximirse de la más rígida disciplina imperante en las nuevas fundaciones. Esta situación se presentó al principio con especial frecuencia entre los indios de Tilaco, pues los de Chapulhuacan, "daban malos consejos" a los de esa misión. También fue usual que algunos indios de Tancoyol huyeran a Valles.

⁵⁰ "Visita de fray Pedro Pérez de Mezquia a las misiones de Sierra Gorda pertenecientes al Colegio de Misioneros Apostólicos de San Fernando", 1745, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª. Serie. f. 77.

tres años. Los religiosos del Colegio de San Fernando advirtieron de su necesidad de apoyo. De seguir este problema ellos no podrían entregar las misiones al clero secular, seguiría el gasto para su sostenimiento y no podrían pasar a otro lado a seguir su labor.⁵²

Sin lugar a dudas la puesta en marcha del programa laboral y de adoctrinamiento fue razón suficiente para que algunos indios quisieran salir del ámbito de las misiones, si bien, algunos de los mayores detonantes de fugas estaban fuera del control y deseos de los frailes, tal fue el caso de la propagación de enfermedades. Ello quedó evidenciado entre 1746 y 1748 un periodo particularmente crítico en la región por los catastróficos efectos de epidemias y la escasa producción de alimentos, cuando casi la mitad de los indios regresaron a los cerros. Según los religiosos un factor codyuvante era la inclinación de los indios “a vivir como fieras”.⁵³ Para éstos, los episodios de enfermedad o hambruna ponían de manifiesto la incapacidad de los frailes para controlar las “fuerzas sobrenaturales” y la viabilidad de las antiguas formas de subsistencia y de las prácticas rituales propias.⁵⁴

Según los fernandinos los ocho primeros años de su estancia en Sierra Gorda existieron muchas deserciones causadas por el hambre. El medio más eficaz para atraer a los indios a las misiones había sido la dotación de alimentos, por lo cual era lógico que las abandonaran si escaseaba la comida en ellas. Sin embargo, en el transcurso de la década de 1750 se lograría la seguridad en el abasto de los indios residentes en las cinco misiones, lo cual trajo aparejada la estabilidad demográfica y una disminución en la frecuencia de las fugas de ellas. Los religiosos buscaron medios para mantener la situación bajo control: repartían el alimento diariamente para garantizar la presencia constante de los pames en sus poblados.

⁵² *Ibid.*, f. 80 v.

⁵³ “Razón de las misiones que el Colegio de San Fernando tiene en Sierra Gorda, alias Sierra Madre, y el estado que al presente tienen”, 1748, en BNM, Archivo Franciscano, caja 45, no. 1026, fs. 1-2.

⁵⁴ Deeds, *op. cit.*, p. 87.

Aun así, los indios usaron diversas estrategias para lograr mudarse a otros lugares. Por ejemplo se empadronaban en varios lados, lo cual dificultaba su identificación como fugitivos y provocaba disputas entre las mismas misiones fernandinas. En algunas ocasiones no podían realizarse gestiones para regresar a los fugitivos, pues los religiosos ignoraban dónde se escondían. A veces se escapaba el jefe de familia, en otras los hijos ya grandes e incluso mujeres casadas y llegaron a presentarse fugas en pareja. También se dieron casos de evasión entre los indios recientemente incorporados a las misiones.⁵⁵

Ya consolidado el sistema misional, algunos colonizadores incitaron a los indios a abandonar las misiones con el fin de debilitarlas. Esto ocurrió, por ejemplo, durante la intensificación del conflicto por tierras entre 1751 y 1754. Muchos indios confirmaron su apoyo a los religiosos y tuvieron violentos roces con los colonos, pero, algunos prefirieron optar por los vecinos y se asentaron en sus propiedades.

En esta época quienes se evadían de las misiones fernandinas preferentemente se refugiaron en Xilitla, veterano enclave agustino, donde desde 1746 estaba como ministro fray Lucas Cabeza de Vaca, el ex ministro de Jalpan.⁵⁶ Aunque las disposiciones oficiales ordenaban que los prófugos no debían ser amparados en otros lugares, los fernandinos se quejaron con Escandón de que los indios de sus misiones no estaban siendo forzados a regresar a ellas. Él se comprometió a resolver el problema y encargó a don Vicente Rubio, teniente de capitán de la villa de Herrera y caudillo de las misiones, fuera por los indígenas a Xilitla y otros lugares. Asimismo, se ordenó a los colonos cumplieran:

⁵⁵ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda”, 1744, en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, f. 140 v.

⁵⁶ Solís, *op. cit.*, p. 341.

con la obligación de cristianos y leales vasallos de su majestad en orden de abstenerse del todo de inducir, pervertir y subvertir a los indios a que se hagan fugitivos de la misión a las asperezas de los montes y sierras con las frívolas causas, cavilosos y ridículos motivos de que en los cerros tenían mejores sementeras, muchas gallinas y no los azotaban los padres y otras sugerencias malévolas que derechamente miran a sublevarlos y que vivan dispersos en dichas tierras con la barbaridad antigua.⁵⁷

El asunto estaba lejos de concluir, todavía para 1756 se consignaba la presencia de 130 familias (quizá cerca de 520 personas) procedentes de las misiones de Sierra Gorda en Xilitla.⁵⁸ Esto habla de que las presiones laborales y doctrinales prevaletes en el ámbito de los fernandinos resultaron excesivas para un grupo considerable de indios. La producción en las misiones debía ser suficiente para sostener a la población ya asentada, más la recién incorporada y para sufragar los gastos de la construcción de las iglesias. Todo ello explica por qué había indios que preferían evadirse de las misiones.

En 1762 nuevamente la estabilidad demográfica de las misiones fernandinas se puso en especial riesgo por la presencia de epidemias en ellas. Como en episodios anteriores, por el temor de enfermarse muchos indios huyeron, en especial hacia la Huasteca. Los misioneros se quejaban de que no podían lograr el regreso de los fugitivos, pues éstos eran amparados en su nueva residencia. Como medida de control se pidió ayuda a los propios indios de las misiones para identificar a los desertores.

En esta misma época algunos indios “huyendo de trabajar en la misión”, en colaboración con varios colonos de la zona promovieron una iniciativa para secularizar las misiones. El

⁵⁷ “Fundación de la villa de Herrera”, 1753, en AGN, *General de parte*, vol. 38, exp. 127, f. 150.

⁵⁸ “Disposiciones en torno a los indios fugitivos de las misiones fernandinas de Sierra Gorda”, 1748, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª. Serie, f. 80.

grupo de los opositores a los fernandinos era liderado por Agustín Pérez, un indio principal de Jalpan, quien había visto puesto en entredicho su *status* a la llegada de los fernandinos, mientras otros veían crecer su ascendente. Pérez contaba con la colaboración de algunos oficiales de república en funciones, como el alcalde Luis de la Cruz, quien lo había liberado de la cárcel donde había estado preso por haber intentado forzar a una muchacha. El asunto progresó más porque a las acciones de Agustín Pérez se sumaron concertadamente las de un indio de Concá llamado Lorenzo de la Cruz, quien, a diferencia de Pérez, había sido nombrado fiscal en la primera elección tras el establecimiento de la misión fernandina.

Pérez seguramente estaba resentido con los religiosos por haber sido desplazado de su cargo tras la fundación de las misiones. Él era un líder antiguo cuyo prestigio debe haber estado ligado a los tiempos de guerra. Es explicable su participación en una rebelión contra quienes habían modificado las exigencias para ser considerado un dirigente apropiado. En su afán de acabar con la belicosidad de los indios los misioneros hacían énfasis en valores derivados del cristianismo, como la piedad, que un guerrero identificaba con la cobardía y el miedo. Además, Pérez, aun siendo un hombre casado, se había mostrado reacio a aceptar las restricciones impuestas por los frailes a sus diversos intentos de amoríos, por cuyo motivo había sido sancionado, enviándolo a un obraje por un tiempo. Posiblemente para él la posibilidad de tener varias mujeres era una ventaja derivada de su antigua posición social que estaba peleando por conservar.⁵⁹

Para explicar la participación de Lorenzo de la Cruz es importante señalar que este personaje tenía fama de hechicero y había sido castigado en distintas ocasiones por los frailes. Puede pensarse que por estar ligado a la hechicería gozara de una influencia

⁵⁹ Para los otomíes la poligamia era un atribución exclusiva de los indios principales. *Relación geográfica de Querétaro*, p. 142.

importante en su grupo, que fuera temido por los otros indios y perseguido por los religiosos, y en esa medida resultara un adecuado instigador a la resistencia a una disciplina de trabajo y de adoctrinamiento cada vez más exigente. Ambos dirigentes de la asonada habían ejercido un papel de liderazgo en sus respectivas misiones. Seguramente esto les ayudó a ejercer influencia entre los demás indios para granjearse seguidores. El ejercicio del convencimiento era un instrumento empleado por los principales, que en este caso rindió frutos.

Muy probablemente estos indios, y los colonos que los aconsejaban y daban ayuda económica, buscaban romper con el predominio del grupo de oficiales leal a los religiosos y lograr mayores posibilidades para ellos mismos en el control del común de los naturales. Pérez había sacado lecciones provechosas de su contacto con el mundo español. Hizo llegar sus acusaciones y peticiones a México, mostrando un desenvolvimiento asombroso en las redes de la estructura institucional novohispana. Al parecer los habitantes de los poblados más expuestos a los forasteros aprendieron a apelar directamente a las autoridades, en contra de sus propios religiosos o de civiles. Lorenzo de la Cruz parecía estar menos informado de la ruta a seguir y dejó el liderazgo general en manos del otro.

