

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE HISTORIA

“La rebelión indígena de Tutotepec, siglo XVIII”

**Tesis que para obtener el grado de
Licenciada en Historia**

PRESENTA

RAQUEL ERÉNDIRA GÜERCA DURÁN

Asesor: Dr. Felipe Castro Gutiérrez

Mayo 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

***A mis padres
Guadalupe Durán y Jorge Güereca***

***A mis hermanos
Georgina, Adriana, Juan Manuel y José Martín***

A Gerardo

Agradecimientos

Durante la elaboración de este trabajo fueron numerosos los apoyos que recibí de personas e instituciones, a quienes no puedo menos que mostrar mi profundo y sincero agradecimiento.

En primer lugar debo agradecer a la UNAM, y en particular a la Facultad de Filosofía y Letras, en donde recibí las herramientas para formarme como humanista. Recuerdo con especial cariño a mis profesores, cuyos conocimientos espero saber aprovechar. Agradezco en particular a los maestros Alfredo López Austin, Antonio García de León, Antonio Rubial, Ignacio del Río, y a las profesoras Carmen Yuste y Clara Inés Ramírez. Disfruté enormemente sus cursos, y el conocimiento que pude adquirir en ellos es invaluable.

Agradezco también al Instituto de Investigaciones Históricas, en especial a la Dra. Virginia Guedea y al Dr. Alfredo Ávila, que me permitieron participar como becaria durante dos años en el proyecto *La independencia de México. Temas e interpretaciones recientes*. Esta experiencia tuvo para mí un gran valor formativo.

Asimismo, doy gracias a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico, que me otorgó una beca como participante del *Programa de Formación de Profesores para el Bachillerato Universitario*.

Mi mayor deuda sin duda es con el Dr. Felipe Castro, que aceptó dirigir mi tesis no obstante los problemas que de inicio planteaba la investigación. Agradezco enormemente su asesoría, sus consejos y su apoyo. Reconozco ante todo su paciencia para dirigir a una tesista poco disciplinada.

Igualmente, reconozco la labor de Carmen Yuste, Carmen de Luna, Teresa Álvarez-Icaza Longoria y Marcela Corvera, quienes se dieron a la tarea de leer con cuidado este trabajo, haciéndome importantes sugerencias y comentarios que sin duda enriquecieron mi comprensión del problema.

La labor de investigación que llevé a cabo para realizar este trabajo no estuvo exenta de dificultades. En ella fueron de gran ayuda los comentarios y sugerencias de Berenise Bravo y Marco Antonio Pérez, quienes no sólo me abrieron las puertas del Archivo Histórico del Arzobispado de México, sino que me orientaron en la búsqueda documental e incluso me

apoyaron para lograr el acceso al archivo del cabildo de la catedral poblana. A ellos debo también el haberme acompañado en mi primera visita a la agreste Sierra de Tutotepec. Espero estar pronto en condiciones de retribuir su generosa y desinteresada ayuda. Valgan por ahora mi gratitud y mi afecto sincero.

Mi familia ha sido desde siempre mi respaldo y mi sostén. Gracias a mi padre, Jorge Güereca que me enseñó el amor por la lectura; a mi madre Guadalupe Durán, ejemplo de valor y fortaleza; a mis hermanos Georgina, Adriana, Juan Manuel y José Martín, a quienes admiro y respeto. A los seis, gracias por estar siempre. Los amo infinito.

Gracias Gerardo por tu amor, tu esfuerzo y tu paciencia.

Agradezco también a mis amigos, que durante la larga elaboración de esta tesis me alentaron y buscaron, a su modo, hacer menos pesada la labor. En especial, gracias a Arturo por su inagotable ayuda; a Berenice, mi médico de cabecera, mi amiga de toda la vida; a Tania y Gaby, historiadoras en ciernes y mujeres excepcionales.

Finalmente, no puedo dejar de mencionar a la señora Tomasa y su madre, que me abrieron las puertas de su casa y me alojaron durante mi corta estancia en Tutotepec. Gracias a ambas por haberme acompañado a recorrer las polvosas veredas serranas, por las charlas nocturnas y por haber compartido conmigo su receta de tamales de frijol en hoja de papatla.

ÍNDICE GENERAL

| | |
|--|-----------|
| Agradecimientos | 1 |
| Índice general | 3 |
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| De rebeliones y tumultos: breve revisión historiográfica | 5 |
| La rebelión de Tutotepec en la historiografía | 12 |
| CAPÍTULO 1. La Sierra de Tutotepec y sus habitantes | 20 |
| 1.1 El medio físico | 20 |
| 1.2 Los otomíes orientales | 23 |
| 1.3 Notas sobre la cosmovisión de los otomíes serranos | 26 |
| 1.4 Los otomíes y sus vecinos: tepehuas, totonacos y nahuas | 31 |
| CAPÍTULO 2. La Sierra de Tutotepec: de los tiempos prehispánicos al siglo XVIII | 35 |
| 2.1 Historia prehispánica | 35 |
| 2.2 Los incidentes de la conquista de la sierra | 40 |
| 2.3 La implantación colonial: encomienda y tributo | 42 |
| 2.4 Las congregaciones y el descenso de la población indígena | 45 |
| 2.5 El sistema de repartimiento en Tutotepec | 50 |
| 2.6 La Sierra de Tutotepec en la primera mitad del siglo XVIII | 56 |
| CAPÍTULO 3. Las rutas del cristianismo serrano | 62 |
| 3.1 La evangelización de la Sierra de Tutotepec, siglo XVI | 62 |
| 3.2 La religiosidad clandestina: la crónica de fray Esteban García | 72 |
| 3.3 Las visitas episcopales y la lucha por el control de las doctrinas serranas | 79 |

| | |
|---|------------|
| CAPÍTULO 4. Tutotepec en la segunda mitad del siglo XVIII | 94 |
| 4.1 La década de 1760 y el inicio del Reformismo Borbón | 94 |
| 4.2 La obra de Fabián y Fuero en la sierra | 104 |
| | |
| CAPÍTULO 5. La rebelión indígena de 1769 | 113 |
| 5.1 Los hechos | 113 |
| 5.2 El espacio y su uso | 126 |
| 5.3 Los objetivos y las ideas de la rebelión | 129 |
| 5.4 La organización | 135 |
| 5.5 El liderazgo | 141 |
| | |
| CAPÍTULO 6. La apropiación del cristianismo por los otomíes serranos | 151 |
| 6.1 Imaginando el fin del mundo | 151 |
| 6.2 El culto a la Virgen de Guadalupe | 155 |
| 6.3 La horca y la escalera | 159 |
| 6.4 Religiosidad agraria | 165 |
| <i>Los cerros y las piedras</i> | 165 |
| <i>La cruz y la serpiente</i> | 168 |
| 6.5 Diego Agustín y María Isabel: una pareja de hombres-dioses | 172 |
| | |
| CONCLUSIONES | 178 |
| Fuentes consultadas | 187 |

INTRODUCCIÓN

En el año de 1769 una rebelión sacudió la Sierra de Tutotepec. Su líder, un viejo indio otomí, logró atraer una cantidad importante de hombres y mujeres que secundaron su doctrina; incluso, los documentos relativos al caso señalan pueblos enteros que se adhirieron al movimiento. Si bien diversos autores han dado noticia de esta rebelión, hasta la fecha no se había realizado un estudio detallado del caso. La intención de este trabajo es abordar el análisis de dicha rebelión.

Las rebeliones indígenas coloniales han sido un tema recurrente en la historiografía mexicanista.¹ Particularmente en las décadas recientes se han publicado diversos trabajos que abordan el análisis detallado de casos particulares. El conocimiento de las conclusiones a las que han llegado diversos autores a partir del estudio de casos concretos sin duda resulta fundamental para este trabajo, en la medida que proporciona elementos de comparación; no obstante, un análisis exhaustivo de las propuestas de sus autores rebasa los límites de este trabajo. Por tanto, la revisión historiográfica que presentaré a continuación se circunscribe al análisis de diversas propuestas generales de interpretación que aportaron a este trabajo elementos que permiten hacer inteligible la rebelión de Tutotepec de 1769.

De rebeliones y tumultos: breve revisión historiográfica

De los distintos modos de resistencia indígena frente al dominio colonial impuesto por los españoles, las rebeliones y tumultos son hasta ahora el aspecto más estudiado. Como han señalado diversos autores,² la resistencia indígena se expresó de muy diversos modos;

¹ Un análisis general de las diversas perspectivas desde las cuales han sido vistas las rebeliones coloniales puede encontrarse en Leticia Reina, "Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y el siglo XIX", en *Historias*, núm. 17, México, INAH, abril- junio de 1987: p. 39-56; y más recientemente en Felipe Castro, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996, (Historia de los pueblos indígenas de México): p. 16-21.

² Ver por ejemplo, Mario Humberto Ruz, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en José Alejos García, *et. al.*, *Del katún al siglo. Tiempos del colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Conaculta, 1992, (Regiones); Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, Siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 1988, y Felipe Castro, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, Colmich/IIH-UNAM, 1996: p. 30-31.

desde los medios pacíficos como la huída y la migración temporal, el trabajo a desgano, el hurto y el sabotaje, la utilización de los cauces legales del sistema, hasta la confrontación franca y abierta manifestada en las rebeliones.

Un estudio que resulta primordial para abordar el análisis de las rebeliones coloniales es *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, de William B. Taylor. El autor plantea por principio una diferenciación fundamental entre las rebeliones, entendidas como “ataques masivos localizados, que generalmente se limitan a restablecer el equilibrio acostumbrado” y que “no presentan nuevas ideas ni una visión de una nueva sociedad”; mientras que las insurrecciones “abarcan toda una región, forman parte de una lucha política más generalizada entre los diversos sectores de una sociedad y se encaminan a reorganizar las relaciones entre las comunidades y los poderosos núcleos foráneos”.³

Dentro de este esquema, lo que predomina en el siglo XVIII novohispano son lo que Taylor llama rebeliones, mientras que los levantamientos regionales son considerados excepcionales y aislados, limitándose a la zona de Chiapas y la península de Yucatán. Las rebeliones en cambio, estallaron con relativa frecuencia en el México central y Oaxaca.

Para las rebeliones, Taylor identifica una estructura que las caracteriza, y una secuencia clara en su desarrollo, pues éstas “no se producían al azar ni eran ilimitadas en su variedad”. Así señala que se trata por lo general de brotes “espontáneos” de violencia, en el sentido de que carecieron de una planeación y organización previa; de breve duración, y realizados por los miembros de una comunidad específica como reacción a amenazas exteriores. Taylor califica las rebeliones como un “desahogo general de las emociones”, por lo que eran muy agresivas, y se dirigían en contra de los representantes del estado y contra los edificios de la localidad que simbolizaban la autoridad externa. Pese a todo, señala el autor, se trataba de una “conducta rebelde controlada”, pues se registraban pocos casos de destrucción general o de pillaje.⁴

Por otro lado, de los pocos casos de insurrecciones regionales que se han documentado en la Nueva España del siglo XVIII, Taylor nos dice que tales movimientos

³ William Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, FCE, 1987: p. 173.

⁴ *Ibíd.*: p. 175.

“englobaban intereses puramente locales dentro de una unión regional frustránea o temporalmente exitosa”, y seguían dos tipos de patrones:

[...] se desarrollaban como movimientos milenarios, o se formaban alrededor de un cabecilla que no pertenecía a ningún pueblo determinado, con quien los campesinos compartían a un enemigo común. En ambos casos, eran movimientos que giraban más bien alrededor de la lealtad hacia determinados cabecillas, que de los principios apoyados por la identidad de condiciones y deseos”.⁵

Por su parte, Friedrich Katz ha planteado que las revueltas rurales coloniales pueden ser clasificadas en tres tipos distintos: 1) las rebeliones locales que buscaban corregir agravios específicos, y que fueron típicas de la zona centro y sur de la Nueva España; 2) los movimientos de resistencia a la colonización entre los pueblos no conquistados del norte; y 3) los levantamientos a gran escala, en contra del sistema general en su conjunto, orquestadas por “grupos que sólo habían aceptado superficialmente las normas españolas y la religión cristiana”, propios de la periferia novohispana y de la región sur, cuyo objetivo era restaurar el orden prehispánico.⁶

Para Katz, si bien las causas de las rebeliones rurales varían considerablemente en el tiempo y el espacio, es posible identificar ciertos elementos como “los impuestos, los tributos y las cuestiones de autonomía local y religión” que desempeñaron un papel de suma importancia como motivo de los alzamientos. Asimismo, el autor ha señalado que, en contraste con la relativa estabilidad de los siglos XVI y XVII —en los que los alzamientos rurales en la zona central de la Nueva España fueron escasos— el siglo XVIII se caracterizó por un aumento de la inquietud social, manifiesto en el aumento del número de pleitos y demandas de las comunidades indias, acompañadas en ocasiones del estallido de revueltas locales, así como el crecimiento del bandolerismo rural. Las causas básicas de esta creciente efervescencia en las zonas centrales novohispanas fueron, por una parte, el aumento de la población indígena que generó escasez de tierra al interior de las

⁵ *Ibíd.*: p. 187.

⁶ Friedrich Katz, “Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial”, en Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México, Ediciones Era, 1990, (Colección Problemas de México): p. 77.

comunidades; el crecimiento de la población blanca y mestiza que constituyó asimismo un elemento de presión sobre la tierra; el aumento de las demandas económicas de España sobre sus colonias que implicó no sólo mayor presión para las comunidades, sino que debilitó la legitimidad de la Corona ante los indios, al decrecer sus esfuerzos mediadores y su aparente protección de los indios y sus derechos; finalmente, la pérdida de influencia de la institución eclesiástica, “que contribuyó e incluso provocó los levantamientos campesinos”.⁷

Para Alicia Barabas en cambio, el origen de las rebeliones es fundamentalmente religioso, mientras que las causas económicas y políticas son secundarias y sólo en un segundo momento éstas se vuelven conscientes. Barabas considera que las rebeliones indígenas coloniales son “movimientos étnicos socioreligiosos” en los que “la cosmovisión religiosa es el fundamento de la comprensión del mundo social, germen de la rebelión y guía para la acción colectiva”.⁸ La autora propone que el origen de las rebeliones indígenas se halla en lo que denomina “situación de privación múltiple”, concepto que retoma de Yonina Talmon, quien la define como el efecto combinado de la pobreza, la baja condición social y la ausencia de poder.

Barabas desarrolla la teoría de la “privación múltiple” para el caso de los pueblos indígenas novohispanos, a los que caracteriza como víctimas de la privación económica, manifestada en la destrucción de los sistemas productivos propios, la expropiación del territorio étnico, la succión desmedida del trabajo y del producto; privación política, resultante de la fragmentación de las unidades sociorganizativas previas, la destrucción de jerarquías de poder preexistentes y su suplantación por otras, así como de la exclusión de las colectividades de la toma de decisiones; privación social y cultural, resultado de la “homogeneización étnica” de los colonizados, reducidos a una situación racial y social inferior, de su exclusión de los espacios de los “blancos”, la distorsión de los patrones residenciales, minusvalorización de las lenguas vernáculas y otras expresiones culturales. Asimismo, a la propuesta de Talmon, la autora agrega también la privación religiosa, que

⁷ *Ibíd.*: p. 13 y ss.

⁸ Alicia Barabas, *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, 3ª ed., México, Plaza y Valdés Editores/Conaculta-INAH, 2002: p. 55. [1ª ed.: 1987].

deviene de la implantación de la Iglesia como un aparato central de la hegemonía del colonizador, la prohibición y sanción de los sacerdotes tradicionales, creencias, prácticas rituales y símbolos sacros; y la privación psicológica, que tiene que ver con la estigmatización de la identidad y cultura indígenas que implicó en ciertos casos la aceptación de una inferioridad respecto del dominante, generando frustración, pérdida de dignidad, apatía, rechazo de la cultura propia, todo lo cual desencadena procesos de anomia social.⁹

Barabas plantea que las religiones mesoamericanas contenían en sí mismas ciertas ideas de corte milenarista y mesiánico, que se fusionaron con el pensamiento cristiano. Luego de ser conquistados, los pueblos indígenas se enfrentaron a una situación de “privación múltiple”, que permitió la persistencia de la expectativa milenarista y mesiánica a través de los siglos. Las transformaciones políticas, sociales y económicas actuarían únicamente como “hechos detonantes” que “vuelven crítica la existencia de los colonizados y tornan insoportables todas las relaciones entre éstos y los colonizadores”, llevando a los indígenas a intentar concretar la expectativa milenarista, dando origen así a los movimientos sociorreligiosos.

La propuesta de Barabas resulta interesante en la medida que señala el importante papel que jugó la cosmovisión religiosa en numerosas rebeliones indias, a las que proporcionó un lenguaje, además de impulso y legitimidad. El problema radica, a mi juicio, en que la autora no atiende a las diferencias regionales y los contextos específicos. Esto es, si el común de los pueblos indígenas se enfrentaron de modo permanente a una situación de “privación múltiple”, ¿cómo explicar el hecho de que las rebeliones no se presentaron de forma continua, ni en todas las regiones novohispanas? Es el caso de la zona central de la Nueva España, donde las rebeliones fueron escasas. Si bien la propuesta de la “privación múltiple” nos brinda un panorama general de la situación de opresión y explotación a la que se enfrentaba la población indígena colonial, me parece necesario, para abordar el análisis de casos particulares, atender a las condiciones específicas en las que se llevó a cabo la implantación del dominio hispano así como las características que asumió la dominación en diferentes contextos.

⁹ *Ibíd.*: p. 71-72.

En este sentido, me ha parecido pertinente retomar la propuesta de análisis de Felipe Castro. Por una parte, el autor señala la conveniencia de utilizar el término “tumulto” para referirse a aquellos movimientos locales, espontáneos, aislados y breves, carentes de organización previa y con un liderazgo improvisado, y reservar el término “rebelión” para lo que Taylor llama “insurrecciones”, esto es, movimientos amplios, prolongados, de carácter regional.¹⁰ En este sentido se utilizarán ambos términos a lo largo de este trabajo.

Castro señala que tanto las rebeliones como los tumultos se originaban “porque las condiciones de desigualdad y explotación no eran las habituales”.¹¹ De acuerdo con el autor, las fricciones y negociaciones cotidianas entre los diversos grupos de la sociedad novohispana “derivaron en el reconocimiento de una línea demarcatoria entre la voluntad de unos y la capacidad de resistencia de los otros”. Esto se expresaba no sólo en una serie de normas implícitas y explícitas, sino también “en un conjunto de ideas sobre lo que era “justo” y “equitativo”. Siguiendo a Castro, “a la larga, estos acuerdos llegaron a considerarse como parte del “orden natural de las cosas”, su cumplimiento fue considerado deseable y su transgresión vista como falta o “injusticia”. Según esta interpretación, las protestas se originaban en la mayor parte de los casos no por “la opresión o falta de libertades en general”, sino por “la violación (o lo que parecía ser tal) de las costumbres establecidas”; esto es, por la modificación de las condiciones usuales de dominación.¹²

El autor señala también que el tumulto constituyó la forma de violencia colectiva más común en el centro del virreinato, y en “las regiones de antigua colonización, con una sociedad que no correspondía ya a la dicotomía conquistados/conquistadores, sino a la de grupos sociales más heterogéneos”, mientras que las rebeliones ocurrieron con mayor frecuencia en regiones marginales en las que los grupos indígenas lograron mantener un mayor grado de cohesión y de autonomía organizativa.

La propuesta de Castro —coincidente en diversos aspectos con los planteamientos de Taylor— me parece pertinente en la medida que plantea la necesidad de atender a las

¹⁰ Felipe Castro, *op. cit.*: p. 32.

¹¹ *Ibíd.*: p. 24.

¹² *Ibíd.*: p. 23-24, y del mismo autor, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996, (Historia de los pueblos indígenas de México): p. 35-43.

diversas realidades novohispanas, identificando modos distintos de recurrir a la violencia colectiva a partir de la mayor o menor integración de las comunidades al régimen colonial.

Por otra parte, Castro señala que con frecuencia las rebeliones fueron precedidas por una serie de cambios que afectaban gravemente lo que los indígenas consideraban como sus derechos. Con frecuencia se mencionan abusos y excesos de colonos, funcionarios y eclesiásticos que “agravaban las de por sí precarias condiciones de vida del indígena, mostraban las limitaciones de la negociación y la protesta pacífica, exacerbaban la conciencia del sometimiento, hacían más difícil refugiarse en el fatalismo y, asimismo, proporcionaban un enemigo visible, una fuente de irritación hacia la cual dirigir el descontento”.¹³ Sin embargo, más allá de las actuaciones particulares de una u otra autoridad, el autor señala la necesidad de atender a los procesos “más vastos e impersonales que venían a modificar los recursos, la influencia y el poder de los actores”.

Por su parte, Enrique Florescano planteó, en su obra *Memoria mexicana*, que los movimientos religiosos indígenas suscitados en la Nueva España durante el siglo XVIII, tuvieron su origen en el profundo desarraigo de la religión católica entre los indios, quienes buscaron “dotar de un sentido indígena a los dioses, santos y ceremonias impuestas por los españoles”. Sin embargo, si bien comenzaron como enfrentamientos religiosos, pronto se convirtieron en antagonismos étnicos “en una contienda que desemboca en una crítica del sistema de dominación y en una rebelión radical contra el opresor”.