En el transcurso del movimiento se hicieron serias denuncias contra los frailes en ámbitos diversos. Se les acusó de hacer trabajar y rezar a los indios en exceso a cambio de una exigua ración. La percepción de los indios sobre este asunto revestía especial importancia: la dotación de alimentos era el mecanismo clave para la permanencia de los indios en las misiones y era indispensable que ellos lo consideraran suficiente para que no huyeran. Se quejaron de las restricciones existentes para obtener permiso de vender sus productos fuera de las misiones, lo cual constituía una de las pocas coyunturas para eximirse, al menos temporalmente, de la estrecha tutela de los frailes. Denunciaron la

intervención constante de los religiosos en la elección de los oficiales de república que había traído como consecuencia la redefinición de los líderes del grupo. Otra queja relevante se refería a la aplicación de severos castigos físicos en las misiones, los cuales se aplicaban con objeto de afirmar la autoridad y la disciplina quebrantando la resistencia de los indios.

Los indios inconformes buscaban el traslado de los fernandinos, en su opinión las exigencias laborales y espirituales derivadas de la vida en las misiones eran excesivas. Además, los religiosos intervenían demasiado en todos los ámbitos de su vida, habían introducido novedades inaceptables y limitaban sus posibilidades para permanecer en contacto con un mundo donde no privaban las mismas normas. No obstante, el movimiento contra los religiosos estaba lleno de contradicciones; los inconformes sólo conseguirían la secularización argumentando que las misiones estaban en muy buenas condiciones, lo cual implicaba un reconocimiento de los logros de sus ministros. Debe enfatizarse que los quejosos no pedían la enmienda de la situación, sino la salida de los frailes de la Sierra Gorda, el fin de un orden que había traído tantos cambios a su vida, imponiendo nuevos modelos de conducta, trabajo y religiosidad.

Parte importante del éxito del plan consistía en conseguir adeptos y a ello se encaminaron los esfuerzos de los líderes. Para convencerlos de las bondades de su propuesta se prometía a los indios de ambas misiones que al administrarlos los curas vivirían con mayor soltura. Un participante declaró haberse involucrado “para poder vivir con la libertad que antes tenían”.⁶⁰ La alusión al pasado, sin embargo, no era al de antes de

⁶⁰ “Diligencias seguidas por los alborotos en las misiones de Sierra Gorda”, 1761-1762, en AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo 8-2, 2ª serie. f. 119.

la llegada de los españoles sino a uno cuyos referentes estaban ubicados en la realidad colonial, donde el cristianismo era algo que ya habían hecho suyo.

Aunque la secularización traería consigo el pago de tributos y diezmos, se les decía que ello era preferible al vasallaje imperante bajo la administración de los fernandinos. A cambio se les aseguraba tendrían tierras abundantes, alimento, dinero, libertad para comerciar y mayor soltura. Se les ofreció que podrían irse a donde tenían sus rozas, desde donde podrían bajar a oír misa y a rezar, pero solamente quienes quisieran, pudiendo dar prioridad a la atención a sus milpas. En otro momento se les ofreció construirles una iglesia o la posibilidad de acudir a otra. Muchas de las promesas serían imposibles de cumplir, más bien lo interesante de la oferta radica en que hace explícitos los elementos dignos de incluir en un orden alternativo al existente, en el cual los indios insumisos hacían suyas algunas actividades y prácticas aprendidas en las misiones.

La “gente de razón” desempeñó un importante papel en la promoción de los alborotos. El más activo fue Mariano Lobatón, teniente de alcalde mayor del real de Escanela, quien había sido soldado en Jalpan y había tenido conflictos con los fernandinos por los cuales había sido desterrado de las misiones. Se decía que las dos familias de colonos más influyentes, los Saldívar y los De la Rama, contribuirían económicamente al buen éxito del asunto; también se esperaba juntar dinero entre los españoles de Saucillo, el Sabino y otros ranchos. Como es sabido, colonos y religiosos se habían enfrentado por el control de las tierras, la mano de obra y el mercado de algunos productos.

Pese a todo, el movimiento no llegó a propagarse a nivel general, ya que otros indios identificados como principales se colocaron del lado de los frailes. Varios de los involucrados, más titubeantes, empezaron a hablar de la necesidad de esperar ocasión más propicia y acabaron por desistir del intento. Tras algunas dudas, la mayoría de los indios

eligió el camino más seguro y optó por seguir apoyando a los misioneros porque con ellos tenían garantizadas sus necesidades básicas. La razón de su decisión es clara: decían no tener lo suficiente para sus familias, de lo cual se derivaba su imposibilidad de pagar cura y tributo. Acabaron pidiendo el castigo de los alborotadores y su destierro de las misiones. Posiblemente consideraron preferible la adopción de los elementos propios de la vida misional a la incertidumbre prevaleciente antes de la llegada de los fernandinos. Las acciones de los oficiales opositores y defensores de los fernandinos nos muestran que las elites indígenas podían optar por opciones diversas ante las circunstancias imperantes. Se trata de un proceso complejo donde los viejos líderes no fueron olvidados del todo y los nuevos no siempre actuaron como aliados incondicionales de los religiosos y en el cual coexistían la resistencia, el acomodo y la apropiación.

El virrey actuó con firmeza y comisionó a Don Juan de Rivera Maldonado, teniente de capitán general de las fronteras de Sierra Gorda para hacer las averiguaciones pertinentes, castigar a los cabecillas y apaciguar las inquietudes de los indios. Los fernandinos, a su vez, perdonaron a quienes regresaron a las misiones mostrándose arrepentidos. A su pesar Agustín Pérez y Lorenzo de la Cruz se les fueron de las manos y todavía buscaron quien los representara y defendiera.⁶¹ Pérez había logrado del Colegio de San Fernando el permiso para mudarse a Tancoyol, con lo cual había evitado las represalias. Luego volvió a huir junto con otros indios para quedarse en forma definitiva en Zimapán haciendo carbón para vender, desde donde seguía en contacto con los indios de las misiones. Escandón decidió tomar cartas en el asunto y se encargó de ordenar el castigo de los culpables: prisión a Pérez y destierro para De la Cruz, Lobatón y Márquez, con lo cual, por el momento,

⁶¹ Al parecer era común la aplicación de castigos poco severos a los cabecillas indígenas, quienes frecuentemente salían antes del término de la sentencia, William Taylor, *Homicidio y embriaguez*, p. 183.

terminó el intento secularizador. Aun así, este intento de un grupo de indios por reforzar su autonomía dejó entrever la posibilidad de enfrentar otra visión del mundo con la de los fernandinos.

Todavía en los últimos años de funcionamiento de las misiones fernandinas los pames siguieron teniendo posibilidad de evadirse, lo cual demuestra constancia en la resistencia indígena y falta de control por parte de los misioneros. En 1766 se mencionaba a Tancoyol, Landa y Tilaco como las que tenían más indios dispersos. Nuevamente se pidió a habitantes de esos lugares ayudaran a los soldados a regresar a los fugitivos. Tratándose de un tema recurrente, el guardián del Colegio de San Fernando, fray José García, dirigió a los misioneros de la Sierra Gorda una serie de normas aplicables a los fugitivos. Se optó por adoptar una posición de mayor flexibilidad, intentando usar el convencimiento más que la coerción: se determinó que los indios que se mantuvieran “sosegados y quietos” en cualquiera de las cinco misiones no fueran perturbados a pesar de pertenecer originalmente a otra “por no arriesgar con la violencia de sacarlos que ni en una ni en otra permanezcan”.⁶² Si un prófugo regresaba voluntariamente se le dejaría asentarse en cualquiera de las cinco misiones que él eligiera. Sin embargo, se dejó abierta la posibilidad de regresar por la fuerza a los indios reacios, que al ser capturados serían agregados a la misión donde eran nativos y vivían sus parientes. Respecto a los problemas existentes en este rubro con las misiones circundantes de la propia orden (de dieguinos y de las custodias de Tampico y Río Verde) se estableció que si un indio de las fernandinas hubiera estado allí pacíficamente al menos por dos años se le dejaría en ellas. Respecto de las misiones de agustinos, donde era más común se refugiaran los indios, no se entreveía posibilidad de

⁶² “Carta circular del guardián de San Fernando, fray José García, a los misioneros de Sierra Gorda, 1766, en BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, fs. 125-130

acuerdo y el tema no fue mencionado. Poco después el asunto ya no les competía a los fernandinos.

La secularización de las misiones fernandinas

En el transcurso del siglo XVIII los reyes Borbones de España se mostraron opuestos a la gran independencia de la que gozaba el clero regular, debido a que contravenía sus deseos de fortalecimiento del poder real.⁶³ Asimismo, se propusieron particularmente aumentar el control sobre la Iglesia en sus dominios americanos. Por ello tomaron medidas para acotar el tamaño y autonomía de las órdenes regulares. En 1717 se prohibió toda nueva fundación conventual en América; más tarde, en 1734, se decretó que los religiosos no admitieran a novicios por diez años; asimismo, se buscó ejercer mayor control sobre la residencia efectiva de los doctrineros y la administración de los sacramentos.

Los cambios más trascendentes ocurrieron durante el gobierno de Fernando VI y Carlos III. Sus ministros pusieron en marcha una política eclesiástica regida por dos metas fundamentales: una era el incremento de absolutismo real a expensas del poder de la Iglesia, lo cual trajo consigo la transformación de misiones y doctrinas administradas por religiosos en parroquias administradas por el clero secular; a su vez, los obispos coincidían en la necesidad de controlar a los regulares y demandaron ponerlos bajo su autoridad directa. La segunda consistía en impulsar el desarrollo de la prosperidad material de España y sus colonias, aboliendo o limitando a cualquier institución eclesiástica que interfiriera.

⁶³ Nancy Farris, *La Corona y el clero en el México colonial...*, p. 89.

Esto se plasmó en medidas en contra de la acumulación de riqueza de la Iglesia, restricciones a la educación impartida por religiosos y a su jurisdicción judicial.⁶⁴

Para esta centuria resultaba evidente que en muchos lugares de la Nueva España la mezcla de los indios con otros grupos humanos era una realidad. Las autoridades civiles decidieron impulsar una política de integración de los indios al resto de la sociedad con el fin de promover una mayor contribución económica de ellos. Para lograrlo se requería reducir el poder y dominio material de los religiosos, porque éstos seguían ejerciendo un estorbo papel de intermediación entre los indios y las autoridades.

Hacia 1749 dio inicio un proceso general de secularización de las doctrinas de religiosos en Nueva España. Las autoridades tenían a su favor un fuerte argumento: originalmente se planteó el papel de los religiosos como transitorio y limitado sólo al “tiempo necesario”. Para el Estado un importante elemento a considerar era el gasto: mientras hubiera misioneros era obligación suya sostenerlos, en cambio, los clérigos recababan obvencciones directamente.⁶⁵ En parte porque la escasez de sacerdotes era un obstáculo para la aplicación eficaz de las prerrogativas de la Corona,⁶⁶ y para levantar menos oposición el asunto se echó a andar de manera paulatina: primero se aplicó en los lugares que quedaran vacantes por cualquier motivo. Pese a todo, por entonces se mantuvo vigente la confianza en la capacidad de los religiosos para convertir indios en las zonas pendientes de evangelizar, de hecho la Corona buscaba centrar sus esfuerzos en el “frente pagano”.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁵ Mylène Peron-Nagot, “El proceso de secularización de las doctrinas regulares...” en *Trace*, núm. 3; p. 38. Es conveniente precisar que los religiosos también obtenían productos, servicios y dinero por atender a los feligreses. La diferencia estriba en que las tarifas de los seculares se pagaban en dinero únicamente.

⁶⁶ Farris, *op. cit.*, p. 29.

En la Sierra Gorda desde los primeros años de vida de las misiones fernandinas varios personajes involucrados en ellas hablaban con optimismo de la posibilidad de su pronta secularización. Los mismos fernandinos aludieron al asunto en diversas ocasiones, aunque también dijeron era preciso esperar un momento oportuno para no poner en riesgo el proceso de conversión iniciado. La reticencia de los religiosos del área coincidió con una política general de la orden (de 1749 a 1762) en la cual se sucedieron las protestas enérgicas contra el establecimiento de seculares.

Sin embargo, para 1766 la situación había cambiado: el propio fray José García, guardián del Colegio de San Fernando, esbozaba la posibilidad de conservar pocos años más las misiones de la Sierra Gorda, previendo la posibilidad de que el nuevo arzobispo⁶⁷ quisiera poner presbíteros seculares en ellas, lo cual, decía “ni lo puede ni lo debe el Colegio contradecir ni resistir”, pues estaba expresado claramente en sus bulas.⁶⁸ Asimismo, señalaba la conveniencia de tomar providencias a ese respecto. Expresaba el temor de que acostumbrados a vivir de “pupilaje” los indios demostraran poca estabilidad y se pudiera perder en poco tiempo lo erigido en años. Por ello les pidió a los misioneros que los exhortaran a hacer siembras por su cuenta. “Y no siendo así, poca esperanza podrá quedar de que se mantengan en los pueblos mucho tiempo; porque viendo que los persiguen sobre derechos y tributos, y no teniendo para pagar modo ni medio, de necesidad se huirán a la Huasteca o a los cerros, y temiendo que proseguirá la persecución y molestia en volviendo, los más no volverán.”⁶⁹

⁶⁷ El arzobispo nombrado, Francisco Antonio de Lorenzana, efectivamente promovió el proceso secularizador hacia 1770.

⁶⁸ “Carta circular del guardián de San Fernando, fray José García, a los misioneros de Sierra Gorda, 1766, en BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, fs. 125-130

⁶⁹ *Ibid.*

No obstante, tras la expulsión de los jesuitas del territorio novohispano los franciscanos tuvieron mejores condiciones para presionar por el cese de las secularizaciones. Según los seráficos, al ser insuficiente el salario otorgado por la Corona, les era necesario conservar las doctrinas para ayudar al sostenimiento de los misioneros. Las autoridades insistían en que si los religiosos no debían atender a los ya convertidos, tendrían mejores posibilidades para concentrarse en las misiones, pero, aun así, suspendieron el proceso. En términos generales la orden siguió concentrada más en las zonas urbanas que en las de conversión.

Sin embargo, para los miembros de los Colegios de Propaganda Fide el avance misional era prioritario, por ello tuvieron necesidad de hacer algunos reajustes para cubrir los huecos dejados por la expulsión de los jesuitas. En este contexto se ubica la secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda realizada finalmente en 1770. Como en la época de instauración de los religiosos, se dice que fueron los propios indígenas quienes hicieron la solicitud de ser atendidos por curas. En todo caso las autoridades sólo darían oídos a tal petición si coincidía con sus intereses y con la decisión de los misioneros. Así fue, los fernandinos dijeron ya no considerar necesaria su presencia allí y mencionaron la urgencia de contar con ministros para las misiones de California.⁷⁰

Al momento de la secularización se ponderaron cuáles de las antiguas misiones serranas tendrían posibilidad de sostener a un cura y de ser pueblos viables con permanencia más estable. Se tomó la decisión de establecer sólo dos sedes curales: Jalpan y Landa. La primera por su calidad de cabecera lo tenía seguro. Sin embargo, las razones de la elección de la segunda parecen menos claras, en cantidad de población ocupaba el tercer sitio entre las cinco misiones; quizá se ponderó su buena localización, enfilada hacia la Huasteca,

⁷⁰ "La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda", 1770, en AGN. *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, s.f.

favorable para futuros intercambios comerciales. En contraste, Tilaco, para entonces la más poblada de las misiones no fue seleccionada.

Misioneros y autoridades estaban conscientes de la exigencia de precisar los límites territoriales de las misiones y de poner mojoneras sólidas. De no formalizarse apropiadamente el régimen de tierras había el peligro de futuros despojos. Se esperaba que 26 años de posesión pacífica avalaran la propiedad. Existía el precedente de que en 1765 Fernando Irragorri, por órdenes de Escandón, había hecho algunas averiguaciones encaminadas a esclarecer los límites de las misiones y no se habían presentado contradicciones de los colindantes. Sin embargo, es posible que entonces los colonos estuvieran concientes de sus escasas posibilidades de éxito mientras los fernandinos siguieran allí, por lo cual decidieran esperar oportunidad más propicia.

Las tierras debían ser repartidas entre los indígenas de las misiones. Las diligencias se encargaron a un conocedor de la situación regional: don Vicente de Posadas. Sin embargo, se procedió de acuerdo a las recomendaciones de los religiosos, porque éstos conocían los “méritos de cada uno” y por esperarse “desinterés” de sus acciones. En términos generales como dotación de tierra para sembrar milpas en todas las misiones se dieron dos almudes⁷¹ sembrados por familia, aunque a algunos se les dio sólo un almud y a otros tres. En Concá a veces se añadía al maíz un cuartillo⁷² de frijol, y huertos de plataneros. Es la única misión donde se aclara que los indígenas no sembraban de comunidad sino en forma particular.

Todas las misiones contaban con bastantes animales para distribuir entre sus habitantes. El reparto fue muy variable al interior de cada una. Hubo personas que recibieron once

⁷¹ Un almud es la 24ava parte de una carga de semillas o áridos. Equivale a 7 litros 56 centilitros, o sea 7.56 litros. Robelo, *op. cit.*

⁷² El cuartillo para semillas es la 96ava parte de la carga. Equivale a litro y poco menos de 9 decilitros, o sea 1.89 litros, *Ibid.*

animales, mientras a otras les tocó uno. También se distribuyeron algunos aperos para la siembra (coas y rejas de arado). Las herramientas necesarias para reparaciones y algunos instrumentos agrícolas se dejaron para el uso comunal. En los inventarios de bienes de las misiones se mencionan diversas prendas de vestir⁷³ y piezas de tela, como parte ya del patrimonio de los indios para su vida futura.

Igualmente se repartieron solares para las casas. En este rubro se encuentran diferencias considerables entre una misión y otra. Los indios más favorecidos fueron los de Jalpan, la medida del solar que se les concedió era de 40 por 60 varas⁷⁴. En orden decreciente seguían los de Tancoyol de 28 por 50 varas; el de los indios de Conca era de 25 por 50 varas; la medida de los de Landa era de 40 por 30 varas. Los de Tilaco recibieron uno bastante más pequeño: 26 por 33 varas.⁷⁵ En el tamaño del solar debió haber incidido tanto la disponibilidad de tierras como el número de habitantes de cada misión.