Florescano afirma que cuando los intentos por indigenizar el cristianismo fueron rechazados por las autoridades coloniales, operó lo que él llama un “renacimiento de la conciencia mítica, el brote de la religiosidad primitiva, y la movilización de todos los recursos de la comunidad para alcanzar sus objetivos”, que en el caso de diversos movimientos indígenas del siglo XVIII, fueron la recuperación de un pasado idealizado, el retorno a una edad dorada “en la que los indígenas se gobernaban a sí mismos, sin la presencia de los españoles”.¹⁴ En este sentido, Florescano coincide con Katz al hacer énfasis en que las

¹³ Felipe Castro, *La rebelión...*: p. 36 y ss.

¹⁴ Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, 3a ed., México, FCE, 2002: pp. 396-469.

rebeliones regionales tuvieron como objetivo último retornar a un pasado prehispánico comúnmente idealizado.

La rebelión de Tutotepec en la historiografía

El primero en ofrecer noticia sobre la rebelión de Tutotepec de 1769 fue William B. Taylor. Desde la perspectiva del autor, el movimiento de Tutotepec pertenece a uno de esos “casos excepcionales” para la zona y la época, en la que un movimiento lograba rebasar lo puramente local para convertirse en una insurrección regional. Estas características, dice Taylor, hacen del movimiento de Tutotepec algo más cercano a las sublevaciones de Chiapas en 1712, Yucatán en 1761 y el Petén en 1775, las cuales “estuvieron cerca de convertirse en guerras de clases”, en la medida que insinuaban una lucha “de pobres contra ricos”, con tintes raciales y anticolonialistas.¹⁵

Haciendo uso de la información proporcionada por Taylor, diversos autores han incorporado el caso de Tutotepec en estudios de carácter general que abordan el tema de las rebeliones desde distintas posturas. Así, John H. Coatsworth propuso incluir a Tutotepec como un ejemplo de “guerra de castas”, entendidas éstas como sublevaciones regionales de pueblos indígenas cuyo propósito fue “la expulsión o eliminación de la autoridad exterior”, es decir, no indígena.¹⁶

Para Friedrich Katz, la rebelión de Tutotepec constituye un ejemplo de levantamiento a gran escala, característico de la periferia novohispana. De acuerdo con el autor, los indios rebeldes de Tutotepec buscaban “restaurar elementos de lo que ellos consideraban había sido el orden social, económico y religioso prehispánico”.¹⁷ Si bien este último planteamiento resulta cuestionable, la línea de análisis propuesta por Katz en relación a la “creciente efervescencia” del siglo XVIII novohispano y a la pérdida de legitimidad de Corona e Iglesia aportan pistas importantes para rastrear en este trabajo.

¹⁵ Taylor, *op. cit.*: p. 217.

¹⁶ John H. Coatsworth, “Patrones de rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa”, en Friedrich Katz, *op. cit.*: p. 30-31.

¹⁷ Katz, *art. cit.*: p. 77.

Felipe Castro por su parte, ha señalado que el movimiento de Tutotepec constituye uno de los pocos ejemplos de rebeliones milenaristas y mesiánicas desarrolladas en el centro del virreinato, haciendo énfasis en la importancia del papel jugado por el principal líder de la rebelión.¹⁸ Asimismo, el autor publicó un extracto del expediente sobre el caso, que años después fue utilizado por Alicia Barabas —en la tercera edición de su obra ya citada— para proponer incluir a Tutotepec como un caso de “movimiento sociorreligioso” colonial.

Siguiendo con las interpretaciones generales, Florescano ha equiparado la rebelión de Tutotepec con los movimientos suscitados en Cancuc en 1712, en Yautepec en 1767 y la insurrección de Jacinto Canek de 1769. Para el autor, estos cuatro movimientos expresaron profundos antagonismos étnicos, y sus principales objetivos consistieron en el intento de indigenizar las divinidades impuestas, así como establecer un gobierno y un reino indígenas. Se trató de movimientos radicales en los que “el grupo paria exigió la desaparición de la clase dominante y la elevación de los oprimidos al lugar de los privilegiados”.¹⁹

Así pues, la rebelión de Tutotepec ha estado presente en diversos estudios de carácter general. No fue sino en fecha reciente que Carlos Rubén Ruiz Medrano publicó un par de trabajos en los que aborda el análisis de este caso.²⁰ El autor estudia cinco casos de violencia colectiva ocurridos en la Sierra de Tutotepec en los años que van de 1766 a 1777, entre los que se encuentra la rebelión de 1769. Sobre ésta, señala que su origen se encuentra en buena medida ligado a la recomposición y fortalecimiento del aparato administrativo en su conjunto, que derivó en el incremento de las formas de control social y agudizó las tensiones al interior de los pueblos indios.

Ruiz Medrano puntualiza que las comunidades de la Sierra de Tutotepec se hallaban asentadas en una zona marginal, aisladas y poco integradas a los circuitos comerciales regionales, y no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII que la zona “comenzó a sufrir importantes cambios debido a factores exógenos y endógenos, en rápida sucesión”. Entre

¹⁸ Castro, *La rebelión de los indios...*: p. 98-102, 152-156.

¹⁹ Florescano, *op. cit.*: p. 452.

²⁰ Carlos Rubén Ruiz Medrano, “Tumultos y rebeliones indígenas en la Nueva España en el siglo XVIII y la rebelión del Mesías Diego en 1769”, en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 11, núm. 3, 2002: p. 301-322.

éstos menciona la restricción de la movilidad de los indígenas de la sierra; la intención de las autoridades locales de monopolizar el comercio, y un incremento en la magnitud de las expoliaciones que la población indígena sufría a manos de las autoridades españolas.

En este sentido, para el autor la rebelión de 1769 constituye “la más palpable muestra de descontento de comunidades anteriormente aisladas, que ante el embate de las reformas borbónicas comenzaban a experimentar nuevas formas de control, tanto de índole fiscal como social, que afectaban los ritmos de la vida cotidiana en la región”.

El análisis de este caso permite a Ruiz Medrano afirmar que la mayor o menor medida de integración de las comunidades indígenas durante el siglo XVIII determinó en buena parte la morfología y la expresión de sus demandas. Así, mientras que en ciertas comunidades mejor integradas al régimen colonial las demandas indígenas se expresaron por la vía legal, en el caso de las comunidades de difícil acceso “más dispersas y mucho menos integradas, tendieron a radicalizarse, en un primer momento, hacia movimientos heterodoxos de difícil lectura”.²¹

El trabajo de Ruiz Medrano constituye una importante aportación para abordar el estudio de la rebelión de 1769, principalmente porque el autor logra identificar las “variables coyunturales” que dieron origen al descontento de las comunidades de la Sierra de Tutotepec. Retomando la propuesta de Felipe Castro, Ruiz Medrano analiza no sólo las acciones concretas de las autoridades locales durante la década de 1760, sino que busca ligarlas con un contexto más amplio —el inicio de las reformas borbónicas— que permite entender el interés puesto por las autoridades en esta zona en la segunda mitad del siglo XVIII. En este sentido, la rebelión de 1769 puede ser vista como un “movimiento de resistencia colectiva”, una respuesta indígena a la “presión modernizadora”, a la “acometida ilustrada” de la segunda mitad del XVIII.²²

Sin embargo, existen diversos elementos presentes en la rebelión de Tutotepec que no es posible explicar atendiendo únicamente al contexto inmediato del reformismo Borbón. En específico, conceptos como “marginalidad” y “autonomía” me parecen claves en la

²¹ *Ibíd.*: p. 322.

²² Carlos Rubén Ruiz Medrano, *Orden y resistencia indígena en las comunidades de la sierra de Tututepeque en la segunda mitad del siglo XVIII*, San Luis Potosí, México, El Colegio de San Luis, 2004: p. 12.

explicación elaborada por Ruiz Medrano, que sin embargo haría falta justificar, rastreando sus orígenes. Esto es, ¿cuáles son los elementos que permiten calificar a la Sierra de Tutotepec como una zona “marginal”? ¿Encontramos, en efecto, que dichos pueblos lograron conservar una “autonomía organizativa” que les permitiera articular una rebelión que rebasó los límites locales?

Es en este sentido que me ha parecido pertinente revisar la historia de esta zona a fin de explicar cuáles fueron las modalidades concretas que asumió el dominio colonial en la Sierra de Tutotepec. El análisis del asunto en una perspectiva temporal más amplia permite por una parte explicar las razones de la marginalidad de esta zona, así como la autonomía que hasta el siglo XVIII lograron conservar estas comunidades indígenas. Pero, por otro lado, el conocimiento de la historia colonial de la sierra hace posible identificar los cambios y las continuidades en la relación entre indios y españoles, a más de que hace visibles otras modalidades de resistencia —menos espectaculares, más difíciles de identificar a simple vista— implementadas por los indígenas frente a los diversos intentos de las autoridades españolas por ejercer el control en esta zona.

Por otra parte, existe un elemento que queda fuera del interés de los trabajos de Ruiz Medrano, y es que la rebelión de 1769 puso al descubierto el modo en que los indígenas serranos habían hecho suya la religión cristiana. Más que reivindicaciones de carácter inmediato o local, en este movimiento encontramos un intento de los indios por subvertir el orden colonial, fundamentado en un discurso de carácter religioso. Para los rebeldes, la religión cristiana fungió como elemento legitimador de sus aspiraciones. Sin embargo, la documentación revela que se trataba de un cristianismo poco ortodoxo, en el que es posible identificar también diversos elementos procedentes del pensamiento religioso mesoamericano.

El análisis del discurso, la ritualidad y los símbolos empleados por los rebeldes de Tutotepec nos puede permitir acceder al pensamiento religioso de estos indios coloniales. Asimismo, nos brinda la posibilidad de entender la forma en que los indios serranos adoptaron —forzados, es cierto, pero también con ánimo y voluntad— valores, símbolos y conceptos del pensamiento cristiano, que se entrelazaron con su propia tradición religiosa

para dar paso a la conformación de un cristianismo indígena. Para comprender el modo en que esto se operó y bajo qué condiciones, es necesario nuevamente, volver la mirada hacia procesos de mayor duración temporal: la manera en que se llevó a cabo la implantación de la religión cristiana en la zona; las características de la relación entre frailes e indios, así como la actitud de los indígenas frente al cristianismo en diversos momentos; por supuesto, siempre dentro de los límites impuestos por el volumen y carácter de la documentación.

Por lo que toca a la estructura de la tesis, ésta refleja en buena medida el camino seguido para arribar a la comprensión de la dinámica de las comunidades indígenas coloniales de la Sierra de Tutotepec. El capítulo uno busca hacer una descripción del espacio físico, así como un acercamiento general a la cultura de los grupos otomíes contemporáneos que habitan la zona a la que se circunscribe este estudio. He buscado resaltar aquellos elementos que me permitieron acceder a las creencias religiosas de los otomíes contemporáneos, y que pueden ayudar a entender algunos aspectos de la rebelión de 1769. Cabe aclarar que no pretendo visualizar las prácticas religiosas y la cultura de los otomíes contemporáneos como remanentes intactos del pasado. Sin embargo, partiendo de la idea de la existencia de un “núcleo duro” de la cosmovisión mesoamericana, cuyos cambios se inscriben en decursos de larga duración, considero pertinente tender puentes comparativos entre el pensamiento de los pueblos mesoamericanos y hacer uso de fuentes contemporáneas para acceder al conocimiento de los otomíes coloniales.

En los capítulos dos y tres, el objetivo ha sido reconstruir las modalidades concretas que asumió el dominio colonial en esta zona serrana. En el capítulo dos se aborda la historia de la zona iniciando con las noticias existentes sobre su pasado prehispánico, buscando resaltar el hecho de que la Sierra de Tutotepec formaba parte de la geografía política precolonial, y no fue sino con la implantación del dominio hispano que esta zona se vio marginada. Así, en este capítulo se hace patente que ciertos procesos que caracterizaron a diversas regiones novohispanas —por ejemplo, las congregaciones de finales del siglo XVI; la supresión de la encomienda, la formación de grandes latifundios y el despojo de tierras a los pueblos de indios a lo largo del siglo XVII— no se verificaron en esta zona. El carácter marginal de la Sierra de Tutotepec contribuye igualmente a explicar el amplio margen de

autonomía que lograron conservar estas comunidades indígenas hasta la primera mitad del siglo XVIII. No obstante, resulta pertinente aclarar que no entiendo la marginalidad como sinónimo de aislamiento; por tanto, en este capítulo se analiza también el modo en que los indígenas serranos participaron en la economía novohispana, así como ciertos cambios operados al interior de las comunidades.

El tercer capítulo busca reconstruir los diversos momentos por los que atravesó el proceso de implantación de la religión cristiana en las comunidades indígenas de la sierra. En él se analiza fundamentalmente la información proporcionada por los cronistas de la orden así como las visitas pastorales llevadas a cabo durante el siglo XVII, que muestran, aunque someramente, las respuestas de los indígenas frente al cristianismo, así como los problemas que debieron enfrentar los misioneros. El capítulo concluye con la secularización de las parroquias de la Sierra en 1754, proceso del que por desgracia existe muy poca información.

En el capítulo cuatro se abordan los diversos procesos sociales y económicos que dieron inicio en la década de 1760 en la Nueva España. Fundamentalmente, el análisis se centra en el modo en que estos procesos impactaron en los pueblos serranos, que se vieron sometidos a diversas presiones por parte de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas para integrarlos de modo eficaz al sistema colonial. En estas condiciones, se verificaron diversas muestras de descontento por parte de los indios, dirigidos en buena parte contra los curas párrocos y los representantes de las autoridades civiles.

El capítulo quinto inicia con un relato cronológico del modo en que ocurrió la rebelión indígena de 1769. Posteriormente, el análisis se centra en el discurso de los principales líderes, buscando establecer cuáles eran los objetivos perseguidos por la rebelión. A continuación, se analiza la estructura organizativa y el tipo de liderazgo del movimiento.

Finalmente, el capítulo sexto está dedicado al análisis de los diversos elementos rituales y simbólicos presentes en la religiosidad establecida por los rebeldes, que dan cuenta del modo en que se llevó a cabo la apropiación del cristianismo por los otomíes serranos.

Uno de los problemas centrales en el transcurso de la investigación fue la escasa información disponible, pues sobre esta porción de la Sierra Madre Oriental hasta la fecha se ha escrito muy poco. La mayor parte de los estudios que se refieren a esta zona fueron elaborados en décadas recientes por antropólogos interesados en diversos aspectos de la dinámica cultural de sus habitantes.

Una excepción la constituye el trabajo elaborado hace ya algunas décadas por Nigel Davies, que analizó la importancia de esta zona en tiempos prehispánicos, pues Tutotepec constituyó uno de los pocos señoríos que lograron sustraerse al dominio mexicano durante el posclásico.²³ Otro estudio que resulta fundamental para entender la dinámica colonial en esta zona es el trabajo de Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra*, relativo a la región conocida como Sierra Norte de Puebla.²⁴ Cabe aclarar que Tutotepec no forma parte central de este trabajo, pues García Martínez analizó exclusivamente aquellos pueblos que contaban con una mayoría de hablantes de náhuatl y totonaco, mientras que en la Sierra de Tutotepec el otomí era la lengua predominante. Sin embargo, la vecindad de la Sierra Norte de Puebla con la Sierra de Tutotepec, pertenecientes ambas al obispado de Puebla en los años coloniales, que compartían asimismo una realidad pluriétnica con un complejo mapa lingüístico, permite establecer numerosos paralelismos en la historia colonial de ambas zonas.

Otro aporte importante para este trabajo fueron los trabajos de Jesús Ruvalcaba Mercado relativos a la agricultura colonial en el valle de Tulancingo, en virtud de que Tutotepec estuvo ligado desde finales del siglo XVI a esta ciudad.²⁵ Finalmente, Jacques Galinier ha aportado algunos datos importantes sobre la historia colonial de las comunidades otomíes de la Sierra Madre Oriental que he buscado rescatar en este trabajo;²⁶ no obstante

²³ Nigel Davies, *Los señoríos independientes del imperio azteca*, México, INAH, 1968.

²⁴ Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México: Centro de estudios Históricos, 1987.

²⁵ Jesús Ruvalcaba Mercado, *Agricultura india en Cempoala, Tepeapulco y Tulancingo. Siglo XVI*, México, DDF- UCCI, 1985, y del mismo autor "Agricultura colonial temprana y transformación social en Tepeapulco y Tulancingo (1521-1610)" en *Historias*, núm. 18, México, julio-septiembre, p. 440-441.

²⁶ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM: IIA/CEMCA/INI, 1990.

en diversas ocasiones el autor omite mencionar sus fuentes, por lo que algunas de sus conclusiones resultan poco sostenibles.

Así, la mayor parte de la historia de la Sierra de Tutotepec ha sido reconstruida con base en la información procedente del Archivo General de la Nación, principalmente en los ramos *Indios* y *Tierras*. En el AGN se encuentra también el expediente que constituye la fuente principal para el análisis de la rebelión de 1769. Dicho expediente está formado por la correspondencia entre las principales autoridades que se ocuparon de reprimir la rebelión: el entonces virrey, el marqués de Croix; Francisco Fabián y Fuero, obispo de Puebla; el alcalde mayor de Tulancingo Pedro José de Leoz; el cura de Tutotepec, Manuel Ignacio García de la Vera; y el cura de Tenango José Álvarez Montero; además de los franciscanos del Colegio de Pachuca que hacia 1769 se ocupaban de adoctrinar a los indios de la región serrana a petición del obispo. Por desgracia, las declaraciones de la mayor parte de los implicados no forman parte del expediente, pues una vez reprimido el movimiento por las autoridades locales, el caso fue turnado al Provisorato de Indios, cuyo archivo aún no ha sido localizado. Así, contamos sólo con una declaración del indio fiscal del pueblo de San Mateo, que representa en este caso, y sólo hasta cierto punto, la “versión indígena” de los hechos. Además de esta documentación existe una breve reseña del caso en el Archivo General de Indias de Sevilla, que también ha sido incluida en este trabajo. Aunque pude consultar el archivo parroquial de Tutotepec, éste consta sólo de cuatro libros, el más antiguo de 1950; situación similar encontré en el archivo parroquial de San Bartolo, cuyos registros comienzan en el siglo XX. Acudí igualmente al Archivo de la Diócesis de Tulancingo, cuyos registros más antiguos se remontan al siglo XIX, pues la diócesis se erigió en 1863. Finalmente, aunque me fue permitido el acceso al Archivo del Cabildo de la Catedral de Puebla, la búsqueda fue infructuosa. Es muy posible que en el archivo de la diócesis poblana se encuentre mayor información sobre el caso; sin embargo éste no se encuentra a disposición de los investigadores.

CAPÍTULO 1. La Sierra de Tutotepec y sus habitantes

1.1 El medio físico

La Sierra Madre Oriental, uno de los principales macizos montañosos del territorio mexicano, está formada por una serie de sierras paralelas constituidas principalmente por rocas sedimentarias, continentales y marinas. Una de estas sierras menores, ubicada en el estado de Hidalgo, es una franja estrecha que se introduce entre los estados de Veracruz y Puebla. Actualmente es conocida como Sierra de Tenango; no obstante, en la época colonial se le nombraba Sierra de Tutotepec, en virtud de que éste era el poblado más importante de la serranía, por albergar al mayor número de habitantes. El crecimiento progresivo de Tenango, así como su mayor cercanía con los valles de Tulancingo, llevarían a este pueblo a arrebatarse a Tutotepec la preeminencia política cuando, a finales del siglo XIX, Tenango fue nombrado cabecera de distrito. Estos cambios en la configuración política regional llevaron también a que la sierra cambiara de denominación. En la actualidad, la sierra se encuentra dividida políticamente en tres municipios: Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y Huehuetla [ver mapa 1].

La zona se caracteriza por su relieve extraordinariamente accidentado y abrupto, compuesto por acantilados, grutas y mesetas, además de elevaciones que superan los 2,000 metros sobre el nivel del mar. Como parte de la provincia geológica de la Sierra Madre Oriental, está conformada por antiguas rocas sedimentarias marinas entre las que predominan las calizas, y en segundo término las lutitas —rocas arcillosas— y las areniscas.¹

Esta serranía se ubica dentro de la región hidrológica Tuxpan-Nautla, y es bañada por la cuenca del río Moctezuma en sus vertientes Vinazco y Pantepec, siendo éstos los principales ríos que alimentan la región. Otras corrientes de agua de menores proporciones son los ríos Chiflón, La Guagua, Xuchitlán, Huayacocotla, Pahuatlán, San Bartolo, Beltrán, Borbollón, San Esteban, El Arenal, Cerro Blanco, Pie del Cerro, Pactepec y Tenango.

¹ *Síntesis geográfica del estado de Hidalgo*, México, INEGI, 1992: p. 14-33.



Mapa 1. Localización geográfica de la Sierra de Tutotepec/Tenango. Se trata de un brazo de la Sierra Madre Oriental que se introduce entre los estados de Veracruz e Hidalgo. Actualmente está dividido en tres municipios: 1) San Bartolo Tutotepec; 2) Tenango de Doria; y 3) Huehuetla.

Adaptado de: *Síntesis geográfica del estado de Hidalgo*

Las amplias variaciones de altura en la Sierra de Tutotepec generan una diversidad de climas, predominando el clima templado húmedo con lluvias todo el año. La humedad de este clima se origina por la influencia de los vientos provenientes del Golfo de México, misma que favorece el desarrollo de las actividades frutícolas. La temperatura promedio es de 18^o C; durante los meses que van de abril a septiembre se registran las temperaturas más altas, que oscilan entre 19.4 y 19.9^o C, mientras que octubre y noviembre son los meses más

fríos.² Las neblinas son constantes; la precipitación anual promedio es de 1,952 milímetros en el municipio de Tenango, mientras que en San Bartolo Tutotepec es de 2,600, siendo julio y septiembre los meses con más lluvia, y febrero y mayo los de mayor escasez.