Para la época de la secularización había sólo algunas casas alrededor de la iglesia, por tal razón se reiteró la indicación de que las viviendas fueran construidas a la brevedad. Muy probablemente las familias vivían en edificaciones precederas y las autoridades pensaron un tanto ilusoriamente en aconsejar la erección de otras permanentes como un mecanismo de arraigo. En este contexto quedó clara la fuerza de las estructuras comunitarias, ya que en los cinco poblados se menciona la existencia de sólidas construcciones, propiedad de la colectividad: trojes para la cosecha, casa para el gobernador o el cabildo y cárcel. En Jalpan había además una casa para escuela. Asimismo, quedaba en evidencia el papel estratégico

⁷³ Se mencionan camisas, calzones, nagüillas, corpiños, rebozos poblanos, medias, calcetas, sombreros finos y algunos trajes de danzante para la fiesta de Corpus.

⁷⁴ Es la unidad principal de las medidas de longitud. Equivale a 8 decímetros, 3 centímetros y 8 milímetros, o sea .838 metros. Robelo, *op. cit.*

⁷⁵ "La secularización de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda", 1770, en AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 623, s.f.

de las autoridades indígenas, era el gobernador quien tomaba posesión de los bienes a nombre de todo el pueblo.

Los religiosos decían tener razones para confiar en que los indígenas podrían vivir bien sin su cercana tutoría. Sin embargo, en los hechos no deja de manifestarse el recelo. Se estableció que los indígenas seguirían recibiendo raciones, como vía para lograr la permanencia de los indios en los poblados. Aún se temía que si contaban con alimento en abundancia se irían a los cerros llevándose. La cantidad de maíz con la que cada pueblo contaba para dotar de raciones a sus indios era bastante variable, desde las abundantes reservas de Tilaco (3 300 fanegas de maíz) hasta las escasas de Conca (500 fanegas de maíz).⁷⁶ Sin embargo, en todos los casos se determinó que se dieran tres almudes de maíz a la semana⁷⁷ a las familias (de casados o viudos) que tuvieran hijos y dos a las que no los tuvieran. Durante el funcionamiento de las misiones los religiosos proporcionaban a los pames su ración diariamente. Ahora ellos mismos debían administrar sus alimentos a lo largo de la semana.

Con la secularización de las misiones desaparecía el dique que había contenido a los colonos. Llegó a decirse que el propio Lorenzana se arrepintió de la decisión. El resultado de la salida de los frailes fue una agudización de los conflictos por la posesión de las tierras y una serie de abusos por parte de los pobladores civiles contra los indios. El caso de Conca fue el que presentó más contradicciones y dio origen a un largo litigio. A lo largo de dos décadas los indios de este pueblo se quejaron continuamente, porque las contradicciones hechas por algunos vecinos españoles a la aceptación de sus linderos provocaron la falta de

⁷⁶ La notoria escasez de reservas alimenticias de Conca se daba porque se había despilarrado la abundante cosecha del año anterior. *Ibid.*

⁷⁷ Sólo en un caso se aclara que el momento ideal sería los domingos después de misa, es probable que en general se retomara este consejo.

confirmación de sus títulos por las autoridades. Por los atropellos constantes a su propiedad decían sufrir la insuficiencia de pasto y agua para su ganado durante todo el año. No obstante, también se constatan cambios en su respuesta ante esta problemática. Vemos a estos indios moviéndose con alguna soltura en los complicados ámbitos de la burocracia colonial, nombrando un procurador para que se ocupara de la defensa de sus asuntos en la ciudad de México.⁷⁸

Algunos fugitivos de las antiguas misiones fernandinas buscaron refugio con fray Juan Guadalupe Soriano en la misión de Bucareli, pero muchos pames recurrieron a la vieja alternativa de remontarse a los cerros. Para 1774 se hablaba de que un número considerable de ellos se hallaba metido en breñas, bosques, cuevas y barrancas.⁷⁹ Asimismo, se habla del grave menoscabo del ganado que se les había repartido, los soldados de Saucillo se lo llevaban por menos de su valor o de plano por nada.⁸⁰ A diez años de secularizadas las misiones la dedicación de los pames a la agricultura flaqueaba. La descripción de los indios de Tilaco como “los más cerrados y fieros del arzobispado” recuerda los tiempos previos a la fundación de las misiones. Luego hubo quejas por la escasez de maíz en Jalpan y Landa, donde se vendía a precio excesivo. El problema se agravaba porque eran los propios curas quienes participaban en la determinación de ese alto importe y tenían grano encerrado. Las autoridades reconocían la urgencia de poner remedio al asunto, debido a que a consecuencia del hambre los indios se iban a los cerros a comer hierbas.⁸¹

⁷⁸ “Expediente del pueblo de Concá”, 1770-1785, en AGN, *Tierras*, vol. 942, exp. 392 fs.

⁷⁹ AGN, *Indiferente de guerra*, vol. 322.

⁸⁰ AGN, *Ibid.*, vol. 294 b, f. 53.

⁸¹ “Quejas contra el cura de Landa por el precio excesivo del maíz”, 1790, AGN, *Bienes nacionales*, vol. 185, exp. 58.

A pesar del incremento de las presiones los poblados permanecieron, pero ya no como pueblos sólo de pames. Hacia las últimas décadas del siglo era notoria la presencia de diversos grupos humanos y había aumentado en particular el número de mulatos. El complejo sistema de vida que caracterizó a las misiones fernandinas de la Sierra Gorda se fue desvaneciendo. Quedaban como mudos testigos de esos tiempos las coloridas iglesias de Jalpan, Landa, Tilaco, Tancoyol y Conca, erigidas en un breve paréntesis de prosperidad de la región noreste de la Sierra Gorda.

Conclusiones

El análisis de la interacción entre los grupos indígenas de la Sierra Gorda y los distintos grupos de misioneros a lo largo del periodo colonial invita a hacer una serie de reflexiones sobre el cambio sociocultural experimentado por las etnias serranas. Visto en conjunto puede decirse que se trató de un proceso continuo en el que la incidencia de los elementos procedentes de la cultura occidental fue muy variable: en algunas épocas la adopción de los patrones ajenos fue paulatina y escasa, pero también hubo otras de gran intensidad. Sin embargo, no estamos ante un desarrollo lineal, se alternaron las transformaciones, los estancamientos, las resistencias e incluso los saltos hacia atrás.

Para los diversos grupos de misioneros presentes en la Sierra Gorda se fue haciendo evidente que una condición indispensable para lograr cambios de fondo en la forma de vida de los grupos indígenas era lograr la modificación de su relación con el medio, su asentamiento definitivo en las misiones donde se dedicaran a actividades productivas. Conseguir este objetivo sólo era posible en una situación de contacto continuo, el cual permitiría ejercer el control en diversos ámbitos a mayor profundidad. Durante mucho tiempo esa meta estuvo lejos del alcance de los religiosos. Sólo se consiguió en las misiones fernandinas establecidas entre los pames después de un largo camino que es conveniente recapitular.

En la época prehispánica los pames y los ximpeces habían empezado a practicar la agricultura para complementar su alimentación. No obstante, para todos los grupos serranos, más aún para los jonaces, era fundamental la realización de actividades de recolección y cacería. Por su subsistencia, residencia y creencias estaban ligados a los cerros y se movían en un área geográfica amplia.

En la Sierra Gorda el esquema de ocupación del territorio prevaleciente dejó muchas tierras aparentemente “disponibles”. Los españoles empezaron a penetrar en la región desde épocas tempranas del siglo XVI. La población indígena fue considerada susceptible de ser aprovechada y pronto se repartieron encomiendas. Fue entonces cuando los agustinos hicieron sus primeras incursiones por el rumbo. El trabajo en las propiedades de los españoles, lo mismo que las prédicas de los evangelizadores pusieron a los indios serranos en relación con los patrones culturales de los españoles. Por su grado de desarrollo los pames parecían tener un mayor umbral de compatibilidad con éstos, respecto de otros grupos chichimecas. Ciertamente mostraron menores reticencias, aunque hubo quienes no se mostrarían dispuestos a entablar contacto directo y aceptar sus consecuencias. En estas circunstancias algunos productos y prácticas occidentales fueron incorporados al bagaje cultural de los diferentes grupos étnicos serranos sin modificar a fondo su mundo.

Pero, el estallido de la guerra chichimeca complicó la relación entre indios y españoles. El enfrentamiento armado trajo como consecuencia la interrupción del contacto en la forma que se había venido dando. Paulatinamente el conflicto se generalizó y se fueron sumando a él las distintas etnias. En varios momentos los españoles intentaron usar a grupos de pames como aliados contra los indios sublevados. No obstante, incluso entre éstos fueron los menos quienes permanecieron en paz. Las autoridades recrudecieron las acciones contra los no sometidos, seguramente ellos debieron reforzar su condición guerrera y su dedicación a la recolección y la cacería. Los indios del área serrana aprovecharon las circunstancias prevalecientes para hacerse de bienes ajenos, principalmente ganado, por medio del robo y de las dádivas cuando se buscó la paz.

En el transcurso del siglo XVII la gran mayoría de los indios serranos residía en sus parajes tradicionales en los cerros y tenía motivos para mantenerse alejado de los españoles.

La presencia misional era escasa, discontinua y confusa. Los agustinos, franciscanos y dominicos tenían ante sí un complejo reto para atraer a los indios. Sólo lograron asentar a una parte cuando pudieron ofrecerles alimento seguro, lo cual dependía del titubeante apoyo de las autoridades virreinales a la labor misional, pues en esta época los diferentes enclaves fundados no alcanzaron la estabilidad material.

Sin embargo, aquellos indios que se acercaron a las misiones experimentaron cambios en sus estructuras sociales. Esto fue visible especialmente entre los indios principales, quienes ejercieron su liderazgo ocupando cargos como oficiales de república. Ellos casi siempre recibieron compensaciones especiales de alimento y ropa por su útil labor de intermediación en la reducción de los demás. Todos los indios asentados en las misiones debían aceptar algunas obligaciones laborales y doctrinales, pero como las fundaciones no llegaron a consolidarse tampoco lo hizo la disciplina que debía imperar allí.

Durante esta centuria y parte de la siguiente grupos de pames y de jonaces entraron en contacto esporádico con los evangelizadores, aceptaron recibir el bautismo a cambio del cual obtuvieron bienes que apreciaban, pero no se asumieron como cristianos o lo hicieron sólo temporalmente. El dominio ejercido sobre ellos era débil, así como escasos los mecanismos para imponerlo. En tales circunstancias la sociedad indígena contaba con mayor margen de decisión para la adopción espontánea de algunos rasgos de la cultura occidental, los cuales fueron integrados a sus propias estructuras originando la necesidad de readaptar tradiciones. Pero, las bases de la cultura no cambiaron y la mayoría de los indios siguieron subsistiendo como antaño lo habían hecho.

Por su parte, los colonizadores siguieron avanzando en la Sierra Gorda atraídos por las posibilidades de desarrollo de la minería y la ganadería, así fueron cercando a los indios no reducidos. Ellos respondieron a la pérdida de sus territorios incursionando en los nuevos

enclaves para robar. Los ataques indiscriminados a indios pacíficos y de guerra recrudecieron los conflictos, especialmente con los jonaces hasta bien avanzado el siglo XVIII.

A partir de 1740 el Colegio de Propaganda Fide de San Fernando pudo realizar una labor intensiva de promoción de cambios en la forma de vida de los grupos indígenas de la Sierra Gorda porque hubo una coincidencia excepcional de circunstancias favorables al proyecto misional. Los religiosos fernandinos, deseosos de revivir los gloriosos episodios protagonizados por su orden en el siglo XVI, gozaron al fin de un sólido apoyo institucional que les permitió contar con todo un equipo de operarios y con recursos económicos constantes. Las autoridades virreinales estaban preocupadas por afianzar su control del territorio novohispano, para lo cual se mostraron dispuestas a apoyar a religiosos y colonos para la integración de esta zona. José de Escandón buscaba incrementar su influencia y hacerse de méritos que impulsaran su carrera hacia el noreste. Los colonos necesitaban la paz para hacer crecer sus empresas y al principio apoyaron las misiones como un medio para que ello fuera posible. Aparentemente incluso los indios serranos accedieron al nuevo avance en sus tierras. Seguramente vieron la ocasión para hacerse de productos útiles, especialmente comida.

No obstante, el primer intento de los fernandinos en la Sierra Gorda, dirigido a los jonaces, enfrentó serias dificultades. Estos indios eran considerados más “salvajes” por los españoles porque repetidamente se habían mostrado reacios al sometimiento. Aun así, no se habían negado al contacto. Habían introducido elementos materiales aislados del mundo occidental tales como productos alimenticios y caballos, pero en la esfera espiritual la incidencia de rasgos ajenos era muy escasa.

Los fernandinos exigieron de los jonaces asentados en la misión de Vizarrón un cambio drástico en un plazo corto. Los apremiaron a abandonar sus anteriores actividades de recolección y cacería. Una modificación de esta naturaleza ponía en peligro la supervivencia del grupo, sobre todo porque a cambio de abundantes exigencias laborales y doctrinales los misioneros no pudieron ofrecer suficiente estabilidad material. En respuesta gran parte de los jonaces huyó. Los fernandinos se quejaban de la resistencia presentada por sus feligreses, pero no desistieron. En cambio, las autoridades virreinales retiraron su apoyo a esta misión y optaron por la vía de las armas. Le pidieron a Escandón se hiciera cargo de capturar a los insumisos antes de que su ejemplo se generalizara en la región serrana. Parte importante del grupo jonaz fue enviada a Querétaro para trabajar como mano de obra forzada. Otros escaparon a la persecución y pudieron sobrevivir en parajes alejados. El intento de cambio sociocultural de los jonaces se dio por fracasado, sólo excepcionalmente algunos individuos continuaron asentados en paz y siguieron el modelo español.

Los fernandinos cifraron las mayores esperanzas de lograr una aculturación más profunda y exitosa de los pames. Para lograrlo se establecieron en 1744 cinco misiones, Jalpan, Conca, Tilaco, Landa y Tancoyol, con objeto de reducir a una población abundante proveniente de la antigua cabecera agustina y de rancherías dispersas en los cerros. El proceso de maduración de las fundaciones fue gradual. Al inicio los indios entraban y salían de ellas por lo cual su vida no cambió tan radicalmente. Sin embargo, se iniciaron cambios significativos. Los misioneros fueron reduciéndoles la posibilidad de dedicarse a la recolección y reforzaron su dedicación a la agricultura, por lo cual los pames debieron habituarse al trabajo en tierras llanas, al uso del arado y a la crianza de ganado. El contacto continuado con los misioneros demandó al grupo un reajuste con su hábitat, si bien, por su

anterior condición horticultora tuvieron mejores condiciones de adaptabilidad que los jonaces.

Los primeros años los pames recibieron raciones complementarias sin necesariamente haber intervenido en la producción de esos alimentos, si bien para acceder a su dotación constante debieron asumir algunos compromisos laborales y asistir a la doctrina dominical. La función secundaria desempeñada entonces por las dádivas se avenía bien con los intereses de los indios, pues les permitía continuar con sus otras actividades de apropiación y con sus rozas en los cerros. Esto podría explicar por qué en esta época se dio el acercamiento del mayor número de pames a las misiones: no se habían desarticulado las anteriores estructuras y se ganaba comida extra a cambio de moderadas exigencias.

Cuando los misioneros daban alimentos a los indios tenían una clara intencionalidad, buscaban la vía para arraigarlos en las misiones y fortalecer su dominación sobre ellos con el fin de intensificar la transferencia de rasgos culturales. Los pames, en cambio, no necesariamente estaban conscientes de las consecuencias de recibirlos, no calcularon la dependencia que surgiría ni la diversidad de obligaciones derivadas de su aceptación, sobre todo porque no lo había implicado en el pasado.

Muchos se acercaron por entonces a las misiones y regularizaron su bautismo y matrimonio. Fue un periodo de transición: los pames aceptaban las reglas de las misiones cuando estaban allí, pero vivían en otra lógica al salir para buscar alimento, alternadamente debían acomodarse a dos sistemas diferentes.

Sin embargo, llegó el momento en que los fernandinos redujeron las alternativas y los indios debieron tomar una opción. Parte de ellos se inclinó por la seguridad ofrecida por la misión. Otros se regresaron a los cerros, especialmente cuando el hambre y las enfermedades se presentaron. En esta época fueron más los pames fugitivos que quienes

permanecieron estables. No obstante, el proyecto misional no murió. La emergencia se superó con el apoyo exterior de las autoridades virreinales y de la orden. También fue determinante la suma de fuerzas de la red conformada por las cinco misiones.

Hacia la década de los cincuenta los fernandinos consiguieron aumentar las cosechas y el ganado, con lo cual fue posible dotar de raciones diarias a los indios de la producción lograda por ellos mismos. Este fue el mecanismo indispensable para lograr su permanencia en las misiones. La seguridad en el abasto implicó una pérdida de autonomía para el grupo y acarrió alteraciones profundas en su vida. Cuando el contacto con los misioneros pasó de ser esporádico a constante se dio paso a una aculturación más plena de los pames. En el proceso de cambio cultural se usaron tanto el convencimiento como la sanción o incluso la amenaza de aplicar ésta. Los funcionarios indígenas fueron agentes estratégicos en la promoción de las transformaciones del conjunto de la sociedad. En distintos momentos también fueron útiles como mediadores indios otomíes, mexicanos e incluso individuos procedentes de otros grupos humanos, como los mulatos.

Los misioneros no buscaron la desaparición total de las estructuras anteriores de los pames, pero sí de aquellas prácticas tradicionales que se contraponían con sus objetivos. Lo viejo y lo reciente coexistieron, si bien las novedades parciales acabaron por modificar al sistema cultural pame en su conjunto. En el desarrollo del nuevo modelo se produjeron desfases, antes de lograr consolidar éste, la cultura indígena tradicional ya estaba siendo desmantelada.

En la década de 1750 parte importante de los indios se mostró interesada por vivir en las misiones en tanto resolvieran allí sus necesidades básicas. La población asentada se mantuvo bastante estable, aunque siguieron las entradas y las salidas de indios. Los productos procedentes del mundo español se volvieron necesarios en lo cotidiano; algunos,

como la ropa, llegaron a ser muy valorados. La posesión de bienes particulares, así como la insistencia en la familia nuclear fomentaron el individualismo. Los pames aprendieron a manejar nuevas herramientas y a desempeñar actividades diversas. A cambio debieron aceptar crecientes obligaciones laborales y mayores exigencias doctrinales. La celebración de festividades religiosas, la edificación de iglesias y una administración más frecuente y diversa de sacramentos fueron implementadas para enraizar definitivamente el cristianismo. Los indios acudieron a éste para solucionar algunas de sus necesidades, aunque para satisfacer otras siguieron recurriendo a las antiguas creencias.