A pesar de que las lluvias son constantes, lo abrupto de la Sierra Madre Oriental impide a sus habitantes aprovechar los escurrimientos, ya que el agua desciende rápidamente a las zonas bajas. La explotación del agua subterránea también es reducida, debido a que son pocas las áreas planas.³

En algunos lugares de la sierra, principalmente hacia Huehuetla y conforme se desciende hacia la llanura costera, se presenta un clima semicálido húmedo con lluvias todo el año. Su temperatura media anual es de 24.8° C, con una máxima de 31.5 en los meses de julio y agosto y una mínima de 15.4 en enero. La precipitación total anual es de 1948.9 mm; la máxima ocurre en el mes de septiembre y la mínima en enero.⁴ Finalmente, en pequeños enclaves de Huehuetla y Tenango es posible encontrar también clima templado húmedo con abundantes lluvias en verano; semifrío húmedo con abundantes lluvias en verano; y cálido húmedo con lluvias todo el año.

Hoy en día, la flora de esta región se compone principalmente de robles, ocotes, eucaliptos, pinos, encinos, manzanilla, uña de gato, oyamel, cedro rojo, además de especies no maderables como: hongos, palma camedor y musgo. También se pueden encontrar árboles de manzana, durazno, capulín, pera y una gran variedad de plantas medicinales usadas en remedios caseros.⁵ Las condiciones climáticas de la región permiten a sus habitantes el cultivo de una amplia variedad de plantas, entre las que destacan maíz, frijol y algodón.

Existen noticias de algunas especies animales que poblaron la sierra desde tiempos remotos pero que a la fecha se encuentran prácticamente extintas, debido a la caza y a la destrucción sistemática del medio; es el caso del ciervo de virginia, el temazate, el pecarí, el

² *Anuario Estadístico. Hidalgo*, t. I, México, INEGI- Gobierno del Estado de Hidalgo, 2004: p. 9 y 10.

³ *Síntesis geográfica del estado de Hidalgo, México*, INEGI, 1992: p. 29.

⁴ *Ibíd.*: p. 9.

⁵ *Enciclopedia de los Municipios de México. Estado de Hidalgo. San Bartolo Tutotepec*, [en línea] http://www.e-local.gob.mx/wb2/ELOCAL/EMM_hidalgo, fecha de consulta: 12 de octubre de 2005.

coyote, el jaguar, el puma y el ocelote.⁶ Pese a todo, aún se pueden encontrar especies como venado, jabalí, tigrillo, gato montés, liebre, conejo, topo, tlacuache, armadillo, comadreja, codorniz, halcón, ardilla y una gran variedad de reptiles, aves cantoras y arácnidos. En los ríos Chiflón, San Jerónimo, Huayacocotla y Pahuatlán abundan la trucha blanca, la mojarra, el pez bobo, el xolote y charales, además de langostas de río o acamayayas.

1.2 Los otomíes orientales

Culturalmente esta zona es definida por Jacques Galinier como sur de la Huasteca,⁷ mientras que para James W. Dow constituye el norte de la Sierra de Puebla.⁸ El mapa lingüístico actual es de gran complejidad pues es posible encontrar población indígena de habla tepehua, totonaca, nahua, y un número cada vez mayor de hispanoparlantes. La población indígena, sin embargo, desde hace siglos ha sido mayoritariamente otomí.

Los otomíes forman parte de la familia lingüística Otopame, que incluye, además del otomí otras cinco lenguas vivas: mazahua, pame, chichimeca, matlazinca y ocuilteca, siendo el otomí y el mazahua las lenguas con mayor número de hablantes en la actualidad, mientras que el resto se encuentran localizadas en poblaciones pequeñas y aisladas. Respecto a su ubicación geográfica, tenemos que los otomíes se localizan en la Sierra de las Cruces, al oeste del Valle de México; en la Meseta de Ixtlahuaca- Toluca, vecinos a los mazahuas; en el Valle del Mezquital en Hidalgo así como en llanuras secas de ese estado y de los vecinos Guanajuato y Querétaro; en el valle del Río Laja; en un pueblo del estado de Tlaxcala; en el norte de la Sierra de Puebla (Sierra de Tutotepec) y en la Sierra Gorda de Hidalgo y Querétaro. Exceptuando a estos últimos, se trata en su mayoría de pueblos del Altiplano que habitan zonas al oeste y al norte del Valle de México.⁹

⁶ Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, trad. de Mariano Sánchez Ventura y Philippe Chéron, México, INI/CEMCA, 1987, p. 54

⁷ Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 22.

⁸ James W. Dow, *Santos y supervivencias*, México, INI/Conaculta, 1990 (Colección Presencias): p. 52.

⁹ Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del centro de México*, trad. de María de los Ángeles Ambriz, México, Gobierno del Estado de México/ Universidad Autónoma del Estado de México/Ateneo del Estado de México/Instituto Mexiquense de Cultura, 1993 (Quinto centenario: Estado de México): p. 13-34.

Los otomíes que habitan en la Sierra de Tutotepec han sido llamados “otomíes orientales” en virtud de ser la franja de la familia otomí que se asienta más hacia el este. Además de los municipios antes mencionados, los otomíes orientales habitan en algunos municipios vecinos del estado de Puebla, principalmente en Tlaxco —ligado históricamente a Tutotepec— y Honey, donde son mayoría; así como en Jalpan, Pahuatlán y Pantepec, donde ocupan pequeños poblados. En el estado de Veracruz, los otomíes habitan en los municipios de Ixhuatlán, Texcatepec y Zontecomatlán [ver mapa 2].¹⁰ Estos pueblos comparten actualmente una serie de rasgos culturales que han sido señalados por Galinier y Dow luego de años de observación etnográfica, rasgos que a su vez los diferencian de los grupos otomíes del altiplano.

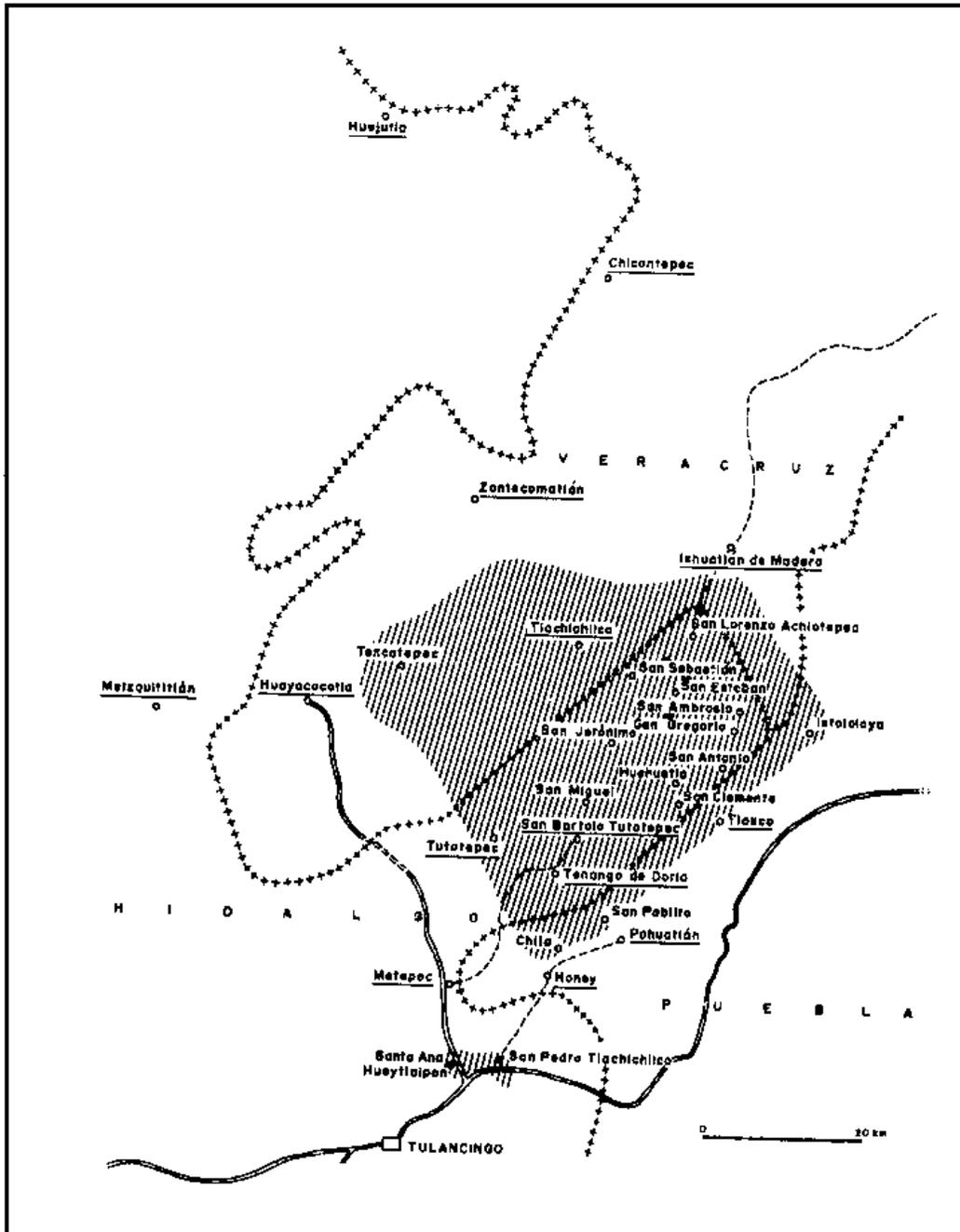
En la actualidad, la unidad básica de las comunidades es la vivienda doméstica, que alberga familias nucleares o extensas. El patrón de asentamiento para los pueblos serranos es del tipo que Galinier llama semiagrupado o medianamente disperso, es decir, que combina pequeñas zonas con una amplia densidad de población y apretada red habitacional, con zonas donde las casas se encuentran a considerables distancias unas de otras y separadas por parcelas o terrenos desocupados.¹¹

Los otomíes de la sierra, al igual que los del altiplano, dependen del maíz para su subsistencia, pero a diferencia de éstos, que cultivan hoy en día también el trigo, la avena y el maguey, en la sierra se cultivan diversos frutos tropicales para el consumo o el comercio. La flora y fauna de la sierra permiten complementar la dieta con productos derivados de la pesca y la recolección, mientras que la caza ha perdido importancia en las últimas décadas. Por otro lado, en el altiplano se cría un número considerable de ovejas y cabras, mientras que en la sierra es más común la cría de ganado mayor y de animales domésticos como pollos y guajolotes. Los burros son utilizados como bestias de carga, y las mulas y caballos constituían hasta hace algunas décadas el principal medio de transporte en la sierra.¹²

¹⁰ INEGI, *XII Censo general de población y vivienda*, México, 2000.

¹¹ Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre...* p. 72-76.

¹² Dow, *op. cit.* p. 56-58.



Mapa 2. Región de los otomíes orientales.

Fuente: Jacques Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre*: p. 20.

Además del cultivo, hoy en día los otomíes llevan a cabo otras actividades económicas cuya importancia varía de una localidad a otra. Entre éstas se encuentran: el tejido sobre telar horizontal conocido como telar de cintura; bordado de blusas, manteles y quechquemitls; la alfarería, limitada a la producción de ollas y comales; la cestería, para la

producción de papas, canastas y cestos. Además, en la zona que se extiende entre Texcatepec y Tutotepec se fabrica cal, y en éste último se fabrica también carbón vegetal. Subsisten además algunos negocios en la sierra donde se destila aguardiente de caña.¹³

Mención aparte merece la elaboración de papel de amate, que es usado para recortar series de deidades antropomorfas y zoomorfas que tienen una función determinante en los rituales. Antiguamente la producción de papel de amate se llevaba a cabo en pequeña escala pues estaba ligada a las exigencias del ritual y los curanderos eran los únicos que podían fabricarlo, manteniendo esta actividad casi en secreto.

1.3 Notas sobre la cosmovisión de los otomíes serranos

Existen a la fecha diversos estudios que permiten acceder al conocimiento de la cosmovisión¹⁴ de los otomíes serranos contemporáneos. Entre ellos destacan sin duda los trabajos de Jacques Galinier, que ha realizado importantes aportaciones para comprender el universo otomí.

A partir del análisis de los ritos, y de los mitos que dan sustento a la acción ritual, Galinier pretende esclarecer la “visión del mundo” de los otomíes. El autor señala seis postulados como núcleo del modelo otomí de representación del mundo: 1) El universo es un campo de energía sometido a un ciclo de desarrollo; 2) Esta energía es polarizada en forma de dos entidades complementarias; 3) La fusión energética es necesaria para la reproducción del cosmos e implica el sacrificio del principio activador, el macho; 4) El universo es una réplica a gran escala del cuerpo humano; 5) Los rituales son realizaciones necesarias y periódicas de esos dos diferentes principios; y 6) El principio dualista se extiende al conjunto de las relaciones de poder que vinculan a la comunidad india con la sociedad nacional y con el Estado.¹⁵

¹³ *Ibíd.* p. 253-320.

¹⁴ Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994: p. 13, define la cosmovisión como “un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo que se integra como un conjunto estructurado y relativamente coherente por los sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender racionalmente el universo”.

¹⁵ Galinier, *La mitad del mundo...*, p. 682.

Como en el resto de los pueblos de tradición mesoamericana, el universo otomí está conformado por dos partes que se complementan. Este principio dualista es ejemplificado por Galinier con numerosos pares de opuestos: arriba/abajo; masculino/femenino; día/noche; sol/luna; caliente/frío; seco/húmedo; limpieza/suciedad; Dios/diablo; universo celeste/mundo infraterrestre, etc.¹⁶

Galinier señala que los otomíes contemporáneos conciben el universo como una estratificación vertical de siete niveles o “mundos”: tres mundos aéreos, un mundo terrestre habitado por los hombres y tres mundos subterráneos simétricos de las tres capas celestes. Dentro de este esquema, el cielo aparece como el último nivel de esta serie de capas superpuestas, y alberga una cohorte de divinidades, que tienen por nombre Dios, Cristo o el Sol, además del Señor del Mundo, la Luna, los santos, las almas de los niños y las de los chamanes, las aves míticas, y por último, las estrellas, que son concebidas como “mujeres que han sido pegadas al cielo”, a las que se atribuyen virtudes guerreras.¹⁷

En la cima del panteón otomí se encuentra la pareja creadora formada por un principio masculino, el Sol, y un principio femenino, la Luna. El sol, nombrado “Venerable Gran Señor” es percibido como el principio de la vida en cuanto elemento fecundante y, al igual que el hombre, está sometido a un ciclo de desarrollo que lo lleva del nacimiento en el este, a la muerte en el oeste. Galinier señala que los atributos prehispánicos del astro solar se han conservado en los mitos actuales, en los que se le representa como un personaje pobre, sarnoso, honesto, cuyo sacrificio aporta a la humanidad la fertilidad y la luz. A partir de la Conquista, estas características del sol se han fundido con la imagen de Cristo “a tal grado que hoy día ambos personajes son indisolubles”¹⁸.

La Luna, por su parte, es conocida con el nombre *zāna* o *sinana*, éste último término utilizado para designar de manera indistinta a la Luna o a la Virgen de Guadalupe y que significa “Madrecita” o “Venerable Madre”. La Luna como deidad es un ser complejo y ambivalente. Por un lado, es considerada el principio activador de los ciclos naturales; es la divinidad madre de la vegetación y del agua, invocada en los rituales de petición de lluvia.

¹⁶*Ibíd.*: p. 672-673.

¹⁷*Ibíd.* p. 526.

¹⁸*Ibíd.* 528-529.

Pero la Luna hace también las veces de divinidad primordial de la muerte. Es asociada a la sacralidad y a la ancianidad; representa la impureza y la sexualidad; evoca también la brujería y los maleficios nocturnos. Como deidad femenina, se le representa con los rasgos de una mujer muy bella. Sin embargo, Galinier señala que la Luna posee también un carácter masculino, al ser considerada “amante” de todas las mujeres, lo que la relaciona con la sangre menstrual y el parto; su representación sería la de un hombre viejo, arrugado y feo. Así, la Luna, a la vez que alimenta la vida —pues preside los rituales de nacimiento y la actividad sexual— también ocasiona la muerte. Por tanto, si en su carácter femenino la luna se identifica con la imagen de la Virgen de Guadalupe, en su carácter masculino el astro se relaciona con la figura del diablo o *zithū*.¹⁹

Siguiendo con las deidades femeninas, tenemos a *hmūhoi*, deidad del inframundo, de la tierra. Devoradora del cuerpo de los ancestros a la vez que dispensadora del sustento, *hmūhoi* exige periódicamente ofrendas y tributo por parte de los vivos.²⁰ *Hmūthe* es el nombre de la diosa del agua, representada como una bella mujer que ejerce una fuerte influencia sobre los hombres y los conduce a la muerte, y se halla presente en los manantiales, fuentes y estanques. Llamada también “Sirena”, se trata, según Galinier, de una divinidad que conjuga las características de Chalchiutlicue, lasciva y monstruosa, y de Utixtocihuatl, deidad de la sal. Jugando un papel secundario se encuentran también *hørasu*, “figura moderna de la diosa Tlazoltéotl”, y *hūmuspi*, deidad femenina del fuego.²¹

Entre las principales deidades masculinas se encuentra el Señor del Mundo. Se trata de una divinidad lunar que tiene un poder ilimitado sobre los hombres; en palabras de Galinier, el Señor del Mundo “está en el origen de toda creación, y posee los atributos mayores del Tezcatlipoca prehispánico, espejo que humea, del cual es una imagen arcaizante”²². Entre sus principales características se encuentran la vocación de sacrificio, los poderes nocturnos, la amputación del pie y sobre todo, tener la capacidad de “ver”. Esta última cualidad está estrechamente relacionada con la cristalomanía, uno de los métodos

¹⁹ *Ibíd.* p. 534-539.

²⁰ *Ibíd.* p. 148-150.

²¹ *Ibíd.* p. 350, 170.

²² *Ibíd.* p. 197.

adivinatorios más usados entre los otomíes orientales, pues se piensa que la observación atenta de ciertos cristales de cuarzo “permite una percepción clara del más allá del cielo”.²³ Otras deidades masculinas de menor importancia son *hmüntahi*, Señor del Viento; *hmūye* o *hmüntāye*, Señor de la Lluvia;²⁴ además del Señor del Monte y del Señor de la Muerte.²⁵

Los cerros, además de albergar al Señor del Monte y otras divinidades menores, son el principal sitio en el que se llevan a cabo las experiencias ceremoniales. Los cerros se clasifican de acuerdo a una jerarquía fundada en los poderes que les son atribuidos. En primer lugar se encuentran los cerros regionales, objeto de devociones en temporadas fijas. En segundo lugar están los cerros epónimos o comunitarios, que son los símbolos territoriales del pueblo y las rancherías; finalmente están los cerros vecinos a los cuales se les atribuye una posición menor.

Galinier documenta la existencia de dos sitios que funcionan como centros religiosos de buena parte de las comunidades otomíes de la sierra: *mayonikha* o “Iglesia Vieja”, y La Laguna. En el caso de la primera, se trata de una barranca ubicada en la ribera hidalguense del río Huehuetla; a este lugar acuden las comunidades en peregrinación para llevar a cabo rituales de fertilidad, pues se considera que allí nacen el viento, las nubes y la lluvia.²⁶ Como complemento de la Iglesia Vieja se encuentra el santuario de La Laguna, pues a ésta se acude para solicitar el cese de la lluvia. Este santuario se encuentra en el municipio de Tenango de Doria, y atrae peregrinaciones no sólo de otomíes sino también de totonacos, tepehuas y nahuas, que lo consideran asimismo un santuario histórico.

Además de estos espacios, diversos pueblos de la sierra llevan a cabo sus actividades ceremoniales en oratorios, donde se conservan imágenes religiosas y estatuas de santos. En las comunidades del sur de la Sierra de Tutotepec predominan los oratorios comunitarios, en los que se rinde culto a los santos católicos y se realizan también ritos chamánicos. En cambio, en las comunidades otomíes ubicadas al noreste de Tulancingo, estas construcciones son patrimonio de grupos domésticos de diversas dimensiones, y están

²³ *Id.*

²⁴ *Ibíd.* p. 555.

²⁵ *Ibíd.* p. 316, 226.

²⁶ *Ibíd.* p. 313 y ss.

formados por dos habitaciones: una de menor tamaño donde se llevan a cabo los ritos chamánicos y otra mayor para los cultos católicos.²⁷

Los chamanes juegan un papel importante dentro de la vida ceremonial de los otomíes. Una de sus funciones principales es la intervención terapéutica, para la que hacen uso de diversos métodos adivinatorios, entre los que se encuentran la hidromancia, la cristalomancia, la cartomancia, la oniromancia, la adivinación por humo y con granos de maíz. Galinier señala también el uso de psicotrópicos como marihuana, toloache, tabaco y alcohol.

El culto que reciben los santos católicos varía notablemente de una comunidad a otra. James Dow ha señalado que es en el pueblo de Tenango donde el culto a los santos parece tener una mayor importancia, al grado que la religión pública²⁸ de la comunidad se halla estructurada en torno a ellos. Los santos reciben el nombre genérico de *zidahmu*, “los grandes señores venerados”. Sus imágenes se conservan en los oratorios, altares domésticos y en las iglesias. En Tenango, los *zidahmu*, son los únicos seres sobrenaturales que reciben culto público, y actúan como representantes del grupo ante el mundo sobrenatural.²⁹ En torno a su culto que se organizan las corporaciones religiosas.

En el caso del pueblo de Tutotepec, llama la atención el culto establecido en torno a la “Santa Campana”, que hace las veces de santa patrona de la comunidad. Su representación principal es la campana del antiguo convento agustino de Tutotepec; su fiesta se lleva a cabo durante los primeros días de mayo, durante los cuales es descendida del campanario, bañada y vestida por sus “madrinas” y “padrinos”. De ella se dice que “es hermana de la campana de la Ciudad de México y que no puede reunírsele porque le cayó una maldición que la condena a permanecer en Tutotepec”.³⁰

²⁷ *Ibíd.* p. 131 y 132.

²⁸ El autor utiliza el término “religión pública” para definir los cultos que incluyen grupos humanos mayores a un solo hogar, mientras que la “religión privada” es aquella que se limita a los miembros de una unidad doméstica. Para Dow, la religión “puede considerarse como un sistema de relaciones sociales en que hay interacción entre los seres humanos y los seres sobrenaturales”: Dow, *op. cit.*: p. 14.

²⁹ *Ibíd.* p. 108.

³⁰ *Ibíd.* p. 100.

Las fiestas y peregrinaciones católicas que gozan de mayor participación en las comunidades serranas son, además de la fiesta del santo epónimo, la celebración de la Semana Santa, el día de la Santa Cruz, el día de la Virgen de Guadalupe y el día de muertos.³¹ Esta última es una de las más importantes, ya que los otomíes consideran que cada año los difuntos abandonan el mundo subterráneo para regresar al de los vivos. Asimismo, Galinier destaca la importancia que reviste el carnaval como uno de las celebraciones con mayor riqueza simbólica entre las comunidades otomíes.

1.4 Los otomíes y sus vecinos: tepehuas, totonacos y nahuas.

Desde épocas antiguas, la región de la Sierra Norte de Puebla se ha distinguido por su heterogeneidad étnica y lingüística. Otomíes, nahuas, tepehuas y totonacos han compartido desde tiempos remotos este territorio. Existen un buen número de trabajos de corte antropológico que abordan aspectos distintos de la vida de las comunidades de esta región; sin embargo hacer una caracterización etnográfica de cada uno de estos grupos va más allá de los límites de esta investigación, por lo tanto sólo remito a la bibliografía correspondiente.³² Aquí me interesa señalar algunas similitudes que diversos autores han señalado entre ellos.

³¹ Para Galinier, las fiestas cumplen una función política esencial, en la medida que “constituyen tanto un acto de representación hacia el exterior de la comunidad, como un instrumento de consolidación de las dependencias periféricas: ranchos, haciendas, colonias, en torno a un centro cuya autoridad es reconocida, aceptada o combatida”: Galinier, *Pueblos de la Sierra Madre...* p. 115.

³² Para el caso de los tepehuas, los trabajos de Roberto Williams García siguen siendo fundamentales, principalmente *Los tepehuas*, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa, 1963; y *Mitos tepehuas*, México, SEP, 1972. Los totonacos han sido objeto de diversos estudios, entre los que destacan Isabel Kelly y Ángel Palerm, *The Tajin Totonac*, Washington, United States Government printing office, 1952, (Smithsonian Institution: n. 13); Victoria Chenaut, *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*, México, CIESAS/INI, 1995, (Historia de los pueblos indígenas de México); y Alain Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, México, INI-Conaculta, 1973, éste último de particular importancia para la región que nos ocupa. Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, Hugo G. Nutini e Isaac Barry L., *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, México, INI, 1974, y Bernardo García Martínez, *op. cit.* Una visión de conjunto sobre la historia cultural de la región se encuentra en Lorenzo Ochoa, *Huastecos y totonacos, Una antología histórico-cultural*, (presentación, introducción y selección de Lorenzo Ochoa), México, Conaculta, 1989 (Regiones); mientras que el libro titulado *Etnografía contemporánea de los pueblos de México. Región oriental*, México, INI/SEDESOL, 1995, reúne una serie de artículos que intentan dar un panorama general sobre los grupos que habitan la región.

Con respecto a las relaciones de los grupos indígenas que habitan esta zona, Lorenzo Ochoa ha señalado que “aunque los siglos transcurridos han dejado la huella de las interinfluencias causadas por esa vecindad, éstas no han bastado para borrar sus particulares concepciones, que se dejan sentir en distintos aspectos de la vida cotidiana”.³³ Por desgracia, no existe hasta ahora un estudio que aborde la cuestión de las relaciones establecidas entre estos grupos a lo largo de la historia. Sin embargo, diversos autores han señalado de forma somera el hecho de que las diferencias étnicas y económicas, así como las relaciones particulares de cada uno de los grupos con el exterior, han dificultado la convivencia y la integración.

A pesar de las relaciones a veces tirantes, a veces distantes, que se observan actualmente, lo cierto es que estos grupos comparten una serie de elementos culturales. Así, Jaques Galinier ha señalado la existencia entre los otomíes orientales de una serie de rasgos que son propios de esta región, que no se encuentran en ninguna otra parte de la zona otomí, al mismo tiempo que comparten con los otomíes de El Mezquital, del valle de Hidalgo y de la Sierra Gorda un mismo patrimonio cultural.³⁴ Para Galinier esto es resultado de que los otomíes orientales o serranos habitan una zona que considera “estratégica”, al tratarse de un espacio de transición entre la tierra caliente —la Huasteca y la planicie veracruzana— y el altiplano. La huella de esta cercana convivencia se hace patente hasta nuestros días en los rasgos culturales que los otomíes comparten con sus vecinos, rasgos que Galinier ha resumido de la siguiente manera:

Entre otomíes y nahuas: rituales de fertilidad agraria, *xochipisahual*, uso de papel picado, el carnaval como un ritual de reconstrucción del mundo; entre otomíes y totonacos: [uso del] *quechquemitl*, temas mitológicos como el diluvio, la creación del Sol y la Luna, el uso de figuras antropomorfas, el Palo Volador; entre otomíes y huastecos: uso del *quechquemitl*, rituales funerarios como himnos a la fecundidad, el Volador y cierto “fitomorfismo”;

³³ Ochoa, *op. cit.*: p. 81.

³⁴ Jaques Galinier, “Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual” en Jesús Ruvalcaba Mercado, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca. Un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS/El Colegio de San Luis, A. C./El Colegio de Tamaulipas, 2004, (Colección Huasteca): p. 254.

entre otomíes y tepehuas: uso del *quechquemitl*, papel picado, concepción de una naturaleza antropomorfizada.³⁵

Por su parte, Alfredo López Austin ha llamado la atención sobre diversos rasgos coincidentes en las creencias de estos cuatro grupos, en lo relativo a los procesos acuáticos del cosmos. De los numerosos elementos que analiza el autor, destaca el hecho de que los cuatro pueblos comparten una visión dualista del cosmos, al que conciben formado por dos fuerzas cósmicas complementarias. A su vez, esta división del cosmos origina dos sectores de dioses, y otorga a los seres mundanos, a los elementos y a los dioses mismos “un complemento anímico complejo, un doble agregado esencial –masculino/femenino— que funciona como pareja de “cuidadores”, “dueños”, “padre y madre”.³⁶

Los otomíes, tepehuas, totonacos y nahuas comparten también la creencia en que el origen de las esencias de los seres mundanos derivan de la sustancia divina que lo formó todo en el principio del mundo. A partir de sí mismos, los dioses del tiempo primordial dieron origen a lo que existiría sobre la tierra. Estos dioses reciben el nombre de antepasados, gigantes, antiguas, ricos, aires. Se dice que cuando el Sol y la Luna iniciaron su curso, los antepasados murieron para quedar en el mundo; muchos de ellos se transformaron en rocas, donde quedaron contenidos. Otros desaparecieron en el fondo de los cerros, donde mantienen su poder y sus grandes riquezas.³⁷

Entre estos grupos, las entidades anímicas divinas que dan su naturaleza a las clases mundanas reciben el nombre de corazones o semillas. El Sol, la Luna, la Tierra, las plantas y animales, los hombres, tienen todos un “corazón” o “semilla” que los conforma y define sus características. El depósito y fuente principal de las semillas es una gran montaña mítica. Son fuentes de segundo orden los cerros y los depósitos naturales de agua, de donde pueden obtenerse las semillas que se colocan y guardan en imágenes de papel recortado. En ocasiones, las semillas quedan encerradas en objetos preciosos como trozos de cuarzo, o en piedras de formas extrañas.³⁸

³⁵ *Ibíd.* p. 255.

³⁶ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan...*: p. 126.

³⁷ *Ibíd.*: p. 127.

³⁸ *Ibíd.*: p. 127-128.

Asimismo, en los cuatro grupos encontramos una importante devoción a las imágenes de los dioses, que se consideran no como representaciones o símbolos de la divinidad, sino como “vasos de esencia divina”. Las rocas, los cerros, las piedras, tienen formas en las que se adivina el antepasado que quedó encerrado en el momento de la salida original del Sol. Los fósiles, los objetos arqueológicos, los cristales de roca y las piedras de formas significativas son “contenedores” de los antepasados. Por tal razón, las imágenes divinas deben guardarse celosamente, pues el daño de la imagen puede acarrear la merma del poder reproductivo de la especie.³⁹

Los dominios de los dioses de la lluvia comprenden la reproducción y el cuidado de las plantas, de los animales salvajes y, en general, la reproducción de todo tipo de riqueza. Asimismo, como pueblos agricultores, otorgan una importancia paradigmática al maíz. La tierra por su parte es concebida como una mujer, una olla que simboliza la riqueza del mundo, y en su aspecto masculino se piensa que el Señor de la Tierra tiene como servidores a los cuidadores del agua, al viento, a los rayos, a los guardianes del cerro y a los dueños del monte y de los animales. Finalmente, López Austin hace hincapié en que el complejo de los dioses de la tierra y la humedad incluye un fuerte vínculo entre la riqueza, la muerte, el sexo, la suciedad y el pecado.

La mención de las coincidencias de los cuatro grupos en torno a su concepción del cosmos podría ampliarse con numerosos ejemplos; sin embargo no es mi intención realizar un análisis exhaustivo de ellos. Me interesa fundamentalmente señalar que, si bien las similitudes en las creencias y rituales de estos cuatro grupos son en cierta medida producto del contacto y el intercambio derivado del hecho de compartir un mismo territorio, también es necesario atender el hecho de que se trata de grupos que pertenecen a una misma tradición cultural, la mesoamericana.

³⁹ *Id.*

CAPÍTULO 2. La Sierra de Tutotepec: de los tiempos prehispánicos al siglo XVIII

2.1 Historia prehispánica

El conocimiento de la historia prehispánica de la Sierra de Tutotepec presenta algunos problemas, debidos principalmente a la ausencia de investigaciones arqueológicas. Si bien se tienen localizados cuatro montículos arqueológicos en localidades serranas,¹ éstos aún se hallan a la espera de un estudio que nos brinde información sobre sus productores.

No obstante, hace ya varias décadas Roberto Williams García, Pedro Carrasco y Nigel Davies se dieron a la tarea de recopilar la información relativa a esta zona que es posible encontrar en diversos códices y fuentes coloniales. Los intereses de estos autores son diversos: en el caso de Williams García su atención se centra en la población tepehua de la zona; Carrasco por su parte inserta anotaciones importantes sobre los otomíes serranos en el estudio más general de los pueblos otomianos de Mesoamérica; finalmente, Davis aborda la historia de Tutotepec en su trabajo sobre los señoríos que lograron sustraerse al dominio mexicano. Desde estas perspectivas, los tres autores han trazado las líneas generales que permiten reconstruir la historia prehispánica de la zona.

Para los especialistas, el primer punto a discernir fue la cuestión relativa a los primeros habitantes de esta serranía. Hacia la década de los 30, Jacques Soustelle sostuvo que los otomíes fueron los habitantes originarios de la Sierra de Puebla, desde donde se desplazaron hacia el Altiplano.² Sin embargo, Roberto Williams y Pedro Carrasco han coincidido en señalar que, en realidad, el territorio de la sierra fue habitado primeramente por tepehuas, que serían desplazados por el arribo, en diferentes momentos, de grupos otomíes.

¹ Estos montículos se ubican en las localidades de San Antonio el Grande e Iglesia Vieja, en Huehuetla; en San Miguel, municipio de San Bartolo Tutotepec; y en San José del Valle, municipio de Tenango de Doria: Rocío Ruiz de la Barrera, *Breve historia de Hidalgo*, México, FCE/ El Colegio de México, 2000, (Sección Obras de Historia): p. 185 y 187.

² Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame*, México, Gobierno del Estado de México/Universidad Autónoma del Estado de México/Ateneo del Estado de México/Instituto Mexiquense de Cultura, 1993, (Quinto Centenario: Estado de México): p. 503-505.

Basándose en la relación de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Williams García señala que la ocupación otomí del territorio dio inicio cuando Xólotl emprendió el viaje al valle de México:

El legendario chichimeca avanza desde el norte, camino hacia Tula, bordea por el oeste la orografía tepehua y los terrenos de Metztlán, que incluye Mezquitlán o nación de los mezcas. Llega al Valle de México, se establece en Tenayuca y toma posesión de la tierra antes dominada por el tolteca. Luego envió los suyos a Tenamitec, Acatlán, Huauchinango, Tutotepec y Meztitlán, o sea la parte oriental y septentrional del altiplano.³

De acuerdo con esta interpretación, Tutotepec estuvo ligado al señorío de Texcoco. Asimismo, Williams afirma que los otomíes que arribaron a la sierra eran cazadores y recolectores, poseedores de una “cultura bárbara”, que se civilizaron por la cultura indígena más avanzada de los tepehuas.⁴

Pedro Carrasco ofrece una versión distinta, señalando que los otomíes llegaron a esta zona en tres momentos históricos distintos. El primero de ellos estaría relacionado con el ciclo de extensión de los otomíes hacia el oriente, posterior a la caída de Tula. Carrasco señala que la caída de la ciudad de Tula hacia el año 1168, con la consecuente dispersión de sus habitantes, produjo un despoblamiento que fue aprovechado por los grupos de recolectores-cazadores que habitaban en la frontera norte de Mesoamérica. Estos grupos, identificados en las fuentes como chichimecas,⁵ se desplazaron hacia el sur ocupando las tierras que habían pertenecido al dominio tolteca.⁶

La expansión de los chichimecas generó una reacción de los pueblos de agricultores que habían quedado hacia el oeste, y que una vez acabada la extensión de los chichimecas comenzaron a migrar hacia el oriente. Así, entre los años de 1220-1272, grupos de otomíes procedentes de la zona de Xilotepec y Chiapa arribaron al Valle de México para poblar

³ Williams García, *Los tepehuas...*: p. 50.

⁴ Para apoyar esta aseveración, Williams anota que “los tepehuas llaman a los otomíes *ts’óq’ón*, capturador de pájaros, mismo significado de *totomiltl*, flecha de pájaro, lo cual señala que el otomí era capturador de aves que en etapa cazadora entró a territorio tepehua”: *Ibid.*: p. 48.

⁵ El término *chichimeca* ha sido muy discutido. En las fuentes, el término se refiere por lo general a grupos de recolectores-cazadores de tradición aridoamericana.

⁶ Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, UNAM/ INAH, 1950: p. 241.

diversos asentamientos, que posteriormente se agruparían en torno a Xaltocan.⁷ Carrasco señala que muy posiblemente fue durante este ciclo de expansión que los otomíes llegaron por primera vez a establecerse en la Sierra Madre Oriental, pues el señorío de Xaltocan, según algunas fuentes, incluía las provincias de Metztitlán y Tutotepec.

Asimismo, Carrasco ha llamado la atención sobre el hecho de que durante el gobierno de los tres señores chichimecas sucesores de Xólotl, tanto Tutotepec como Metztitlán, constituyeron lugares de refugio para la gente que por algún motivo, tenía que abandonar el Valle de México. Las fuentes apuntan principalmente a grupos de chichimecas que se oponían a aceptar el cultivo y la vida sedentaria, por lo que huían a la sierra; en otros casos se trató de sublevados que pretendían formar señoríos independientes.⁸

Siguiendo a Carrasco, durante el gobierno de Quinatzin ocurrió el segundo momento de poblamiento de la sierra. Se trató en esta ocasión de grupos de chichimecas hablantes de otomí, identificados como teochichimecas por Muñoz Camargo.⁹ Los teochichimecas habrían fundado Poyauhtla hacia 1260, donde habitaron hasta ser obligados a salir en 1324, y fue entonces que se trasladaron a la Sierra de Tutotepec. De acuerdo con Carrasco, se trataba de grupos norteños alejados de la influencia mesoamericana y por lo tanto con un nivel cultural muy bajo, que habrían aprendido la lengua otomí al entrar y vivir en Mesoamérica.¹⁰

Durante su gobierno, Quinantzin se enfrentó contra los habitantes de Metztitlán y Tutotepec. Sobre ello, Ixtlilxóchitl nos dice que los caciques de ambas provincias “habiendo juntado un grueso ejército, sin poderlo estorbar Quinatzin, se vinieron sobre la ciudad de Tetzcuco y la sitiaron por cuatro partes”.¹¹ Por su parte, Torquemada agrega que dicha sublevación se debió a que los caciques de ambas provincias se vieron “con tanto poder y

⁷ *Ibíd.* p. 254.

⁸ Un ejemplo de esto se encuentra en Alva Ixtlilxóchitl, quien nos habla de un grupo de chichimecas que durante el mandato de Tlotzin —nieta de Xólotl— se negaron a participar en las labores agrícolas, por lo que abandonaron el altiplano para establecerse en Tutotepec: Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras Históricas*, v. II, Edmundo O’ Gorman (ed.), México, UNAM: IIH, 1975: p. 26.

⁹ Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento de ellas: Edición facsímil del manuscrito de Glasgow*, René Acuña (ed.), México, UNAM, 1981: p. 45, 49.

¹⁰ Carrasco, *op. cit.* p. 262.

¹¹ Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*: p. 30.

gente” que quisieron “ser ellos reyes en sus tierras”, por lo que se negaron a reconocer a Quinantzin, dejando de pagar el tributo a que estaban obligados.¹² Los texcocanos lograron expulsar a los invasores, a los que persiguieron hasta Tulancingo, donde fue muerto un hermano de Quinantzin. Este último mandó castigar a las provincias sublevadas “las cuales se rindieron y dieron merced al emperador”.

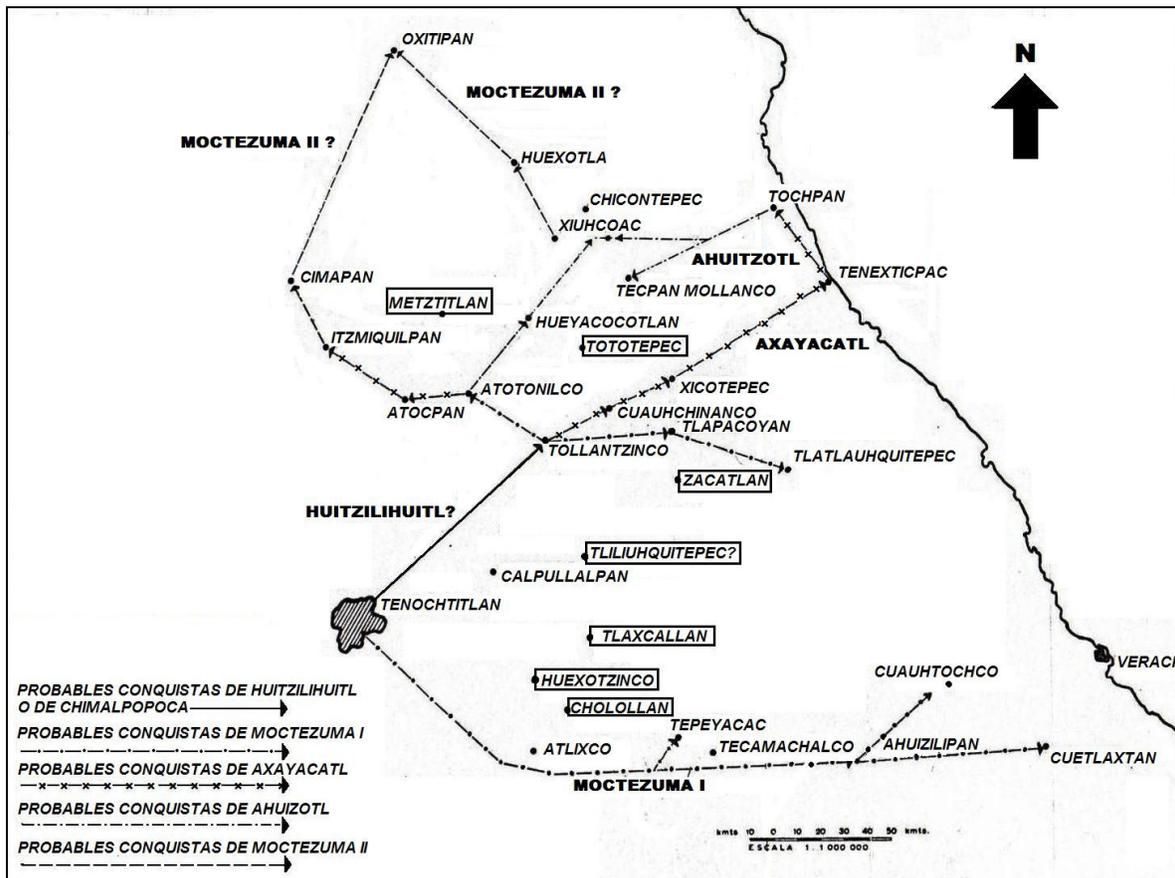
Finalmente, Carrasco señala que el tercer período de poblamiento de la sierra por otomíes estuvo ligado a la conquista de Xaltocan, hacia 1395, por los tepanecas comandados por Tezozómoc y ayudados por los mexica. De esta forma Xaltocan y gran parte de sus sujetos quedaron bajo el dominio de Azcapotzalco, lo que generó nuevas migraciones de otomíes hacia el este y el sur, incluido el depuesto señor de Xaltocan que huyó a Metztitlán “y con él muchos otomíes se establecen en las provincias de Metztitlán y Tutotepec que se libran de caer bajo el poder de los tepaneca”.¹³

A partir de entonces, la región otomí conformada por los señoríos de Metztitlán y Tutotepec sería paulatinamente mermada por los embates tepanecas y después mexicanos. Esta etapa ha sido estudiada a profundidad por Nigel Davies, quien señala que la expansión mexicana hacia el noreste comenzó con la conquista de Tulancingo, todavía como mercenarios de Azcapotzalco. Posteriormente, bajo el gobierno de Moctezuma I se realizó la conquista de Atotonilco. Su sucesor Axayácatl continuaría la tarea de cercar Metztitlán y Tutotepec conquistando Ixmiquilpan y los puntos costeros de Temixtepec y Tuxpan, debiendo para ello pasar, según Davies, por Huachinango y Xicotepec. No fue sino hasta el

¹² Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, v. 1, Miguel León-Portilla (coord.), México, UNAM: IIH, 1975: p. 123. La narración de Torquemada difiere de la del cronista texcocano, pues no menciona que la ciudad haya sido sitiada. Más bien, señala que Quinantzin, enterado de la rebeldía de los caciques de Tutotepec y Metztitlán, los citó en un paraje llamado Tlaximalco, donde se enfrentaron durante cuarenta días. Vencidos los rebeldes, ofrecieron sujeción al emperador, quien “entró por estas provincias para ser reconocido por todos” y una vez pacificada la zona, regresó a la ciudad de Texcoco: p. 123.