En el noreste de la Sierra Gorda coexistieron el proyecto misional y el de la colonización civil. El Estado apoyó a los dos porque parecía que su presencia simultánea era necesaria para un buen aprovechamiento de los recursos y para garantizar el flujo de las mercancías. No obstante, al consolidarse la producción de las misiones mantener la concordia entre las partes fue imposible. Cada una buscó hacerse del control sobre las tierras más productivas y la mermada mano de obra. Cuando hubo conflictos, en general el Estado tomó partido por las misiones, además, fue constante en su ayuda económica a los fernandinos. José de Escandón, artífice del avance civil y misional, fue más variable en sus apoyos. Él hubiera deseado una coexistencia cercana entre ambos grupos y pugnó por encontrar equilibrios. En los reajustes salieron más beneficiadas las misiones, pero los colonos encontraron acomodo. A pesar de los enfrentamientos, en Sierra Gorda ninguna de las partes pudo predominar sobre la otra de manera absoluta, como lo harían posteriormente los colonos en Nuevo Santander o los fernandinos en California. Debieron encontrar espacios de entendimiento porque necesitaban la colaboración de la contraparte para la realización de sus propios fines.

Los frailes buscaron alejar a los civiles de los indios, pero no pudieron prescindir por completo de su ayuda, pues los requerían para regresar a los fugitivos. Pero, en la permanencia de los indios en las misiones el mayor peso de seguro lo tuvo la posibilidad de resolver su abasto más que el temor a los hombres de armas. Por otro lado, para los pames las oportunidades laborales en las haciendas y poblados de los colonos pudieron mostrarse atractivas, porque allí podían obtener bienes al margen de la misión y acceder a mayor libertad. Algunos indios salían de su misión ante la dificultad de adoptar los nuevos patrones y dejar atrás los propios, pero eventualmente regresaban. Tanto ellos como los neófitos seguramente provocaban demoras en el proceso de aculturación del resto de los indios.

El éxito en la captación de nuevos habitantes, las reservas alimenticias disponibles, la fuerza de las presiones externas, entre otras causas, determinaron variaciones en el crecimiento demográfico de las cinco misiones fernandinas. En el decenio de 1760 se alternaron el crecimiento y la caída poblacional. El descenso no fue tan considerable como al principio, pese a la presencia de epidemias, porque no hubo escasez alimentaria. Algunos indios y colonos llegaron a sumar fuerzas para promover la secularización de las misiones de la zona. Paradójicamente esto es una muestra de éxito del programa de aculturación emprendido con los pames. En el discurso los indios inconformes pugnaban por regresar a la forma de vida anterior al establecimiento de los fernandinos, pero en los hechos seguían contando con elementos favorables derivados del orden existente, tales como gozar de alimentos, tierras, e incluso atención espiritual. El asunto demuestra que el paso del tiempo no necesariamente garantizaba la estabilidad del proyecto misional ni el mayor convencimiento de los indios para seguir en él. El movimiento contra los fernandinos no se dio cuando las misiones se echaron a andar, sino cuando ya habían madurado. No obstante

vale la pena recordar que la mayoría de los indios optaron por conservar el *status* de misiones para seguir exentos del pago de tributos y diezmos.

Puede concluirse que hubo una respuesta diferenciada al interior del grupo pame al cambio cultural promovido durante el período fernandino. Una parte importante rechazó el sistema misional y consideró otras alternativas a su alcance: huir a los montes donde podían vivir de sus actividades tradicionales y mantenerse vinculados con sus anteriores espacios sagrados o irse a otras instancias religiosas o civiles. No obstante, una proporción abundante de los pames aceptó permanecer en las misiones. Al vivir en ellas experimentaron modificaciones sustanciales, las primeras se presentaron en el ámbito material. Los elementos novedosos fueron más abundantes en áreas con carencias que donde existían recursos eficaces en la tradición indígena. No se habla de reticencias de los indios a consumir ganado en lugar de animales del monte, pero sí costó mucho trabajo que dejaran sus rozas y aceptaran sembrar en tierra llana. En el terreno espiritual muchos indios mantuvieron una dualidad cultural: participaban masivamente en las festividades religiosas y cumplían con los requerimientos doctrinales básicos, pero lejos de la vigilancia de los frailes realizaban prácticas ligadas al viejo orden. Por último, una parte reducida de los pames se aculturó más a fondo, sobre todo las elites conformadas en alianza con los frailes. Ellos adoptaron patrones culturales occidentales con mayor profusión e incluso aceptaron renunciar a ciertos privilegios para acceder a otros. Sin embargo, no llegaron a la disolución de su identidad étnica, ya que de su pertenencia al grupo dependía su eficacia como enlace con el resto de los indios.

En las misiones fernandinas los pames de la Sierra Gorda encontraron cierto refugio temporal. En ellas conservaron tanto de su condición india como era posible en las circunstancias imperantes. Ello cambiaría con la salida de los fernandinos. Aparentemente

en 1770 todos los sectores involucrados con las misiones estuvieron conformes con secularizarlas. Quizá autoridades y frailes se excedieron en su optimismo, o tal vez consideraron suficiente lo logrado allí y decidieron priorizar la labor misional en otros lugares. Como es sabido los misioneros fernandinos pusieron en marcha un nuevo proyecto de aculturación entre los indígenas de Alta California. Para los colonos de la Sierra Gorda se abrió la expectativa doblemente conveniente de hacerse de tierras y trabajadores calificados. Los pames probablemente vieron la oportunidad de eximirse de la estrecha tutela de los frailes, sin poder calcular que esto traería aparejadas pérdidas territoriales e incremento de las tensiones con los colonos. Tras concluir el paréntesis de su estadía en las misiones fernandinas muchos dejaron los poblados y regresaron a los montes demostrando que no habían olvidado cómo sobrevivir en ellos. Sin embargo, otros utilizaron las reforzadas estructuras comunales para defender sus tierras con el fin de garantizar la supervivencia de la etnia en condiciones de convivencia más directa con los demás grupos humanos presentes en la región.

Fuentes consultadas:

1.- Archivo General de la Nación (AGN)

Archivo Histórico de Hacienda

Bienes Nacionales

Californias

Colección de Documentos para la Historia de México

Criminal

General de parte

Historia

Indiferente de guerra

Indios

Inquisición

Matrimonios

Mercedes

Provincias Internas

Reales Cédulas Duplicados

Tierras

2.- Biblioteca Nacional de Antropología e Historia (BNAH)

Fondo Franciscano

3.- Biblioteca Nacional de México (BNM)

Archivo Franciscano

Colección Lafragua.

Bibliografía

Fuentes antiguas

Arriçivita, Juan Domingo de, *Crónica seráfica y apostólica del Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro en la Nueva España*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792, 605 p.

Ciudad Real, Antonio, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, 482 p.

Doctrina extractada de los catecismos mexicanos de los Padres Paredes, Carochi y Castaño, México, L. Abadiano y Valdés, 1840, 40 p.

Espinosa, Isidro Félix de, *Crónica de la Provincia Franciscana de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, México, Santiago, 1945, 532 p.

—*Crónica de los Colegios de Propaganda Fide*, Washington, Publications of the Academy of American Franciscan History, 1964, 972 p.

Estado general de las fundaciones hechas por don José de Escandón en la Colonia del Nuevo Santander, costa del Seno Mexicano, México, Secretaria de Gobernación, 1930, Publicaciones del AGN núms. 14 y 15.

Focher, Juan, O.F.M. *Itinerario del misionero en América*, Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1960, 409 p.

“La guerra de los chichimecas”, en Ramón Alcorta Guerrero, *Bibliografía histórica y geográfica del estado de San Luis Potosí*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1941, p. 586-613.

Labra, Jerónimo de, “Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda, distante de la Ciudad de México 35 leguas”, 1740, en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1984, p. 47-79.

Oración fúnebre, que en el Sufragio Solemne que ofrecieron por el alma del Señor Don Jose Escandón y Helguera Escandón, México, Jus, 1975, 30 p.

Palou, Francisco, *Fray Junípero Serra y su obra (héroe y hazaña de México)*, prólogo, selección y notas de Francisco González de Cossío, México, Secretaría de Educación Pública, s.a., 127 p, Biblioteca Enciclopédica Popular Tercera Época, 220.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681, México, Miguel Ángel Porrúa-Escuela Libre de Derecho, 1987, 4 tomos.

“Relación geográfica de Querétaro (1582)” en David Wright, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, México, Ediciones del Gobierno del estado de Querétaro, 1989, p. 93-219, Colección Documentos de Querétaro, 13.

Robelo, Cecilio A, *Diccionario de pesas y medidas mexicanas antiguas y modernas, y de su conversión. Para uso de los comerciantes y de las familias*, (edición facsímil), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, [34 p.]

Sicardo, José, *Suplemento crónico a la historia de la orden de N. P. S. Agustín de México*, México, Organización de agustinos de Latinoamérica, 1996, 388 p.

Soriano, fray Juan Guadalupe, “Prólogo historial”, en Héctor Samperío Gutiérrez, “Misiones del Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán”,

en *Historiografía Hidalguense I*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1978, Anuario de la revista Teotlalpan, 1978, núms. 10, 11 y 12.

“Suma de visitas de pueblos por orden alfabético”, en Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España*, vol. I, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1905, 332 p.