¹³ Carrasco, *op. cit.*: p. 266.

reinado de Ahuizotl que Tutotepec fue cercado totalmente y dividido de Metztitlán [ver mapa 3].¹⁴



Mapa 3. Las conquistas mexicanas en el noreste. Adaptado de Davies, *op.cit.*

El interés de los mexicanos por someter a ambos señoríos se cifraba principalmente en que el camino más corto hacia Tuxpan pasaba entre Metztitlán y Tutotepec, que se encontraban por lo tanto en condiciones de amenazar y dificultar las comunicaciones mexicas hacia una zona vital de sus dominios. No obstante, ambos pueblos lograron mantener su independencia hasta la llegada de los españoles. En opinión de Davies el territorio de Tutotepec limitaba al norte con Pantepec; al sur, sureste y suroeste con tres tributarios de los mexicanos: Tlapacoyan, Acaxochitlán y Atotonilco. Al norte con Huayacocotla, que era prácticamente una barrera de territorio mexicano que impedía la

¹⁴ Desde entonces Tulancingo quedaría dividido en dos barrios: uno otomí al norte, y otro mexicano hacia el sur: Nigel Davies, *op. cit.*: p. 26 y ss.

comunicación entre Metztlán y Tutotepec.¹⁵ Pero es posible suponer que el acoso y la presión sobre las fronteras de ambos señoríos llevaron a sus habitantes a despoblarlas, situación que aprovecharían los mexicanos para mermar paulatinamente su territorio.

Así pues, en los tiempos prehispánicos las incursiones de otomíes primero y nahuas después, que desplazaron a los habitantes originarios de la Sierra de Tutotepec, generaron en este espacio una rica heterogeneidad étnica y lingüística. Por otra parte, García Martínez ha señalado ya que las sierras, situadas como una especie de “escalón” entre la costa y el altiplano, jugaron un papel muy activo en los procesos de relación entre una y otra área. En el caso particular de Tutotepec, se trataba de una zona estratégica en la medida que posibilitaba la comunicación entre los grupos costeros del Golfo y los del altiplano; de ahí que en reiteradas ocasiones los mexicanos buscaran someter a sus habitantes, sin lograrlo. Las regiones serranas en general, y la Sierra de Tutotepec en particular, formaban parte de la geografía política de los tiempos precoloniales. No fue sino hasta la llegada de los españoles, y particularmente, al consolidarse el altiplano como centro dominante en términos políticos, culturales y económicos, que la Sierra de Tutotepec se vio relativamente marginada, en tanto carecía de condiciones favorables para el desarrollo de las actividades productivas prioritarias para los colonos.

2.2 Los incidentes de la conquista de la sierra

La llegada de los españoles fue la ocasión propicia para que los descontentos señoríos otomíes se sumaran a los invasores. Para estos pueblos, el convertirse en aliados de los conquistadores les brindaba la posibilidad de libertarse de la opresión mexicana. Sabemos que el ejército de Cortés se vio engrosado con tropas otomíes provenientes de Tlaxcala, Metztlán y Tutotepec. Y una vez consumada la conquista de México-Tenochtitlán, relató Hernán Cortés en su cuarta *Relación* que

[...] fueron reducidas a la imperial corona [...] dos provincias que están a cuarenta leguas de ella al norte; que confinan con la provincia de Pánuco, que se llaman Tututepeque y Mezclitán, de tierra asaz fuerte, bien usitada

¹⁵ *Ibíd.*: p. 40.

[ejercitada] en el uso de las armas, por los contrarios que de todas partes tienen[...]¹⁶

Pero el reconocimiento de la soberanía de la Corona española por parte de los otomíes de Tutotepec pronto se vio interrumpido. Un primer alzamiento tuvo lugar cuando las fuerzas de Francisco de Garay desembarcaron en Pánuco en 1523. Cortés relata que los señores de Tutotepec y Metztlán “no sólo dejaron de prestar la obediencia que antes habían ofrecido, más aún hicieron muchos daños en los comarcanos a su tierra [...] quemando muchos pueblos y matando mucha gente”.¹⁷ El capitán Bernardino Vázquez de Tapia fue enviado para someter a los sublevados, y años después se quejaría de los trabajos padecidos por él y sus hombres “por ser la tierra muy áspera de sierras, que yo gasté y perdí mucho”.¹⁸

Poco después, Tutotepec fue nuevamente escenario de violencia porque, según narra Cortés “los naturales de estas partes echaron fama que yo me iba a Castilla, que causó harto alboroto”. En esta creencia, los indios de Tutotepec asolaron cerca de veinte pueblos a los que prendieron fuego, por lo que el conquistador, que entonces se encontraba en Pánuco, decidió acudir a sofocar el nuevo alzamiento. Como castigo, Cortés mandó ahorcar a los principales instigadores, y tomó cerca de doscientos prisioneros que luego fueron herrados y vendidos como esclavos, pues “por ser la tierra pobre”, éstos constituyeron el único botín.¹⁹

Así, en unos pocos años los indios de la sierra pasaron de una actitud de sometimiento y colaboración, al enfrentamiento directo contra los conquistadores. Por desgracia la información acerca de estos tempranos alzamientos es escasa y poco permite inferir. Posiblemente se trató de una “guerra de resistencia”,²⁰ de un intento de los indios por rechazar la dominación española que aún no se había impuesto del todo. Llama la atención

¹⁶ Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, introducción de Mario Hernández, México, Porrúa, 1963, p. 206.

¹⁷ *Id.*

¹⁸ Bernardino Vázquez de Tapia, *Relación de méritos y servicios*, Jorge Gurría Lacroix (ed.), México, UNAM, 1972, (Nueva Biblioteca Mexicana: 34): p. 50 y 51.

¹⁹ Cortés, *op. cit.* p. 207.

²⁰ Rodolfo Pastor, “Rebeliones campesinas en México: 1520-1900: ensayo de interpretación”, en *La palabra y el hombre*, nueva época, núm. 52, Xalapa, Universidad Veracruzana, octubre-diciembre de 1984: p. 104.

el hecho de que los indios divulgaran la noticia de la partida de Cortés. ¿Podría verse aquí una intención de expulsar a los españoles del territorio? Asimismo, sabemos por los informes del conquistador que el segundo alzamiento estuvo encabezado por el Señor de Tutotepec; en este sentido es factible que, previendo la partida de los conquistadores, los indios de Tutotepec buscaran recuperar su predominio en la zona; quizá a ello se debieron los ataques a los poblados vecinos.

Cortés afirmó que luego de los “castigos ejemplares” Tutotepec quedó pacificado; no obstante señaló que la conquista del poblado “no sirve ni aprovecha nada, por ser, como es, la tierra pobre, como dije, mas de tener seguridad de ella que no se nos alboroten los que sirven.” Las palabras del conquistador hacen evidente que la zona resultó de muy poco interés para los españoles. Por un lado, carecía de recursos minerales; la economía estaba basada en la agricultura de subsistencia, y la explotación extensiva de la tierra era casi imposible debido a la accidentada geografía, que además dificultaba sobremanera el tránsito. Aunado a esto, como resultado de los tempranos alzamientos los otomíes serranos eran considerados belicosos y conflictivos. Ya desde los años posteriores a la conquista es posible vislumbrar lo que sería una constante a lo largo de los tiempos coloniales: al encontrarse marginada de las regiones económicamente más activas de la Nueva España, en tanto que ofrecía pocos recursos de interés para los colonos, la presencia española en la zona fue prácticamente nula, y podemos afirmar que durante varios años se redujo únicamente a los misioneros agustinos que llevaron a cabo la labor de evangelización, y a las autoridades españolas de la jurisdicción.

2.3 La implantación del dominio colonial: encomienda y tributo

Una vez lograda la pacificación de la zona, el territorio del otrora señorío independiente de Tutotepec fue asignado como encomienda en fecha temprana a Alonso Giraldo, “trompetero de la conquista”, para luego ser reasignada a un hombre llamado “Maese Tomás”, al parecer

de apellido Núñez,²¹ quien pasó a la Nueva España en compañía de Francisco de las Casas, y participó “con sus armas y caballos” en las conquistas de Michoacán, Guatemala, Oaxaca y Peñol de Coatlán. Hacia 1548, Núñez transfirió la encomienda a su hijo Diego Rodríguez Orozco, natural de Trujillo, que afirmaba haber servido “en la última pacificación de Jalisco”.²²

De acuerdo con una relación anónima de 1550, la encomienda de Rodríguez Orozco incluía a la cabecera, Tutotepec, y los tres pueblos sujetos a ésta: Cayucan, Chiconcobaque y Xucuyazapan. En conjunto, estos pueblos debían entregar anualmente a su encomendero “168 cargas de toda ropa menuda y 96 fanegas de ají y frijoles y pepitas por igual parte, y 453 jarros de miel y 403 panes de cera; y los días de carne dos gallinas, cada día, de la tierra.”²³

La encomienda constituyó el mecanismo a través del cual los españoles lograron beneficiarse de los sistemas políticos y económicos preexistentes. El encomendero tenía el privilegio de utilizar los tributos y mano de obra de los indios que habitaban el territorio otorgado en encomienda para hacer producir sus empresas agrícolas, ganaderas o mineras. A cambio, estaba obligado a defender militarmente el territorio y a apoyar la labor de evangelización cubriendo parte de los gastos de la iglesia. Sin embargo, pronto se hizo evidente que las encomiendas convertían a los encomenderos en virtuales señores de los indios y obtenían un derecho casi ilimitado sobre su explotación económica. Por estos motivos, desde época temprana la Corona implementó una política orientada a minar progresivamente el poder de los encomenderos y retomar el control directo sobre sus súbditos indios.²⁴

²¹ “Confirmación de la encomienda de Totepeque”, 1644, AGIS, *México*, 243, n. 11, f. 1r [en línea] http://aer.mcu.es/sgae/isp/aer/verImagenes/accesible/ae_wd_al_imagenes_accesible.jsp?objId=09010889800e0536, fecha de consulta: 23 de abril de 2006.

²² Francisco A. de Icaza, *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, Madrid, 1923: vol. II, p. 4 y 5.

²³ “Relación de Tutotepec”, 1550 ca, en Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España*, t. I, *Relaciones geográficas de la diócesis de Tlaxcala*, Madrid, Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneira, 1905, (Segunda Serie Geográfica y Estadística): p. 285.

²⁴ García Martínez, *op. cit.*: p. 79 y ss.

Como parte de esta política, el Consejo de Indias nombró en 1550 a Diego Ramírez —antiguo corregidor de Tlaxcala— como juez visitador, con la tarea de examinar la situación tributaria de cada pueblo. La labor de este personaje fue particularmente importante en la Sierra Norte de Puebla, donde visitó una decena de comunidades entre 1551 y 1553; y en Tulancingo, donde sabemos que se encontraba en 1554.²⁵ Ante las frecuentes quejas de los indios sobre los elevados tributos, Ramírez estableció nuevas tasaciones en diversos pueblos, además de ordenar la eliminación del servicio doméstico y el aprovisionamiento de comida a los encomenderos de las cuotas tributarias.

De acuerdo con García Martínez, en algunos casos los encomenderos, tratando de anticiparse a la visita de Diego Ramírez a sus pueblos, buscaban arreglarse con los caciques y principales, moderando los tributos para evitar las medidas radicales que esperaban del visitador. Posiblemente éste sea el origen de la modificación del tributo que los indios de Tutotepec debían entregar a su encomendero, pues aunque Ramírez no visitó este pueblo, sabemos que en 1551 se estableció una nueva tasación:

Están tasados que den cada ochenta días, 180 cargas de maíz y diez de ají y diez de frijoles, y 20 panes de cera y cinco jarros de miel, y que den las cuatro camas que solían dar, y 27 cargas de ropa: quítenseles las naguas y las camisas, quítenseles las gallinas y los huevos, que le den alguna caza.²⁶

En teoría, dicho tributo debía ser depositado por los indios en la cabecera del pueblo. Pero en 1591, las autoridades indígenas de Tutotepec se quejaron ante el virrey de que Rodríguez Orozco pretendía obligarlos a transportar las mantas que le tributaban hasta la Ciudad de México, razón por la cual fue necesario que el virrey ordenara a dicho encomendero ajustarse a las provisiones que estipulaban que los indios sólo estaban obligados a poner el tributo en la cabecera.²⁷

²⁵ *Ibíd.*: p. 90.

²⁶ “Testimonio de la tasación del pueblo de Tututepeque, encomendado en Diego Rodríguez”, octubre de 1551, en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España*, vol. 6, México, Antigua Librería Robredo, 1942: p. 67 y 68.

²⁷ “Al alcalde mayor de Tulancingo para que no consienta dar indios por tamemes”, 1591, AGN, *Indios*, vol. 6, exp. 45, f. 12v.

Tras la muerte de Rodríguez Orozco hacia 1597 la encomienda pasó a manos de María de Mendoza Orozco, de quien no queda claro el vínculo con el encomendero, pues en la documentación aparece en ocasiones como su hija y en otras como su nieta. Esta mujer se desempeñó como rectora del Colegio de Nuestra Señora de la Caridad en la Ciudad de México durante más de veinte años, y declaró que buena parte de las ganancias que obtenía de su encomienda las empleaba en el mantenimiento de dicho colegio.²⁸ En 1629 María de Mendoza obtuvo autorización del rey para heredar “en cuarta vida” la encomienda de Tutotepec a alguno de sus sobrinos, en virtud de que no tenía descendientes. En 1642 nombró como sucesora a su sobrina Antonia de Mendoza y Bustos, quien entró en posesión al año siguiente. Para entonces el valor de esta encomienda era de 1,241 pesos anuales.²⁹

2.4 Las congregaciones y el descenso de la población indígena

Uno de los cambios centrales en la vida de los indios serranos durante el siglo XVI fueron las modificaciones a sus patrones de asentamiento, pues desde tiempos prehispánicos la zona se había caracterizado por la dispersión de sus habitantes. En Tutotepec y sus sujetos, de acuerdo con la relación de 1550, habitaban 12,676 personas mayores de cuatro años, repartidos en cerca de 88 asentamientos o “estancias”. Tutotepec, la cabecera, contaba con 14 estancias; Cayucan con 22, Chiconcobaque con 31 y Xucuayzapan con 21. Dichas estancias en ocasiones no debieron ser sino cuatro o cinco chozas en las que habitaban unas pocas familias, pues de acuerdo con la misma relación, el total de “casas” que se contabilizaban en la sierra era de 915.³⁰

Sin embargo, para 1573 encontramos que el número de estancias se había reducido a 27, más la cabecera. En la documentación no existe información que nos revele el origen

²⁸ “Confirmación de la encomienda de Totepeque”, *doc. cit.*: f. 1v.

²⁹ “Confirmación de las declaraciones que siguieron los virreyes de la nueva España en virtud de cédula real para que doña Antonia de Mendoza y Bustos gozase en cuarta vida por la suya los indios que tuvo en tercera su tía en la Nueva España”, 1643, AGN, *Reales cédulas duplicados*, vol. 50, exp.8: f. 10v. Gerhard afirma incluso que todavía en el año de 1696 “parte de los tributos iba a destinatarios particulares”: Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Geografía, 1986 (Espacio y tiempo: 1): p. 345.

³⁰ “Relación de Tutotepec”, 1550 ca, *doc. cit.*

de esta reducción. Quizá fue resultado del descenso de la población indígena, aunque también es factible que los misioneros agustinos, llegados a la sierra en 1553, hayan impulsado la concentración de los indios en los pueblos cabeceras, en el contexto del proyecto de congregación impulsado por el virrey Velasco en la década de 1550 a 1560.

En términos generales, las congregaciones buscaban poner fin a la dispersión de caseríos y concentrar a la población indígena, para ejercer sobre ella un mayor y mejor control tanto en materia civil como religiosa. Se pretendía mejorar la instrucción religiosa de los indios, argumentando que, estando congregados, recibirían con mayor frecuencia los auxilios espirituales y se evitaría que se entregaran al vicio de la idolatría. Igualmente, las congregaciones respondían a la necesidad de concentrar la mano de obra y el tributo de la población nativa, en virtud de que ésta se reducía como consecuencia de las epidemias que asolaron la Nueva España de 1520 a 1521, y de 1545 a 1548.³¹ En este sentido, es muy posible que a su llegada, los agustinos hallan trabajado en la congregación de la población serrana, lo que explicaría en buena parte la reducción del número de asentamientos o estancias.

La concentración de la población indígena en un menor número de pueblos facilitó la propagación de las enfermedades traídas del viejo continente. Así, la información de que disponemos para la Sierra de Tutotepec, da cuenta de una disminución significativa de la población indígena durante la segunda mitad del siglo XVI. La *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán y Oaxaca*³² consigna que hacia 1565 Tutotepec y sus sujetos contaban con 4,000 tributarios indios, mientras que para 1573, el número de tributarios había caído a 3,600. La población siguió disminuyendo, pues de acuerdo con la “Memoria del pueblo de Tutotepec” escrita hacia 1580 por el fraile agustino Diego de Sangüesa, entonces se

³¹ Lourdes Márquez Morfín, “La evolución cuantitativa de la población novohispana: siglos XVI, XVII y XVIII” en *El poblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*, tomo II: *El México colonial*, México Segob-Conapo, 1993: p. 39.

³² *Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, Luis García Pimentel (ed.), México, Casa del Editor, 1904, (Colección Documentos Históricas de México: II): p. 26.

hallaban en Tutotepec y sus estancias sólo 2,991 tributarios, repartidos en 28 estancias, las más lejanas a once leguas de la cabecera [ver cuadro 1].³³

Así, encontramos que de 1565 a 1580 la población de Tutotepec se redujo cerca del 25%. De acuerdo con Gerhard, la disminución fue resultado de la propagación de las enfermedades traída de Europa, pues fue precisamente la epidemia de 1576-1581, la que causó una mayor mortandad en esta zona durante el siglo XVI.³⁴

Cuadro 1. Población de Tutotepec hacia 1580³⁵

| Nombre del pueblo | Distancia (en leguas) de la cabecera | Número de tributarios |
|-------------------|--------------------------------------|-----------------------|
| Tototepec | Cabecera | 600 |
| Chiltepec | 2 | 130 |
| Temazca | 3 | 130 |
| Matzatlan | 3 | 22 |
| Ayanalotonco | 3 | 51 |
| Quauhapan | 3 | 47 |
| Tochpantongo | 3 | 84 |
| Tlatenpan | 3 | 49 |
| Tenango | 4 | 389 |
| Metzontla | 4 | 60 |
| Tzocozoquatlan | 4 | 53 |
| Tlazcayuca | 6 | 240 |
| Auacatlan | 6 | 116 |
| Chiapan | 6 | 40 |
| Tzacualpan | 6 | 20 |
| Maqualoctlan | 7 | 30 |
| Quaapan | 8 | 60 |
| Tlachco | 8 | 140 |

³³ Diego de Sangüesa, "Memoria del Pueblo de Tutotepec", en Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, t. V, *Relaciones geográficas de la diócesis de Tlaxcala. Años 1580-1582*, p. 284-286.

³⁴ Gerhard, *op. cit.*: p. 346.