Templos y Casas Fuertes en la Sierra Gorda, México, Vargas Rea (editor), 1946, p. 7-41.

Torquemada, fray Juan de, “Servicios que las tres Órdenes han hecho a la Corona de Castilla en estas tierras de Nueva España desde que entraron a su conversión hasta estos presentes tiempos...”, en *Códice Mendieta, Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, México, E. Aviña Levy, 1971, vol. 2, p. 180-241.

Urquiola, José Ignacio (coordinador), *El Cerro Gordo, Río Verde y Jaumave. Una carta de Fray Juan Bautista Mollinedo en 1616*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 35 p.

Valle, fray Francisco, *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame*, México, El Colegio de México-Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí-Casa de la Cultura de San Luis Potosí, 1989, 231 p.

Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano; descripción breve de los sucesos exemplares, de la Nueva España en el Nuevo Mundo Occidental de Las Indias*, Madrid, J. Porrúa-Turanza, 1960-1961, 4 vols.

Fuentes modernas

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*, México, Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1992, 238 p.

Armillas, Pedro, “Condiciones ambientales y movimientos de los pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica”, en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. II, México, Instituto Nacional de antropología e Historia, 1997, p. 339-357.

Arnal Simón, Luis, *El presidio en México en el siglo XVI*, México, Facultad de Arquitectura, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, 320 p, *ils*.

Arroyo, Esteban, *Las misiones dominicanas en la Sierra Gorda de Querétaro*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1987, 357 p.

Beattie, John, *Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la Antropología Social*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, 357 p.

Berrones Montes, Roberto, *Municipio de Jalpan de Serra*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1997, 111 p.

Bolton, Herbert, “La misión como institución de frontera en el septentrión de Nueva España”, en David J. Weber, *El México perdido. Ensayos escogidos sobre el antiguo norte de México (1540-1821)*, México, SEPSETENTAS, 1976, p.

Brandes, Stanley, “Las misiones de la Alta California, como instrumentos de conquista”, en Manuel Gutiérrez Estévez, *et. al., De palabra y obra en el nuevo mundo. 2. Encuentros interétnicos. Interpretaciones contemporáneas*, México, Siglo XXI, 1992, p. 153-172.

Braniff, Beatriz, “Arqueología del norte de México”, en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, p. 359-397.

Cañedo-Argüelles, Teresa, “Las reducciones en el Alto Paraná”, en Manuel Gutiérrez Estévez, *et. al., De palabra y obra en el nuevo mundo. 2. Encuentros interétnicos. Interpretaciones contemporáneas*, México, Siglo XXI, 1992, p. 195-216.

- Carrasco, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Gobierno del Estado de México, 1987, 355 p.
- Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585: derecho y política en Nueva España*, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán-El Colegio de San Luis; 2000, 2 vols.
- Cashdan, Elizabeth, “Cazadores y recolectores: el comportamiento económico en las bandas”, en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, México, CONACULTA-Alianza, 1990, p. 43-78.
- Castro, Felipe, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, 1996, 170 p., ils, Colección Historia de los pueblos indígenas de México.
- Chemin Bässler, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1984, 247 p.
- Chemin, Dominique, “Los pames y la Guerra Chichimeca” en *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo 1991*, Querétaro, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Secretaría de Educación, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994, p. 57-70.
- “Unas consideraciones sobre los pames y su historia”, en *Xi'oi Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*, San Luis Potosí, Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí, 1996, p. 29-42.
- Colombres, Adolfo, *La colonización cultural de la América indígena*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, Centro de Estudios Históricos, Antropológicos y Sociales Sudamericanos, 1991, 257 p.

Coq Verástegui, Claudio y Héctor Samperio Gutiérrez, *Cadereyta alcaldía mayor*, Querétaro, Dirección de Patrimonio Cultural Secretaría de Cultura y Bienestar Social Gobierno del Estado de Querétaro, 1988, 143 p., fotos, mapas, Colección documentos 8.

Cruz Rangel, José Antonio, *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes*, México, Archivo General de la Nación, 2002, 404 p.

Deeds, Susan, “Indigenous Responses to Mission Settlement in Nueva Vizcaya,” en Eric Langer y Robert Jackson (editores), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, 1995, p. 77-108.

Escalante, Pablo, “Un milenio de lucha cotidiana apuntes para la historia otomí”, en *Imágenes de lo cotidiano I. Anuario Conmemorativo del V Centenario del Descubrimiento de América*, México, UAM Azcapotzalco, 1989, p.23-46.

Escandón, Patricia, “Establecimiento y organización del Colegio de Predicadores de la Santa Cruz de Querétaro”, en Elsa Cecilia Frost (coordinadora), *Franciscanos y mundo religioso en México*, México, CECYDEL, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p 73-83.

Farnsworth, Paul y Robert Jackson “Cultural, Economic and Demographic Change in Alta California: The Case of Nuestra Señora de la Soledad, en Eric Langer y Robert Jackson (editores), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, 1995, p. 109-129.

Farriss, Nancy, *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 268 p.

Florescano, Enrique, “Colonización, ocupación del suelo y ‘frontera’ en el norte de Nueva España, 1521-1750”, en Álvaro Jara, *et. al.*, *Tierras nuevas. Expansión territorial y*

ocupación del suelo en América (siglos XVI-XIX), México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, p. 43-76.

Galaviz de Capdevielle, María Elena, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. IV, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. 113-149.

—“La rebelión de los jonaces en 1703”, en *De la Historia. Homenaje a Jorge Gurria Lacroix*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 179-190.

Galinier, Jacques, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Estudios de México y Centroamérica, 1987, 528 p., Colección INI, 17.

Gerhard, Peter, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, *Historia mexicana*, vol. XXVI, núm. 103, México, El Colegio de México, enero-marzo 1977, p. 347-395.

—*Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, 493 p.

Geiger, Maynard, *The life and times of Junipero Serra*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1959, 2 vols.

Gómez Canedo, Lino, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1988, 393 p.

—“Fray Junipero Serra y su noviciado misional en América (1750-1758)”, en *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, México, Porrúa, 1993, p. 571-599.

—“Los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide: su papel en la evangelización de América”, en *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, México, Porrúa, 1993, p. 553-569.

—“Misiones franciscanas en el siglo XVII: ¿Decadencia o nuevos rumbos?”, en *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*, México, Porrúa, 1993, p. 442-445.

—*Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976, 244 p.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, 310 p., ils, mapas.

—*La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 224 p., ils, fotos.

—“La segunda aculturación: El Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. VIII, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, p. 175-201.

Gustin, Monique, *El barroco en la Sierra Gorda. Misiones franciscanas en el Estado de Querétaro Siglo XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1969, 289 p., fotos, mapas.

Johnson, Allen, “Horticultores: el comportamiento económico en las tribus”, en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, México, CONACULTA-Alianza, 1990, p. 79-115.

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, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1944, p. 133-144.

Langenscheidt, Adolphus, *Historia mínima de la minería en Sierra Gorda*, en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, vol. II, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997, p. 503-593.

Langer, Erick y Robert H. Jackson (editores), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, 1995, 212 p.

Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda siglo XVIII*, México, Archivo General de la Nación-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2002, 257 p., mapas.

Lenz, Hans, *El papel indígena americano*, México, Secretaría de Educación Pública, 1973, 186 p.

Lockhart, James, "Organización y cambio social en la América colonial española", en Bethell Leslie (edición), *Historia de América Latina*, tomo 4, Barcelona, Cambridge University-Crítica, 1990, p. 63-108.

López Sarrelangue, Delfina, "Las misiones jesuitas de Sonora y Sinaloa, base de la colonización de la Baja California", en *Estudios de Historia Novohispana*, vol II, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1967, p. 151-201.

Luque Alcaide, Elisa y Joseph-Ignasi Saranyana, *La Iglesia Católica en América*, Madrid, MAFRE, 1992, 371 p.

Malvido, Elsa, "Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula en la época colonial (1641-1810)", en Elsa Malvido y Miguel Ángel Cuenya (compiladores),

- Demografía histórica de México. Siglos XVI-XIX*, México, Instituto Mora-Universidad Autónoma Metropolitana, 1993, p. 63-111.
- Martini, Mónica Patricia, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, PRHISCO-CONICET, 1993, 300 p.
- Martínez Marín, Carlos, “La etnohistoria: un intento de explicación”, en Juan Manuel Pérez Zevallos y José Antonio Pérez Collán (compiladores), *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987, p 39-63.
- McCarty, Kieran R, “Los franciscanos en la frontera chichimeca”, en *Historia Mexicana*, vol. IX, núm. 3, México, El Colegio de México, enero-marzo 1962, p. 321-360.
- Meade, Joaquín, “La Huasteca Queretana”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo X, México, 1951, p. 379-506.
- Mirafuentes, José Luis, “El poder misionero frente al desafío de la colonización civil (Sonora en el siglo XVIII)”, en *Historias*, núm. 25, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, octubre 1990-marzo 1991, p. 91-102.
- Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, 328 p.
- Nava, Fernando, *Pueblos indígenas de México. Chichimecas jonaz*, México, Instituto Nacional Indigenista-Secretaría de Desarrollo Social, 1994, 22 p.
- Neverburg, Norman, “Las misiones de fray Junípero Serra en la Sierra Gorda y su proyección en la Alta California”, en *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo 1991*, Querétaro, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Secretaría de Educación, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994, p. 117-125.

Nieto Ramírez, Jaime, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1984, 89 p.