³⁵ Con el paso del tiempo, la mayor parte de estos pueblos y estancias cambiarían su nombre por el de una figura católica por lo que no es posible identificarlos posteriormente, salvo en los pocos casos en que, junto al nombre del Santo patrón, se conservó el nombre antiguo (es el caso de San Gregorio Xococapan, San Agustín Tenango y la cabecera, Santa María Magdalena Tutotepec).

| | | |
|-----------------------------------|----|-----|
| Tonalan | 6 | 60 |
| Yauyualco | 8 | 127 |
| Texalpan | 8 | 140 |
| Alauactlan | 8 | 60 |
| Tlacotepec | 9 | 30 |
| Tezcateupan | 9 | 60 |
| Xococapan | 11 | 60 |
| Quauhcalco | 11 | 149 |
| Achioquautlan | 11 | 24 |
| Palzoquitlan | 11 | 20 |
| Total de tributarios: 2991 | | |

Hacia finales del siglo XVI las autoridades virreinales impulsaron un nuevo proyecto de congregación, en virtud de que la población indígena continuó disminuyendo. Sin embargo, en esta ocasión el proyecto no contó con el apoyo del clero regular, pues la experiencia del primer proceso de congregación había mostrado que la mudanza de los indios favorecía la ocupación de sus tierras por los españoles, y la aglomeración facilitaba la propagación de enfermedades.³⁶

A pesar de la oposición de los regulares, a partir de 1592 las autoridades elaboraron diversos proyectos para reunir a los indios que habitaban dispersos en los montes. El primer pueblo en el que se pusieron en marcha las congregaciones fue en el vecino Huayacocotla, donde las autoridades virreinales buscaron congregar a los indios de acuerdo a sus respectivas lenguas. Los indios, que habitaban en cerca de 50 parajes y rancherías, debían reducirse a trece comunidades. Los pueblos otomíes estarían sujetos a Texcatepec; los nahuas, a Tzontecomatlán; y los tepehuas serían sujetos de Pataloyan.³⁷

El proceso de congregación de los indios de Huayacocotla fue largo y dificultoso. Las comunidades indias se resistieron sistemáticamente a abandonar sus pueblos, pues

³⁶ Torre Villar, Ernesto de la, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, UNAM: IIH, 1999: p. 14.

³⁷ "Comisión a Pedro de Portes para reducir a los sujetos de Huayacocotla en trece pueblos", 1592, AGN, *Indios*, vol. 6, 2ª parte, exp. 729: f. 170.

buscaban conservar sus tierras y demás pertenencias.³⁸ Numerosos pueblos presentaron sus contradicciones a los diversos proyectos de congregación, argumentando encontrarse cerca de las cabeceras de doctrina y, en algunos casos, su importancia como puntos que comunicaban con Pánuco.

A pesar de la negativa de las comunidades, las autoridades ordenaron llevar a cabo la congregación. Pero una vez que se ordenó el traslado, numerosos indios huyeron de las congregaciones y se refugiaron en Tutotepec, con el apoyo y la complicidad de las autoridades indias de esta cabecera. La huída logró estorbar temporalmente el proyecto de congregación. Los indios de Huayacocotla que se negaban a habitar en las cabeceras asignadas obtuvieron asilo en Tutotepec, donde las autoridades indias incluso les asignaron tierras para sembrar.³⁹ Y a pesar de las órdenes virreinales que exhortaban a las autoridades indias y españolas a obligarlos a volver, los huidos permanecieron en Tutotepec por espacio de dos años.

Pedro de Portes, comisionado para llevar a cabo la congregación, en 1594 recibió autorización para perseguir a los indios de Huayacocotla, sacándolos de los pueblos en los que se hallaran ocultos. Sin embargo, el comisionado denunció ante el virrey que el fracaso del proyecto se debía en buena medida, a que las autoridades de Tutotepec, desobedeciendo los mandatos virreinales, protegían y ocultaban a los indios huidos, “y no aprovecha diligencia para sacarlos, antes van dando ocasión para que otros hagan lo mismo”.⁴⁰

Fue necesario hacer uso de la fuerza para obligar a los indios a reducirse a sus congregaciones. Pedro de Portes recibió autorización para aprehender al gobernador y principales de Tutotepec y llevarlos a Huayacocotla, donde los mantuvo presos, para forzar a los indios de Tuto a denunciar a los huidos. Asimismo, se amenazó a los gobernadores de

³⁸ La forma en la que las congregaciones coadyuvaban al despojo de las tierras de los indios ha sido analizado con detalle por Enrique Florescano, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México*, México, Ediciones Era, 1979.

³⁹ “Para que Pedro de Portes que tiene a su cargo la reducción de los indios de dicho pueblo ocurra a Tutotepec y saque de allí a los que se hubieren ido”, 1592, AGN, *Indios*, vol. 6, exp. 401, f. 106.

⁴⁰ “Para que Pedro de Portes, con vara de justicia, vaya a Tutotepec y haga que el gobernador y demás tequitlatos hagan volver a Huayacocotla y Chicontepec a los naturales que se hubieren ido”, 1594, AGN, *Indios*, vol. 6, exp. 801, f. 214.

los pueblos vecinos con pena de perder sus cargos y multas de cien pesos si ocultaban indios de Huayacocotla. De este modo, luego de un proceso de casi tres años, se logró finalmente la congregación; sabemos que para 1595 los indios de Huayacocotla se hallaban ya habitando en los pueblos que se les habían designado, aunque se les permitió regresar a Tutotepec para tomar el fruto de las siembras que realizaron durante su estancia en este pueblo.⁴¹

Concluida la reducción de los indios de Huayacocotla, las autoridades españolas pretendieron congregar también a los de Tutotepec. En el año de 1594 el corregidor de Singuilucan fue comisionado para llevar a cabo la reducción de los naturales de Tutotepec y Atotonilco;⁴² aunque se desconoce el proyecto, es factible que fuera similar al de Huayacocotla, en el sentido de buscar congregar a los pueblos de acuerdo a sus respectivas lenguas. Sin embargo, luego del nombramiento de comisionado, la información relativa a la congregación de Tutotepec desaparece. Al parecer ésta no se llevó a cabo, o en todo caso tuvo poco éxito. Así lo señala el hecho de que, según las informaciones relativas a las primeras décadas del siglo XVIII, los indios de la sierra de Tutotepec habitaban en 25 pueblos, esto es, sólo tres pueblos menos de los registrados por Diego de Sangüesa en 1580.

Quizá la negativa de los agustinos a apoyar este proyecto de congregación haya determinado en buena medida su fracaso, pues hasta donde tenemos noticia para fines del siglo XVI los agustinos seguían siendo la única presencia española permanente en Tutotepec, y sin su auxilio las autoridades civiles carecían de medios para llevar a cabo la reducción. Sin embargo, pudo ocurrir también que las autoridades hayan desistido de la congregación para evitar que, como en el caso de Huayacocotla, los indios huyeran a otros pueblos. Para estos años, los indios de Tutotepec se hallaban ya integrados al sistema de repartimiento de mano de obra para las labores agrícolas españolas en Tulancingo. Su participación resultaba importante pues, debido a su alto número de tributarios —en

⁴¹ “Para que a los indios de Huayacocotla que hubieren sembrado en Tutotepec se les deje coger el fruto”, 1595, AGN, *Indios*, vol. 6, exp. 1035, f. 280.

⁴² “Para que el corregidor de Singuilucan haga diligencias con Tutotepec y Atotonilco para la congregación de los naturales”, 1594, AGN, *Indios*, vol. 6, 2ª parte, exp. 893: f. 226v.

comparación con las zonas vecinas—⁴³ proporcionaban una mayor cantidad de trabajadores. En este sentido, posiblemente las autoridades hayan optado por desistir de la congregación para evitar la huída de los indios, que pondría en riesgo el cumplimiento del servicio personal en las labores agrícolas.

2.5 El sistema de repartimiento en Tutotepec

Hacia mediados del siglo XVI, Tutotepec formaba parte del corregimiento de Metateyuca. Pero en 1575 los indios presentaron una petición al virrey solicitando que se les nombrara por cabecera Tulancingo, argumentando que ésta se hallaba más cercana a la sierra. Un año después las comunidades serranas pasaron a formar parte de la alcaldía mayor de Tulancingo, junto con Acatlán, Singuilucan, Atotonilco el Grande, Huascalzoya, Acaxochitlán y Tenango.⁴⁴

A partir de entonces, la incorporación de los pueblos de la sierra a la economía colonial estuvo fuertemente ligada con Tulancingo, que pronto destacó como centro regional de las actividades españolas. Las tierras fértiles y templadas del valle, que contaban con extensas zonas irrigadas, resultaron apropiadas para el cultivo de productos europeos, trigo principalmente, así como para la ganadería. El desarrollo de esta zona se vio favorecido además por dos circunstancias importantes. La primera de ellas fue que la ruta tradicional de intercambio que ligaba al altiplano con la costa pasando por Tulancingo no fue abandonada por los españoles; por el contrario, éstos la reforzaron y se convirtió en el camino que ligaba con la “provincia de Pánuco”. La segunda fue la cercanía con Pachuca, donde se estableció otro centro importante de población española para explotar las minas de plata desde 1552.⁴⁵ La minería intensificó la actividad agropecuaria en el valle de Tulancingo, convirtiéndolo en el principal núcleo agrícola que abastecía Pachuca.

⁴³ Ver las cifras de población proporcionadas por García Martínez, *op. cit.*, p. 321-334.

⁴⁴ “El virrey don Martín Enríquez: para que el alcalde mayor de Tulancingo tenga la jurisdicción de Tutotepec de la sierra, como más cercano, a pedimento de los naturales”, 1575, AGN, *General de parte*, vol. 1, exp. 182: f. 35v.

⁴⁵ Ruiz de la Barrera, *op. cit.*: p. 61.

El sistema de repartimiento de mano de obra constituyó una de las vías principales por la que los indios serranos participaron en la economía regional desde la segunda mitad del siglo XVI y durante buena parte del siglo siguiente. Inicialmente, la mano de obra indígena de la sierra fue destinada a las labores agrícolas en el valle de Tulancingo. La importancia de la producción agrícola de esta zona para el abasto de los centros mineros propició que su población indígena quedara excluida del trabajo en las minas de Pachuca durante el siglo XVI.⁴⁶ En ocasiones excepcionales debieron acudir a hacer reparaciones y construcciones, o a ayudar en labores relacionadas con el desagüe de las minas; pero raras veces participaron en el proceso de extracción, fundición o refinación de metales. En cambio, debieron trabajar en las haciendas de españoles dedicadas al cultivo de trigo destinado al suministro de las minas y haciendas de beneficio.

Esta situación se modificó en los primeros años del siglo XVII, cuando la competencia por la mano de obra indígena entre los diversos sectores de colonos se acentuó debido al descenso de la población nativa. Los mineros de Pachuca acudieron ante el virrey para quejarse “del mucho menoscabo que tendrían las dichas haciendas y aún la tenían al presente por la disminución en que ha venido el repartimiento de las dichas minas”,⁴⁷ e incluso señalaron los pueblos de los que se podían extraer indios para el trabajo en Pachuca.

Así, en 1607 se llevó a cabo una revisión de las cuotas de mano de obra que los pueblos debían enviar para trabajar en Pachuca y en las haciendas del valle de Tulancingo. Entonces se estableció que Tutotepec, que a la sazón contaba con 2,167 tributarios, debía enviar 63 hombres para trabajar en las minas, mientras que Huauchinango, con 2,503 tributarios estaba obligado a enviar 84, y Huayacocotla 17, en virtud de que sólo contaba con 600 tributarios.⁴⁸ Las pugnas por la mano de obra indígena entre los productores agrícolas de Tulancingo y los mineros de Pachuca se hacen evidentes en el hecho de que por este

⁴⁶ Referente a las características de la agricultura indígena de la zona durante el siglo XVI consultar: Jesús Ruvalcaba Mercado, *Agricultura india...*: p. 22 y ss.

⁴⁷ “El nuevo socorro y repartimiento de indios que V. E. manda hacer a las minas de Pachuca, de los pueblos y en cantidad y condiciones aquí contenidas”, 1607, en *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España*, Silvio Zavala y María Castelo (comps.), México, CEHSMO, 1980, t. VI: p. 117.

⁴⁸ *Ibíd.*: p. 118-120.

mismo mandamiento se estableció que, del total de indios destinados para el trabajo en las minas, cien de ellos debían acudir a trabajar en las empresas agrícolas más importantes de Tulancingo durante los periodos de deshierbe y cosecha. De este modo el virrey buscaba conciliar los intereses de estancieros y mineros, aunque en perjuicio de la población india.

Los indios de Tutotepec y Huachinango⁴⁹ se apresuraron a solicitar que se les dispensara de acudir a las minas de Pachuca “alegando diferencia de templos, y distancia de lugares y otros inconvenientes”⁵⁰ pero nada lograron. A partir de entonces, los pueblos se vieron obligados a cumplir con la cuota de trabajadores para las minas, y a acudir también al valle de Tulancingo para trabajar en las labores agrícolas durante los meses de mayor actividad.⁵¹

Las cuotas de repartimiento para Pachuca se modificaron en varias ocasiones, pues conforme se ampliaba el número de minas y sus trabajos se profundizaban, la población nativa siguió disminuyendo. En 1617, incluso los indios de Tulancingo que hasta entonces se habían librado de acudir a Pachuca, fueron obligados a enviar 40 trabajadores. Para ese mismo año, Tutotepec enviaba —además de los 63 trabajadores destinados a las minas— 18 indios en “sencilla” y 45 en “dobra” a los trabajos agrícolas de Tulancingo.⁵²

El sistema de repartimiento dio pauta para que las autoridades locales, tanto indígenas como españolas, cometieran numerosos excesos en agravio de los indios. En

⁴⁹ “Para que se entreguen a Alonso Domínguez Guerrero las peticiones y otros recaudos que presentaron los indios de Huachinango y otras partes, para responder”, 1607, en *Ibíd.*, t. VI: p. 197 y 198.

⁵⁰ “Receptoría a las justicias en la causa que tratan los mineros de Pachuca con los indios de Huachinango y otros sobre el servicio que les está repartido”, 1607, en *Ibíd.*: p. 225 y 226.

⁵¹ Jacques Galinier afirma que “por una particularidad de la historia” los pueblos serranos se vieron exentos en todo momento de acudir al trabajo en las minas. Para ello se basa en un edicto que hacia 1592 prohibió que los indios de Huayacocotla fueran asignados al servicio personal en las minas de Pachuca. Esto da pie al autor para afirmar que los indios de la sierra de Tutotepec escaparon al trabajo en las minas, lo que evitó que los otomíes serranos se transformaran en campesinos mestizos, cosa que no ocurrió con una parte de los otomíes del valle del Mezquital: Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 63. Sin embargo, el edicto a que se refiere Galinier es anterior a la revisión de cuotas de mano de obra para Pachuca.

⁵² “Para que se guarde el mandamiento del servicio que ha de dar el pueblo de Huachinango a los labradores de Tulancingo”, 1617, AGN, *Indios*, vol. 9, exp. 43: f. 24v. La “sencilla” era la cantidad de indios que se debían mandar en tiempo ordinario, y la dobra aplicaba en tiempos de escarde y cosecha.

1619 los indios de Tutotepec denunciaron al juez repartidor⁵³ de Tulancingo, a quien acusaban de que

[...] les hace notables agravios con provecho de decir le deben algunos rezagos de los indios que deben dar al repartimiento, y les envía alguaciles españoles con salario de dos pesos de minas cada día, y los trae presos sacándolos de sus pueblos al dicho de Tulancingo donde los tiene presos muchos días, dándoles ocasión a que consuman mucha parte de sus tributos en costas y gastos, imposibilitándolos a que puedan cumplir con su repartimiento, porque por no estar en su pueblo no tienen quien acuda a socorrer los indios, y esto es tan ordinario que sin apercibirlos envía por ellos cada semana[...]⁵⁴

En la década de 1620 a 1630, los indios de Tutotepec debieron hacer frente a nuevas exigencias de mano obra. Además de cumplir con la cuota de repartimiento para Tulancingo y Pachuca, en estos años las comunidades de la sierra fueron obligadas a proporcionar trabajadores para las obras de desagüe en Zumpango, urgentes debido a las frecuentes inundaciones de la Ciudad de México.

La carga que pesaba sobre los habitantes de Tutotepec resultaba excesiva; en consecuencia, los hombres comenzaron a abandonar sus pueblos para librarse de la paga de tributo y no acudir al repartimiento. Así lo hicieron saber en 1629 el gobernador y alcaldes, que acudieron ante las autoridades solicitando auxilio para hacer volver a los indios de Tutotepec, pues señalaban que

[...] muchos habitantes que fueron asentados y matriculados en la última cuenta que de él se hizo se han ido a vivir a los montes y barrancas de aquella jurisdicción, y a los pueblos de Pahuatlán, Tlacuilotepec, Xalpantepec, Chicontepec, Tlachichilco, Papalotitpac, Huayacocotla, los cuales se han ido por no pagar los tributos y nuevos servicios ni hacer el personal, dejando como dejan a sus mujeres e hijos, casas y tierras solas, en

⁵³ Los jueces repartidores eran los funcionarios encargados de calcular el número de trabajadores disponibles y asignarlos a aquellos que requerían mano de obra para sus empresas mineras, agrícolas o de otro tipo. Al interior de los pueblos indios, el proceso de selección y rotación era controlado por los oficiales de república. Si tomamos en cuenta que la mano de obra en la Nueva España era escasa, es posible pensar que estos funcionarios, que tenían el poder para reclutarla y asignarla, se colocaban de inmediato en una situación privilegiada.

⁵⁴ “Para que el juez repartidor de Tulancingo no envíe alguaciles ni cobradores del servicio personal”, 1619, AGN, *Indios*, vol. 7, exp. 438: f. 208.

gran daño y perjuicio de los dichos sus partes porque cargan todo sobre los pocos que quedan [...]⁵⁵

En 1632 los indios acudieron de nuevo ante las autoridades, esta vez para solicitar ser relevados del servicio personal de Tulancingo o del de Zumpango “declarando deber ir a uno o a otro sin que se dividan en dos”, argumentando “haber de distancia del pueblo de Zumpango al suyo y sus sujetos más de 50 leguas, en que totalmente se van muriendo muchos de los que venían a hacer el servicio personal y hay muchos enfermos”.⁵⁶ Asimismo, la creciente exigencia de mano de obra impedía a los indios generar el excedente necesario para cumplir las cuotas tributarias que debían entregar a su encomendera, quien acudió ante el virrey para solicitar que los indios fueran obligados a pagarle lo que le debían por concepto de tributos que habían dejado de entregar.⁵⁷

En 1634 los indios de Tutotepec solicitaron nuevamente ser relevados del trabajo en las obras de desagüe. Para entonces los requerimientos de mano de obra en la Ciudad de México habían disminuido, y los indios finalmente fueron declarados libres de acudir a Zumpango. Sin embargo, durante esos años el Valle de México fue azotado por una nueva epidemia, y la enfermedad fue propagada por los indios de Tutotepec que regresaban a sus pueblos, sobreviniendo “una peste de cocoliztle general, de que se ha muerto y va muriendo mucho número de indios.”⁵⁸

Resulta evidente que la poca presencia hispana en la zona y el conocimiento del espacio serrano permitía a los indios tener un amplio margen de movilidad, e implementar la huida como estrategia de resistencia. El temor generado por las epidemias, la negativa a pagar tributo y a cumplir el servicio personal eran los principales motivos que impulsaban a

⁵⁵“Para que las justicias de Tutotepec ayuden al gobernador y alcaldes a llevar a los naturales a los pueblos donde están matriculados y a que paguen los servicios que les corresponde”, 1629, AGN, *Indios*, vol. 10, exp. 102, f. 53v.

⁵⁶ “Para que la justicia de Tutotepec informe sobre lo relativo a que piden los naturales de dicho pueblo sobre ser relevados del servicio personal de Tulancingo o Zumpango”, 1632, AGN, *Indios*, vol. 10, exp. 162, f. 271.

⁵⁷ AGN, *General de Parte*, vol. 7, expedientes 383 y 479, 1633. La encomendera argumentó que los rezagos de los indios ponían en riesgo el mantenimiento del colegio del que era rectora, pues con el tributo de los indios de Tutotepec sostenía al Colegio de Nuestra Señora de la Caridad en la Ciudad de México.

⁵⁸“Su excelencia reserva a los naturales de Tutotepec y sus sujetos de ir por ahora al servicio personal de las obras del desagüe hasta nueva orden”, 1634, AGN, *Indios*, vol. 12, exp. 134, f. 88.

los hombres a abandonar sus pueblos y buscar refugio en los montes, o en poblados vecinos, buscando sustraerse a las exigencias de las autoridades coloniales. Sin embargo la huida generaba una ruptura del tejido social, tensando las relaciones entre las autoridades indias y el común de la población.

De un lado, los huidos conseguían ponerse a salvo de los requerimientos de mano de obra y tributo a costa de abandonar sus tierras y sus vínculos familiares y comunitarios. Las autoridades indias, por su parte, se veían obligadas a perseguir a los fugitivos, y a ejercer mayores presiones sobre los indios que se quedaban, para continuar cubriendo las cuotas de trabajo y tributo a que estaban obligados. Así, la huida de algunos hacía más grande la carga para los indios que permanecían en los pueblos.