Ochoa, Lorenzo, *Historia prehispánica de la Huasteca*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979, 178 p.

Oliver Vega, Beatriz, *Papel ceremonial entre los otomies*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, 102 p.

Ortega, Sergio, *De la santidad a la perversión, o de porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986, 290 p., *ils.*

—“El sistema de misiones jesuíticas: 1591-1699”, en Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río (coordinadores), *Tres siglos de historia sonorensis (1530-1830)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

Ortiz Lajous, Jaime, *Querétaro. Tesoros de la Sierra Gorda*, México, Azabache, 1994, 155 p.

— y Francisco Covarrubias Gaitán, *Las Misiones de Sierra Gorda*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1985, 110 p.

Osante, Patricia, *Los orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997, 300 p.

“Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memorias de un infortunio”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 17, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 107-145.

Paez Flores, Rosario Gabriela, *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana, siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación, 2002, 199 p.

Pérez Zevallos, Juan Manuel, *La Huasteca en el siglo XVI: fragmentación de los señoríos prehispánicos, organización social y tributo*, Tesis para optar a la licenciatura en *Etnohistoria*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1983, 222 p., *ils.*

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*, núm. 3, México, Centro de Estudios de México y Centroamérica, diciembre 1996, p. 37-54.

Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1972, 188 p.

Poole, Stafford, “War by fire and blood-The Church and the Chichimecas 1585” en *The Americas*, vol. XXII, num 2, octubre 1965, p. 115-137.

Powell, Philip W., *Capitán mestizo. Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980 382 p.

—“Génesis del presidio como institución fronteriza, 1569-1600”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, p. 19-36.

—*La guerra chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 308 p., mapas.

Quijada, César, “Localización de sitios arqueológicos en la región de Jalpan”, en Ana María Crespo y Rosa Brambila (coordinadoras), *Querétaro prehispánico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 269-283.

Reau, Marie Thérèse, *Portadas franciscanas. La decoración exterior de las iglesias de México en el siglo XVIII: regiones de Texcoco, Toluca, Tepalcingo y Sierra Gorda, Zinacantepec*, El Colegio Mexiquense, 1991, 594 p., *ils*, fotos.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 491 p.

Río, Ignacio del, *Conquista y aculturación en la California Jesuitica 1697-1768*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, 241 p.

—“La guerra de la chichimeca y la misión de la Baja California”, en Manuel Gutiérrez Estévez, *et. al.*, *De palabra y obra en el nuevo mundo. 2. Encuentros interétnicos. Interpretaciones contemporáneas*, México, Siglo XXI, 1992, p. 173-194.

Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 343 p, mapas.

—*La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, 264 p.

—*La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica-Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, 323 p.

Samperio, Héctor, “Apuntes para la historia religiosa de Pachuca”, en *Historiografía Hidalguense*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1975, Anuario de la revista *Teotlalpan*, núms. 7, 8 y 9.

—“Misiones del Colegio de Apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán” en *Historiografía Hidalguense I*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1978, Anuario de la revista Teotlalpan, núms. 10, 11 y 12.

—“Región centro-norte: la Sierra Gorda”, en José Ignacio Urquiola Permisán (coordinador) *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, vol 1, México, Juan Pablos Editor-Gobierno del Estado de Querétaro-Universidad Autónoma de Querétaro-Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989, p. 297-446, mapas.

Sierra, Vicente, *El sentido misional de la conquista de América*, Buenos Aires, Ediciones de orientación española, 1942, 406 p.

Solís, José de Jesús, *Bárbaros y ermitaños. Chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, Siglos XVI, XVIII y XVIII (S.L.P., Hidalgo y Querétaro)*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1983, 463 p.

Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Fondo de Cultura Económica, 1993, 579 p., fotos, mapas.

Super, John, *La vida en Querétaro durante la colonia 1531-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 294 p.

Sweet, David, “The Ibero-American Frontier Mission in Native American History”, en Eric Langer y Robert Jackson (editores), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, 1995 p. 1-48.

Taylor, William, *Embriaguez, homicidio y rebelión e poblaciones coloniales de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 296 p.

Velasco, Margarita, “Escaleras semicirculares en la Sierra Gorda”, en Ana María Crespo y Rosa Brambila (coordinadoras), *Querétaro prehispánico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 253-268.

— (coordinadora), *Sierra Gorda: documentos para su historia*, 2 vols, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.

Velázquez, María del Carmen, *El marqués de Altamira y las provincias internas de Nueva España*, México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 1976, 207 p.

Victoria, José Guadalupe, *Arte y arquitectura en la Sierra Alta, siglo XVI*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, 183 p, fotos.

Viramontes, Jaime Carlos, *Actividades de apropiación entre grupos de recolectores-cazadores. Interpretación de sus elementos líticos. Tesis para optar a la licenciatura en Arqueología*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1993, 174 p., ils., mapas.

Wachtel, Nathan, “La aculturación”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (coordinadores), *Hacer la historia*, vol. 1. *Nuevos problemas*, Barcelona, Laia, 1985, p. 135-156.

Índice

<i>Introducción</i>	1
<i>Capítulo 1. Los habitantes de la Sierra Gorda y su vida durante el contacto con los primeros misioneros</i>	11
El paisaje y los recursos de la Sierra Gorda	11
La forma de vida de los indios de la Sierra Gorda antes de la llegada de los españoles	15
Los indios de la Sierra Gorda bajo la administración de los agustinos	24
Los indios de la Sierra Gorda bajo la administración de los dominicos	44
<i>Capítulo 2. Los primeros intentos de los franciscanos por cambiar la vida de los indios de la Sierra Gorda</i>	60
Los indios en las misiones franciscanas de las provincias de San Pedro y San Pablo de Michoacán y del Santo Evangelio	60
El nuevo impulso a la tarea misional: los Colegios de Propaganda Fide de la orden franciscana	69
Los primeros esfuerzos del Colegio de San Fernando en la Sierra Gorda: la misión de San José de Vizarrón entre los indios jonaces	78
El fracaso de la tentativa en Vizarrón	86
<i>Capítulo 3. Los cambios en la forma de subsistencia de los pames</i>	92
El establecimiento de los pames en las misiones fernandinas: el inicio de los grandes cambios	92
Los primeros años: a caballo entre dos mundos	102
Los años de estabilidad de los pames en las misiones	113

<i>Capítulo 4. La reforma espiritual de los pames</i>	124
La vida espiritual durante los primeros años en las misiones	124
La intensificación de la disciplina espiritual: la organización sacramental y festiva de las misiones	138
La edificación de la fe en las misiones	151
Permanencias y cambios en cuestiones espirituales	169
<i>Capítulo 5. Las transformaciones de la sociedad indígena pame</i>	180
Los altibajos de población en las misiones	180
La vida en policía	194
La división del trabajo y el aprendizaje de actividades	200
Los nuevos dirigentes y su papel en la vida de las misiones	205
<i>Capítulo 6. Alianzas y enfrentamientos en las misiones fernandinas de la Sierra Gorda</i>	213
La colonización civil: sus coincidencias y discrepancias con el proyecto misional	213
El sistema misional puesto en entredicho por los indios	231
La secularización de las misiones fernandinas	244
<i>Conclusiones</i>	253
<i>Fuentes</i>	264
<i>Índice de material complementario</i>	282

Índice de material complementario

Mapas

Mapa 1. Regiones naturales de la Sierra Gorda	12
Mapa 2. Grupos étnicos de la Sierra Gorda en el siglo XVI	16
Mapa 3. Tierra de la guerra chichimeca en el siglo XVI	28
Mapa 4. Ataques de los indios a los enclaves españoles de la Sierra Gorda	36
Mapa 5. Enclaves agustinos en la Sierra Gorda	43
Mapa 6. Fundaciones dominicas en la Sierra Gorda	59
Mapa 7. Provincias franciscanas y Colegios misionales	68
Mapa 8. Límite de las misiones de los Colegios de San Fernando de México y San Francisco de Pachuca	78
Mapa 9. Límites de la Sierra Gorda	101
Mapa 10. Las cinco misiones fernandinas y la hidrografía de la zona serrana	103
Mapa 11. Realizado por José de Escandón para la colonización del Nuevo Santander, incluye la Sierra Gorda	220
Mapa 12. Litigio en torno a la fundación de Saucillo	226
Mapa 13. Las misiones de la Sierra Gorda fundadas por diversas órdenes y Colegios	234

Ilustraciones

Ilustración 1. El presidio de Jalpan	33
Ilustración 2. Posible recreación de la figura de Cachua	171

Fotografías y esquemas

Fotografía de la fachada de Conca	159
Esquema iconográfico de la misión de Conca	160
Fotografía de la fachada de Jalpan	161
Esquema iconográfico de la misión de Jalpan	162
Fotografía de la fachada de Tilaco	163
Esquema iconográfico de la misión de Tilaco	164
Fotografía de la fachada de Tancoyol	165
Esquema iconográfico de la misión de Tancoyol	166
Fotografía de la fachada de Landa	167
Esquema iconográfico de la misión de Landa	168

Gráficas

Gráfica 1. Población de Jalpan durante el periodo fernandino	191
Gráfica 2. Población de Tilaco durante el periodo fernandino	192
Gráfica 3. Población de Landa durante el periodo fernandino	192
Gráfica 4. Población de Tancoyol durante el periodo fernandino	193
Gráfica 5. Población de Conca durante el periodo fernandino	193
Gráfica 6. Población total de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda	194