Aunque las autoridades indias solicitaron el auxilio del gobierno virreinal para hacer volver a los indios matriculados en Tutotepec, parece ser que tuvieron poco éxito. Por el contrario, en las siguientes décadas la huida siguió siendo un recurso para escapar a las presiones económicas, a pesar de las consecuencias que generaba al interior de las comunidades. Para mediados de siglo, ante la imposibilidad de cumplir con la cuota de tributo, en 1656 los indios decidieron vender algunas tierras comunales a una mujer de la Ciudad de México, con el objeto de “pagar rezagos de tributos que están debiendo causados de los indios que se han muerto y ausentado”.⁵⁹

La población en la sierra continuaría decreciendo; así lo deja ver la “Nueva tasación de minas” de 1671. Tutotepec, que contaba solamente con 706 tributarios, debía enviar 12 indios de repartimiento, mientras que Tulancingo y Huayacocotla debían contribuir con 6 y 2 indios respectivamente.⁶⁰ Así, en poco más de cien años la población indígena de Tutotepec habría disminuido aproximadamente en 82%, según puede observarse en el siguiente cuadro:

Cuadro 2. Movimientos demográficos

| Año | Población | Fuente |
|-----|-----------|--------|
|-----|-----------|--------|

⁵⁹ “Licencia a los naturales del pueblo de Tutotepec para otorgar escritura de venta de tierras pertenecientes a su comunidad a favor de María de Zepeda”, 1656, AGN, *Tierras*, vol. 1726, exp. 2, 10 fs.

⁶⁰ “Para que los alcaldes mayores de los partidos aquí contenidos den los indios que se han señalado para el beneficio de las minas de Pachuca”, 1671, en *Fuentes para la Historia del trabajo...*, t. VIII: p. 17 a 22.

| | | |
|-------|-------------------|-----------------------------------|
| C1565 | 4,000 tributarios | <i>Relaciones del obispado...</i> |
| C1573 | 3,600 tributarios | <i>Memorial...</i> |
| C1580 | 2,991 tributarios | <i>Memorial...</i> |
| 1607 | 2,167 tributarios | <i>Tasación de minas...</i> |
| 1671 | 706 tributarios | <i>Nueva tasación de minas...</i> |

2.6 La Sierra de Tutotepec en la primera mitad del siglo XVIII

Hacia finales del siglo XVII, la información relativa a los pueblos serranos comienza a hacerse escasa; situación que se prolonga hasta mediados de la siguiente centuria. No obstante, a partir de las pocas fuentes existentes es posible perfilar algunos procesos que atravesaron las comunidades indias durante esos años.

Por un lado, encontramos que en la sierra ocurrió una redefinición de las relaciones jerárquicas entre los pueblos, manifiesta en la fragmentación de la república de indios. Este fenómeno ha sido analizado por Rodolfo Pastor para el caso de la mixteca, en donde desde finales del siglo XVII y hasta mediados del XVIII numerosos pueblos sujetos buscaron separarse de sus cabeceras, reclamando el reconocimiento de su autonomía política frente a la Corona.⁶¹ Para el caso de la Sierra de Tutotepec, desde 1656 los indios del pueblo de Tenango comenzaron a promover su separación de la cabecera, solicitando ante el virrey que el prior de la orden de San Agustín les enviara un fraile

[...] que asista de nuestro pueblo, que nosotros nos obligamos de sustento y demás necesario y es así también suplicamos como es uso y costumbre de la real justicia que haya cárcel con cepo y el alcalde y alguaciles mayores y regidores mayores que ellos cobren los reales tributos de su majestad[...]⁶²

Desde el siglo XVI, Tenango había sido el segundo pueblo con mayor número de tributarios indios en la sierra, sólo superado por Tutotepec. Aunque las razones de sus intentos de separación nunca se mencionan, probablemente estuvieran relacionados con el

⁶¹ Rodolfo Pastor, *Campesinos y reformas. La mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987: p. 176 y ss.

⁶² "Para que el ministro de doctrina del pueblo de Tutotepec diga lo que se le ofreciere, en relación a la solicitud hecha por los naturales del pueblo de San Agustín Tenango", 1656, AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 13, fs. 6-6v.

intento de sustraerse a la autoridad de los frailes que residían en Tutotepec, de quienes recibían numerosos abusos.⁶³ Su intención de separarse suscitó graves conflictos con las autoridades indígenas de la cabecera, que se negaban a perder el control sobre sus sujetos. Aunque el corregidor de Cempoala fue comisionado para averiguar este asunto,⁶⁴ los autos del proceso se desconocen.

Lo cierto es que en algún momento entre 1671 y 1716 los de Tenango lograron su cometido, puesto que existe una relación fechada en 1716 en la que este pueblo aparece ya como cabecera. Tutotepec conservó catorce pueblos sujetos: San Pedro, San Martín, San Cornelio, Santa Cruz, San Juan, San Lorenzo, San Ambrosio, San Jerónimo, San Gregorio Xococapan, San Sebastián, Santa Catarina, San Mateo, Santiago y San Bartolomé. Por su parte, Tenango recibió nueve: Santa Mónica, San Nicolás, San Pablo, Santa Úrsula, San Guillermo, San Benito Huehuetla, San Antonio, Santa Inés y Santa María Temaxcalapa.⁶⁵

Por otra parte, por estos mismos años salieron a la luz los conflictos existentes en Tutotepec entre dos facciones que se disputaban el control político, lo cual podría apuntar un proceso de decadencia de los cacicazgos. En 1714 el gobernador de Tuto, Manuel García, en compañía de los alcaldes de varios pueblos sujetos —San Andrés, San Jerónimo, San Pedro y San Mateo entre otros— acudieron a las autoridades para denunciar a Esteban Tolentino, que había sido fiscal y gobernador,

[...] de quien todos los naturales en dicho tiempo y en el que fue fiscal recibieron muchas vejaciones y agravios de azotes, prisiones y golpes llegando a tanto su intrépido natural que a un indio nombrado Matías del pueblo de San Pedro le dejó ciego de los golpes que le dio, y siendo costumbre que los naturales siembren solo una fanega de maíz al gobernador, el susodicho a fuerza y violencia hizo que le sembrasen otra fanega y media más de frijol y algodón sin haberles pagado cosa alguna.⁶⁶

⁶³ *Vid. infra* p. 85 y ss.

⁶⁴ “Para que el corregidor de Cempoala remita los autos efectuados en relación con la controversia surgida entre los naturales de Tenango y Tutotepec”, 1657, AGN, *Indios*, vol. 21, exp. 12, fs. 13v-14.

⁶⁵ “Relación de los pueblos, haciendas y ranchos, así como de los poseedores de aguas y tierras en la jurisdicción de Tulancingo”, 1716, AGN, *Tierras*, vol. 338, exp. 2, fs. 20-22.

⁶⁶ “Para que la justicia más cercana al partido de Tulancingo, pase a hacer la averiguación de los excesos cometidos por Esteban de Tolentino”, 1714, AGN, *Indios*, vol. 39, exp. 87, fs. 150v-151v.

Estas acusaciones pusieron al descubierto la alianza que operaba entre las autoridades de la alcaldía mayor de Tulancingo y la élite gobernante indígena. Los alcaldes indios de los pueblos sujetos a Tutotepec denunciaron que Esteban Tolentino se hallaba coludido con el alcalde mayor de Tulancingo y sus tenientes “de quienes está amparado por ser el que les da los arbitrios para que los indios trabajen y logren conveniencia”. El alcalde mayor permitía los abusos de Tolentino, al tiempo que presionaba a los indios para que lo eligieran como gobernador; a cambio, Tolentino permitía que el alcalde y sus tenientes aprovecharan la fuerza de trabajo de los indios, y les hicieran numerosas extorsiones.

Los denunciantes señalaron que nuevamente, Tolentino buscaba ser electo gobernador usando “medios ilícitos”, motivo por el cual solicitaban que fuera desterrado de la jurisdicción para que los indios pudieran “vivir con quietud”, pues estaban ya tentados a “desamparar sus pueblos”. Nuevamente, encontramos la huída como una estrategia para evadir los abusos y las vejaciones. Sin embargo, en este caso pareciera que bastaba con enunciar la posibilidad de “echarse al monte”, como un modo de presionar a las autoridades para que resolvieran a su favor; incluso podríamos leer la frase como una sutil amenaza.

Al parecer, la familia Tolentino había detentado el poder político en Tutotepec a lo largo del siglo XVII, pues en las fuentes aparecen diversos individuos con este apellido desempeñando cargos de república. Cuando en 1715 Esteban Tolentino fue interrogado sobre las acusaciones del gobernador, declaró que Manuel García no era sino “un mestizo” que había movido constantes pleitos contra él y su linaje para evitar que ejercieran cargos en el pueblo, derecho que según Tolentino tenían él y sus hermanos en virtud de ser “caciques y principales” de Tutotepec. Asimismo, señaló que a García se le había seguido causa por haber instado a los indios a amotinarse y a quitar la vida al padre fray Manuel Benítez.⁶⁷

En aquella ocasión, Manuel García logró que las autoridades prohibieran a Tolentino desempeñar cualquier cargo de república. Igualmente, se ordenó al alcalde mayor que no interviniera en las elecciones para que los indios pudieran votar libremente. Y como los

⁶⁷ “Para que Manuel García, gobernador del pueblo de Tototepec de la jurisdicción de Tulancingo se mantenga en el gobierno y a Esteban Tolentino del mismo pueblo, les haga el alcalde mayor el apercibimiento que se manda a fin de sosegar a los naturales de sus parcialidades”, 1715, AGN, *Indios*, vol. 39, exp. 109, fs. 172v-174.

indios denunciaron también que se les cobraban “derechos indebidos” por motivo de la elección, se ordenó que en adelante no se les cobrara derecho alguno.

Otro punto a resaltar es que por la relación de 1716 sabemos que en la sierra no existía para estas fechas “hacienda ni rancho ninguno”. Esto se explica fundamentalmente porque el terreno no resultaba propio para el desarrollo de cultivos comerciales a gran escala, pues si bien es cierto que en la sierra se cultivaba algodón, esto se hacía en pequeñas parcelas. En este sentido, la sierra se vio exenta del proceso de despojo de tierras de comunidad a los pueblos de indios que derivó en la formación de grandes latifundios, característico de otras regiones novohispanas. Así, mientras que en el valle de Tulancingo los años que van de 1715 a 1765 se caracterizaron por los numerosos conflictos por posesión de tierras promovidos por las comunidades indias contra los hacendados, a los que acusaban de acaparar las tierras pertenecientes al fundo legal de los pueblos,⁶⁸ en Tutotepec en cambio no se presentan procesos de este tipo, en virtud de que la propiedad de la tierra se mantuvo en buena parte, en manos de las comunidades indígenas.

Durante la primera mitad del siglo XVIII en esta zona, como en el resto de la Nueva España, ocurrió una recuperación y crecimiento de la población indígena. Villaseñor y Sánchez en su *Theatro Americano*, ofrece las cifras de población hacia mediados de siglo. El autor asienta que Tutotepec era el pueblo con mayor número de habitantes indios en su alcaldía mayor, pues contaba entonces con 952 familias indígenas, mientras que en la cabecera de Tulancingo habitaban 710, en su mayoría nahuas, además de unas cien familias entre españoles, mestizos y mulatos. Tenango, la otra cabecera serrana, era habitada por 510 familias indias, y de este poblado junto con Tutotepec, Villaseñor y Sánchez afirmaba que

[...] se hallan en lo más fragoso de la sierra, por cuya causa, y la de estar los barrios de sus pertenencias a largas distancias unos de otros, no logran

⁶⁸Como ejemplo de ello ver AGN, *Tierras*, vol. 1467, exp. 3: “Los naturales del pueblo de San Miguel Acatlán contra Diego de Urrutia de Vergara...”, *Ibid.* vol. 1468, exp. 3: “Los naturales del pueblo de Atotonilco el Grande contra Nicolás Montalvo...” y exp. 4: “Los naturales de San Miguel Acatlán contra Carlos Méndez de Castro...”; *Ibid.* vol. 1570 al 1575, exp. 1: “Los naturales de San Antonio Singuilucan contra José Hurtado de Mendoza, conde del Valle de Orizaba...”.

con frecuencia el pasto espiritual sus vecinos, así por ser éstos en crecido número, como por la gran inopia de ministros.⁶⁹

Hasta aquí he tratado de mostrar el modo en que los pueblos de la Sierra de Tutotepec participaron en la economía novohispana, y delinear algunos de los procesos sociales que se desencadenaron al interior de las comunidades indígenas a partir de su incorporación en el orbe colonial. Si bien estos pueblos no se encontraban aislados del contexto novohispano, sí podemos afirmar que la Sierra de Tutotepec se convirtió en una zona marginal, en la medida en que ciertos procesos que caracterizaron a otras regiones, a la sierra llegaron tardíamente o de plano no se presentaron. Así, por ejemplo, mientras que en las zonas centrales del virreinato el siglo XVII se caracterizó por la formación de latifundios y el acaparamiento de las tierras de los pueblos de indios, en la Sierra de Tutotepec el desinterés inicial mostrado en la zona por los conquistadores y colonos, continuaría a lo largo del siglo XVII y parte del XVIII, en los que encontramos una mínima presencia española. La zona arribaría al siglo XVIII sin que en ella se encontrara “hacienda ni rancho ninguno”; la población hispana, si la hubo, debió ser tan menor que no ha dejado rastro en la documentación. La propiedad de la tierra en la Sierra de Tutotepec se mantuvo mayoritariamente en manos de las comunidades indígenas, favoreciendo una escasa injerencia española.

No obstante, el dominio colonial se manifestó con fuerza por otras vías. El pago de tributo y el repartimiento de mano de obra constituyó desde el siglo XVI y a lo largo del siglo XVII el modo en que estas comunidades se articularon a la economía regional. Sin embargo, la escasa presencia de colonos en la sierra, y el poco control de las autoridades coloniales sobre el espacio serrano favoreció que los indios conservaran un amplio margen de movilidad, que hicieron valer “echándose al monte” o huyendo a los pueblos vecinos cuando las exigencias les resultaban desmedidas.

⁶⁹José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano: Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, 1746-1748 (edición facsimilar: Editora Nacional, 1952): p. 136.

Finalmente, no está de más señalar que los problemas entre pueblos, y entre facciones o “linajes” al interior de la cabecera, nos muestran que, aun en condiciones de marginalidad, las comunidades serranas se hallaban lejos de ser unidades monolíticas, exentas de conflicto. Por el contrario, estos conflictos hacen patente la existencia de luchas intestinas que involucraban a las autoridades indias, que pugnaban por controlar la mano de obra indígena, obtener o conservar privilegios, hacerse del control político de los pueblos, aunque ello implicara aliarse con las autoridades españolas en detrimento de la población a la que gobernaban.

De forma paralela al establecimiento y consolidación de la economía colonial se llevó a cabo el proceso de implantación de la religión cristiana. Debido a la escasa presencia de pobladores hispanos en la Sierra de Tutotepec, el papel de los religiosos fue fundamental en la sierra, pues constituyeron los agentes principales de la difusión de las normas morales y los valores culturales hispanos. Es por ello que he decidido dedicar un capítulo particular a este proceso, que se analizará a continuación.

CAPÍTULO 3. Las rutas del cristianismo serrano

3.1 La evangelización de la Sierra de Tutotepec, siglo XVI

Contrariamente al Valle de México, durante las tres primeras décadas posteriores a la conquista la presencia eclesiástica en la Sierra de Tutotepec fue casi nula. En 1527, los franciscanos establecieron un convento en Tulancingo, y desde este lugar intentaron emprender la evangelización de los pueblos serranos. Ante las dificultades de tránsito y la escasez de misioneros, la estrategia implementada por los franciscanos consistió en llevar pequeños grupos de indios a residir temporalmente en el convento de Tulancingo, donde debían aprender la doctrina cristiana para luego difundirla en sus pueblos.¹

Es posible que estos primeros esfuerzos evangelizadores generaran pocos cambios al interior de las comunidades serranas. Algunos pueblos recibían esporádicamente la visita de los frailes, sobre todo aquellos que se hallaban cercanos al valle; pero las estancias que se hallaban enclavadas en la sierra al parecer no fueron visitadas jamás. Por otra parte, aunque los franciscanos buscaron apoyarse en los jóvenes indios para difundir el cristianismo en la sierra, no había modo de controlar o supervisar el mensaje que estos “maestros de doctrina” transmitían a sus comunidades.

En términos generales puede decirse que el impacto que causaron los franciscanos en los pueblos de la sierra fue pequeño, imposibilitados como estaban de llevar a cabo una evangelización sistemática de los indios. Durante poco más de treinta años los indios vivieron un adoctrinamiento superficial, así como una escasa injerencia de los frailes en sus actividades cotidianas.

Fue quizá esta escasa presencia de la iglesia en la zona lo que permitió que la Sierra de Tutotepec se viera incluida en los recorridos que hacia 1534 llevaba a cabo el indio Andrés Mixcóatl. Este hombre era originario de Chiautla, pueblo próximo a Texcoco, y confesó en 1537, luego de ser aprehendido y llevado a la Ciudad de México, que

¹ “Orden a los gobernadores, caciques y principales de la provincia de Tututepeque de que luego envíen diez o doce muchachos a residir en el monasterio de Tulancingo”, 1548, Newberry Library, Chicago, Ayer Collection, ms. 1121, f. 157, *apud.* Peter Gerhard, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales, 1548-1553*, México, UNAM/IIH, 1992, (Serie documental: 21): p. 429.

[...] de tres años a esta parte ha predicado y dicho que no es nada lo que los frailes predicaban, y que él era dios, y que sacrificasen a sus ídolos y sacrificios como de antes, y que él hacía llover, cuando llovía, por lo cual le ofrecían y le daban papel y copal y otras muchas cosas y heredades; lo cual predicaba muchas veces públicamente en Tulancingo y Huayacocotla y en Tututepec y en Apan y en otras muchas partes.²

El caso de Andrés Mixcóatl fue analizado a detalle por Serge Gruzinski hace algunas décadas. De acuerdo con el autor, Mixcóatl representaba a los “tradicionalistas”, un sector indígena que asumió una posición de resistencia frente a la religión implantada por los españoles. Mixcóatl instaba a los indios a volver a su antigua religión, a renegar del Dios cristiano y afirmaba, como se ha visto, que él mismo era dios. Andrés, según Gruzinski, formaba parte de los hombres-dioses que, en la religión mesoamericana, tenían el privilegio de comunicarse con la divinidad y convertirse en receptáculos de su fuerza. Esta aparición de un hombre-dios en los años posteriores a la conquista se insertaría “en un tiempo de escasez ritual, de penuria religiosa”, en el que “la antigua maquinaria religiosa y política estaba irremediablemente agrietada, quebrantada”. Andrés Mixcóatl buscaría entonces responder fundamentalmente a las prácticas e inquietudes de un mundo agrario, en un época en la cual la Iglesia aun no era capaz de constituir una alternativa satisfactoria.³

En opinión de Gruzinski, la difusión del culto a Mixcóatl y el importante ascendiente que logró entre los indios, se relaciona directamente con el hecho de que reclutaba a sus adeptos en las periferias del sistema colonial, “entre los olvidados y los elementos menos integrados, como aquí es el caso de los indios de la sierra de Puebla”. En efecto, Andrés Mixcóatl logró ganarse los favores de los indios serranos, en especial los de la Señora de Tutotepec, de quien confesó haber recibido mantas por obsequio. Al parecer, las mujeres jugaron un papel fundamental en la difusión de los prodigios que obraba, y según las declaraciones de los testigos, los indios atribuían a Mixcóatl verdaderos poderes sobre los elementos naturales, al grado de asegurar que habían visto cómo hacía crecer los ríos.

² AGN, Inquisición, vol. 38, 1ª parte, “Proceso del Santo Oficio contra Mixcóatl y Papálotl, indios, por hechiceros”, 1537, *apud. Procesos de indios idólatras y hechiceros*, 2ª ed., México, AGN, 2002: p. 74 y ss.

³ Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH/IFAL, 1988, (Colección Biblioteca del INAH, Serie Historia): p. 50 y ss.

Andrés Mixcóatl fue capturado en Huachinango por los franciscanos de Tulancingo, alertados y auxiliados por algunos indios. Su encarcelamiento puso fin al fervor religioso que la presencia de este hombre-dios había suscitado en la sierra. Los misioneros franciscanos continuaron con sus esfuerzos para adoctrinar a los indígenas; sin embargo, con la llegada de los agustinos la administración religiosa de los pueblos serranos pasó a manos de éstos.

Los agustinos llegaron en 1533 a la Nueva España, y debieron ocupar las zonas que por algún motivo las otras órdenes habían dejado sin evangelizar.⁴ En el capítulo de 1536 decidieron avanzar hacia la zona otomí de Hidalgo y a la Sierra Alta en dirección a la Huasteca. Como parte de este proyecto, fray Alonso de Borja recibió orden de establecerse en Atotonilco y levantar allí un convento. Desde este sitio, Borja intentó dar continuidad a los primeros trabajos de los franciscanos para evangelizar la Sierra de Tutotepec.⁵

Alonso de Borja formó parte del grupo de los primeros siete misioneros agustinos que llegaron a Nueva España en 1533.⁶ En Atotonilco aprendió la lengua otomí, comenzó la edificación del convento y se dio a la tarea de llevar la palabra de Dios a los indios de las comunidades serranas. Grijalva nos ha dejado interesantes observaciones sobre el proceso evangelizador iniciado por este misionero. El cronista calificó la lengua otomí como “la más difícil que se habla en esta tierra” y apuntó que, además del otomí, se hablaban en la zona serrana otras cuatro lenguas.⁷ A la dificultad lingüística debían agregarse “la aspereza de las sierras, que son fragosas, montuosas y lluviosas en extremo”, además de

[...]la rudeza de los indios, que es la mayor que se ha conocido; de modo que con ser generalmente los indios tan bárbaros, en particular los que no son de México y sus contornos, son los otomites en comparación de todos los demás sayagueses y aldeanos[...]⁸

⁴Ricard distingue tres direcciones o rutas de evangelización agustina. La primera de ellas, hacia la extremidad oriental del actual estado de Guerrero; la segunda “entre los otomíes de Hidalgo” que se prolongó hacia la Huasteca, en los límites de los actuales estados de Hidalgo, San Luis Potosí y Veracruz; y finalmente, una tercera ruta evangelizadora hacia Michoacán. En la segunda ruta quedó comprendida la evangelización de la Sierra de Tutotepec (o Sierra Baja, como fue nombrada por los agustinos): Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2001: p. 152.

⁵ *Ibíd.*: p. 154.

⁶ Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, México, Porrúa, 1984 (Biblioteca Porrúa: 81): p. 437.

⁷ Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. San Agustín en las provincias de la Nueva España: en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985 (Biblioteca Porrúa: 85): p. 81.

⁸ *Ibíd.* p. 82.

Por ello, Grijalva no dudó en calificar la evangelización de la Sierra de Tutotepec como “la más ardua empresa de todas”.⁹ Más adelante, el cronista describe en términos generales las actividades religiosas promovidas por Alonso de Borja como parte de su programa de adoctrinamiento:

Era su asistencia grande en catequizar a los gentiles y enseñar a los ya bautizados algunas oraciones, himnos y devociones, las cuales puestas en un tono acomodado las cantasen en alabanza de Nuestro Señor; porque habituado ya a aquella vida perfecta y religiosa, en que había ejercitádose en Santa Fe, no sólo se contentaba con que los indios fuesen cristianos, sino que quería que todos fuesen religiosos [...] fue el primero que introdujo el cantar las oraciones en la iglesia y en las cruces que estaban en las esquinas, el venir en procesión a misa, y otros santos ejercicios que ya referimos. En fin, él era no sólo cura sino maestro de novicios de aquellos indios.¹⁰

Orgulloso de la labor de su hermano de hábito, Grijalva retrató con lujo de detalle la vida austera y penitente que llevaba fray Alonso, y el aprecio que, de acuerdo con el cronista, llegaron a tener los indios hacia su persona. Sin embargo, Borja residía en el convento de Atotonilco y sus visitas a la sierra, aunque constantes, posiblemente no representaron un cambio radical para los indios, respecto a la labor que ya venían realizando los franciscanos.

No fue sino hasta 1553 que dio inicio la construcción de un convento en Tutotepec, que en 1557 sería nombrado priorato.¹¹ Es hasta entonces que puede hablarse del inicio de la evangelización sistemática de los indios de la sierra. Ésta fue llevada a cabo por hombres que, de acuerdo con Antonio Rubial “tenían un nivel moral bastante alto y continuaban con el espíritu de la reforma observante de las órdenes mendicantes de fines del siglo XV y principios del XVI”;¹² lo cual era posible gracias al control que mantenía la Corona sobre el paso de religiosos a las Indias.

⁹*Id.*

¹⁰*Ibid.* p. 140.

¹¹ Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas, 1989: p. 116 y 118.

¹²*Ibid.*: p. 18.

Esta caracterización bien puede aplicarse al caso de los frailes que fungieron como priores del convento de Tutotepec hasta fines del siglo XVI, algunos de ellos reconocidos en su tiempo por sus virtudes como misioneros, y hablantes de por lo menos una lengua indígena. Es el caso de Diego de Sangüesa, que hacia 1573 se encontraba en Tutotepec, quien tenía estudios de teología y dominaba la lengua otomí;¹³ de fray Juan de Santa Catalina, prior de Tutotepec antes de 1581, quien contaba con estudios de teología, además de dominar las lenguas mexicana, otomí y tepehua.¹⁴ Su sucesor, Cornelio de Bye, conocía las lenguas otomí y chichimeca; antes de ser enviado a Tutotepec fungió como prior del convento de Chapulhuacán donde trabajó en la reducción de los pueblos de Tamecín, Tanchipa “y otras rancherías de chichimecas”.¹⁵ Finalmente, de Eugenio de Saavedra sabemos que dominaba la lengua otomí y fue prior en los conventos de Chapulhuacán, Chapantongo e Ixmiquilpan, y en Tutotepec por dos trienios: de 1584 a 1586, y de 1602 a 1604. Acerca de la relación de este fraile con los indios, Esteban García apunta que

[...] los indios lo admiraron y respetaron así por el idioma, siendo en él muy elocuente, como por sus virtudes que fueron insignes, en especial los indios principales de Tutotepec lo amaron como a su padre y maestro y en su muerte vistieron luto a su modo, y algunos años celebraron sus exequias el día de su muerte, que fue en noviembre de 1604.¹⁶

Sin ignorar que la prosa de los frailes es por lo general triunfalista, no puede negarse que los primeros agustinos que arribaron a la sierra contaban con experiencia en el campo misional y conocían por lo menos alguna de las lenguas que se hablaban en la doctrina. Esta imagen contrastará fuertemente con la de los frailes que ocuparon el cargo durante el siglo XVII.

Inicialmente, al convento de Tutotepec fueron destinados dos frailes, que aumentaron a cuatro en 1571.¹⁷ Su número siguió creciendo, pues de acuerdo a la información proporcionada por Rubial, sabemos que hacia finales del siglo XVI el convento era habitado

¹³ *Ibíd.*: p. 265.

¹⁴ Esteban García, *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México. Libro quinto*, Madrid, Archivo Histórico Hispano-Agustiniano, Imprenta de G. López del Horno, 1918: p. 34-36.

¹⁵ *Ibíd.* p. 157-161.

¹⁶ *Ibíd.* p. 37.

¹⁷ Rubial, *op. cit.*: p. 307.

por seis frailes, y debido a que se encontraba ubicado en una importante cabecera de doctrina y contaba con un elevado número de visitas es posible pensar que gozaba de una buena situación económica.¹⁸

Uno de los problemas principales que debieron enfrentar los frailes fue la cuestión de la lengua. En Tutotepec predominaba el otomí, aunque a decir de Esteban García “también tiene otra bien difícil llamada tepehua”.¹⁹ Grijalva, por su parte, señaló que, además del otomí, se hablaban otras cuatro lenguas “que también corren por sus confines”,²⁰ por lo que podemos suponer que éstas se hablaban sólo en algunas de las visitas, quizá las más lejanas. Desgraciadamente, Grijalva no aclaró de qué lenguas se trataba, y en el capítulo de su obra en que enumera “la diversidad de lenguas en que se predica”, mencionó específicamente en Tutotepec sólo dos: otomí y totonaca.²¹

Así las cosas, podemos afirmar con certeza que, hacia el siglo XVI, se hablaban en la Sierra de Tutotepec por lo menos tres lenguas: otomí, aparentemente dominante; totonaco y tepehua en los límites de la doctrina. Esta diversidad lingüística generaba muchos problemas para los religiosos en lo relativo a la evangelización y administración de sacramentos, sobre todo en el caso de aquellas lenguas que sólo se hablaban en poblaciones reducidas, por lo que era difícil encontrar ministros que predicaran en ellas. Esta dificultad trató de subsanarse, según Grijalva, buscando que los indios hablaran una sola lengua:

Al principio en todas se predicaba, y en una misma iglesia, y a un mismo tiempo se predicaban tres lenguas. Estaba la iglesia en disposición que se podía hacer, porque eran las naves cerradas y la boca al altar mayor. De manera, que oyendo una misa oían diferentes sermones. Ahora ha cesado esta necesidad: porque como ya vimos, han puesto cuidado los ministros en reducir los indios de una provincia a una sola lengua, la de la metrópoli.²²

Este pasaje resulta de suma importancia pues acentúa el papel de los frailes como agentes de cambio cultural al interior de las comunidades indígenas. No sólo obraron como

¹⁸ *Ibíd.* p. 141 y 142.

¹⁹ García, *op. cit.*: p. 355.

²⁰ Grijalva, *op. cit.*: p. 82.

²¹ *Ibíd.* p. 166 y 167. Aunque en este mismo capítulo Grijalva señala la presencia de la lengua mixteca en un pueblo de nombre Tututepec, se trata de un sujeto de Tlapa en el actual estado de Guerrero.

²² Grijalva, *op. cit.*: p. 166.

transmisores de la cultura occidental cristiana, sobre todo en estos pueblos serranos en los que la presencia española era apenas visible; promovieron también el uso de una lengua en detrimento de otras, con todas las implicaciones que ello supone para los grupos indígenas que los religiosos forzaron —o por lo menos intentaron forzar— a abandonar su lengua materna, uno de los elementos primordiales de la identidad comunitaria.

Por lo demás, poco se sabe del actuar concreto de los frailes en los pueblos serranos. Es posible suponer que, como sucedió en otras áreas novohispanas, trabajaron en la creación de la base material que les permitiera la conversión de los indígenas. Lo poco que sabemos sobre sus actividades señalan que los frailes trabajaron en la construcción de la iglesia y el convento, que no fue terminado sino hasta 1620.²³



Aspecto actual de la iglesia levantada por los frailes agustinos en Tutotepec. El campanario es de construcción reciente.

Posiblemente, uno de los mayores cambios en la vida de los indígenas serranos, derivados de la llegada de los agustinos, fue la congregación en pueblos.²⁴ De las más de 80 estancias en que habitaban los indios en 1550, para 1573 sólo quedaban 27. Con la

²³ Rubial, *op. cit.*: p. 145-147.

²⁴ *Vid. supra*, p. 43.

congregación, los frailes buscaban facilitar la administración de sacramentos y la doctrina, así como ejercer un mayor control sobre estos nuevos cristianos.

Por otra parte, es posible suponer que la evangelización de los indios serranos pudo guardar cierta similitud con las características señaladas por Rubial para el conjunto de las parroquias agustinas. De acuerdo con el autor, la enseñanza de la doctrina cristiana se realizaba en el atrio de la iglesia, donde se reunían los indios los domingos para recibir la instrucción religiosa y escuchar misa. En cuanto a la administración de los sacramentos, Rubial señala que, para el caso del bautizo de los adultos, éste se llevaba a cabo sólo en los días de Navidad, Pascua, Pentecostés y el día de la fiesta de San Agustín, mientras que los niños podían ser bautizados todos los domingos. El matrimonio en cambio, era administrado con mayor cautela debido a que la práctica prehispánica de la poligamia generaba problemas. La confesión era “uno de los sacramentos más solicitados por los indígenas y más prodigado por los frailes”, por lo que ocupaba la mayor parte de su tiempo. Finalmente, en relación a la eucaristía y la extremaunción, los agustinos, a diferencia de las otras órdenes, “mostraron siempre una gran confianza en la capacidad espiritual del indígena” por lo que les administraron estos sacramentos desde fecha temprana.²⁵

Quizá este panorama general de la evangelización se acerque a lo que ocurría en Tutotepec, la cabecera de doctrina, donde a finales del XVI residían seis frailes. Sin embargo, la administración de sacramentos y la doctrina en las visitas debió ser bastante más irregular. Las visitas más lejanas se hallaban a 11 leguas de distancia de la cabecera, por lo que es posible que recibieran la visita de los frailes con mucho menor frecuencia que aquellas que se encontraban a sólo 3 o 4 leguas.

Ahora bien, ¿cuáles fueron las respuestas tempranas de las comunidades indígenas a la cristianización? Sobre este asunto existe un documento de 1575, en el que se señala que algunos grupos de indios renuentes a recibir la doctrina abandonaban los pueblos para escapar del control de los frailes. Fue el caso de un tal Bartolomé Maldonado, indio principal de Tutotepec que había desempeñado diversas funciones de gobierno. Este hombre fue denunciado por haber emprendido el éxodo hacia los montes “llevando tras de sí alguna

²⁵ *Ibíd.* p. 138.

gente por no ser industriados en las cosas de nuestra santa fe católica, ni ser visitados por los religiosos que tienen cargo de su doctrina”.²⁶ En el capítulo anterior hemos visto que la huida fue una estrategia común de resistencia en la sierra; en este caso, los disidentes eran encabezados por un “principal”, un miembro de la élite gobernante indígena, que prefirió abandonar el pueblo antes que someterse a la vigilancia de los religiosos.

Las autoridades se empeñaban en perseguir a los huídos y obligarlos a volver, pues les preocupaba que el “mal ejemplo” cundiera en el resto de los indios. Y si bien la mayoría permanecía en sus pueblos y rancherías, lo cierto es que en numerosas ocasiones no lo hacían convencidos de aceptar el cristianismo y abandonar su antigua religión. Grijalva señala que, en ausencia de los frailes, los indios continuaban realizando sus “hechicerías”. Ciertas prácticas, como el nahualismo, fueron perseguidas constantemente por los agustinos y castigadas con sorprendente dureza.

Así, nos dice Grijalva que hacia 1579 había en Tutotepec “una gran cantidad de fieras que andaban por aquellas espesuras haciendo tan grande daño en los indios, que ahora ya en nuestros tiempos hubo año en que murieron en sus garras más de doscientos cincuenta indios”.²⁷ Los agustinos emprendieron una averiguación mediante la cual descubrieron que

[...] aquellos tigres y leones eran ciertos indios hechiceros, a quienes ellos llaman nahuales; que por arte diabólica se convertían en aquellos animales y hacían pedazos a los indios: o ya por vengarse de algunos enojos que les habían dado: o ya por hacerles mal [...] De esta arte diabólica, se vieron algunos rastros en nuestros tiempos, porque el año de 79, siendo muchos los daños y vehementes las sospechas, apretaron a muchos indios y ellos confesaron su culpa y fueron ajusticiados por ello.²⁸

Dejando para otro momento el análisis de la explicación elaborada por Grijalva sobre estos sucesos,²⁹ llama la atención que los indios “hechiceros y nahuales” hayan sido

²⁶ “El virrey Martín Enríquez: para que las justicias hagan volver a los indios que se ausentaron del pueblo de Tutotepec por la doctrina, y les impelan volver”, 1575, AGN, *General de parte*, vol. 1, exp. 184, f. 36.

²⁷ Grijalva, *op. cit.*: p. 82.

²⁸ *Id.*

²⁹ “Lo que más ordinario hace el demonio con estos hechiceros y con las brujas —dice el cronista— es que ellos se quedan durmiendo en su casa o en otra parte oculta, y que allí sueñen sus antojos y desvaríos que se volvió león, que va por tal camino, que encuentra con tal indio, y que hace esto y aquello; y a la verdad ni ha salido de su casa, ni ha hecho nada: el demonio es el que sale al camino, el que entra en el aposento y el que ejecuta todo el sueño del hechicero: no porque verdaderamente se vuelva león el demonio, sino porque lo

condenados a muerte. Aunque Grijalva no menciona el número de indios ejecutados, seguramente esta muestra de poder por parte de los religiosos debió servirles para infundir en los indios el temor de Dios.

Hacia finales del siglo XVI existen noticias que señalan a ciertos miembros de la élite indígena que buscaron el modo de aprovecharse de los nuevos cultos implantados por los agustinos para obtener un beneficio personal. En 1594, Cristóbal de Augurto, principal de Tutotepec que había sido alcalde y regidor, fue acusado de numerosos abusos, entre ellos, exigir a los indios excesivas contribuciones con motivo de la organización de las fiestas religiosas de los pueblos. Ante las quejas de los indios, fue necesario que el virrey ordenara a las autoridades civiles vigilar que las aportaciones de los indios a las fiestas religiosas fueran de carácter voluntario.³⁰

Estos tres casos no hacen sino mostrar la diversidad de respuestas de los diferentes sectores indígenas frente al cristianismo que los agustinos llegaron a imponer. La preservación de prácticas de origen prehispánico, la “protesta con los pies” y, en el otro extremo, la aceptación y el aprovechamiento de los nuevos cultos señalan que en las comunidades serranas no hubo ni un rechazo unánime, ni una aceptación pasiva de la nueva religión. La diversidad de posturas seguramente obedeció a los intereses particulares de cada sector de la sociedad indígena. Los “hechiceros” posiblemente buscaban conservar su posición e influencia en las comunidades, amenazados y perseguidos por los religiosos agustinos, mientras que principales y gobernadores trataban de acomodarse a la nueva situación del modo que les resultaba más conveniente: en unos casos aprovechando, en otros resistiendo. Sin embargo, llama la atención el hecho de que los protagonistas de estos tres casos formaban parte de la élite del mundo indígena. ¿Qué ocurría con el resto de la población, aquellos indios que no detentaban el poder político o religioso de los pueblos? Para Gruzinski, estas “mayorías silenciosas” posiblemente asumieron una postura menos

pinta en la fantasía del que lo encuentra; y así, se viene a reducir todo a la imaginación. Pero ¿qué importa que sea aparente la figura, si los daños que hace son verdaderos y reales? Porque verdaderamente quitan la vida al pobre caminante o al que más descuidado duerme por manos de aquel león infernal”: *Ibíd.* p. 84.

³⁰ “Al alcalde mayor de Tulancingo, para que los indios de Tutotepec no den cosa alguna contra su voluntad, para las fiestas”, junio de 1594, en AGN, *Indios*, vol. 6, 1ª parte, exp. 876, f. 236.

radical, más conciliadora frente al cristianismo;³¹ no obstante, difícilmente se hacen visibles en la documentación.

3.2 La religiosidad clandestina: la crónica de fray Esteban García

En los últimos años del siglo XVI comenzaron a gestarse en el interior de la Orden de San Agustín una serie de procesos que habrían de marcar el rumbo que siguieron los agustinos en la siguiente centuria, y que vale la pena tener en cuenta para entender la actuación de los religiosos al interior de las comunidades indígenas.³²

A partir de 1591, como resultado del descenso de la población indígena, comenzaron a escasear las fundaciones de nuevos conventos agustinos en pueblos de indios, que serían finalmente suspendidas en 1611. Esto tuvo como consecuencia una aglomeración en los conventos urbanos, pues las comunidades indígenas difícilmente podían mantener a un mayor número de religiosos que, al no encontrar acomodo, tendieron a permanecer en los conventos establecidos en las ciudades y villas españolas.³³ De acuerdo con Rubial, la falta de nuevas áreas de misión generó un enfriamiento del espíritu evangelizador; al mismo tiempo, el aumento en el número de novicios repercutió también en un menor nivel de formación.

Por estos mismos años se vivió una paulatina centralización de la toma de decisiones en manos del provincial de la orden y los definidores. En principio, los conventos agustinos funcionaban de manera bastante autónoma. Cada convento era regido por un prior, el cual era elegido por la propia comunidad de frailes que habitaban el convento y las vicarías dependientes de éste, y en la elección tenía un peso importante la experiencia en el trabajo misional. Una vez elegido, el prior era ratificado en el capítulo general de la orden, y permanecía en el cargo tres años. Pero hacia fines del siglo XVI esta práctica fue progresivamente eliminada, para dar paso a la elección de los priores conventuales directamente por el provincial y los definidores, lo que derivó en una concentración de poder

³¹ Gruzinski, *El poder sin límites...*: p. 50.

³² Antonio Rubial, *Una monarquía criolla. (La provincia agustina en el siglo XVII)*, México, Conaculta, 1990, (Regiones). El autor analiza a detalle estos procesos, que aquí sólo perfilaré.

³³ *Ibíd.* p. 36.

en sus manos. A partir de entonces, los frailes debieron ganarse los favores del provincial — mediante “regalos” en moneda y en especie— si querían ser asignados a una casa conventual que gozara de una buena situación económica. Esto hizo aún más codiciables los cargos de provincial y definidores, al tiempo que “se fomentó el divorcio entre el cargo de prior, que era el que disfrutaba de los beneficios económicos de la parroquia a veces durante doce o quince años, y el de doctrinero, que era quien realizaba la administración sacramental y litúrgica, sin tener a veces con qué sustentarse”.³⁴

En los pueblos de indios, los frailes se convirtieron en virtuales aliados de las autoridades españolas e indígenas con el objeto de explotar los recursos de las comunidades formando un “frente burocrático”, lo que acentuó el distanciamiento que ya existía entre los frailes y la masa de la población autóctona.³⁵

Así las cosas, concluida la expansión agustina del siglo XVI, la siguiente centuria estaría marcada por el debilitamiento de la observancia, fuertes conflictos entre las distintas facciones de la orden, a más de las pugnas con el clero secular y los obispos. Asimismo, es posible notar un enfriamiento del espíritu evangelizador derivado del drástico descenso de la población indígena, la progresiva desintegración del orden social al interior de los pueblos, y sobre todo, por la desilusión de los frailes de su feligresía indígena debido a la continua aparición de idolatrías y la recurrencia de “vicios” tales como la embriaguez y la poligamia. Esta situación acabaría por desencantar a los frailes, que se enfrentaban a la continuidad de un sistema de creencias que les resultaba en el fondo incomprensible.³⁶

Sobre uno de estos casos de idolatría el cronista fray Esteban García nos ha dejado un testimonio que muestra, por un lado, la vigencia de la antigua religión entre los otomíes de Tutotepec, y por el otro, el desplazamiento de ciertas prácticas a la clandestinidad durante la primera mitad del siglo XVII. Aunque el cronista no especifica la fecha en que ocurrieron

³⁴ *Ibíd.* p. 70.

³⁵ Israel, *op. cit.*: p. 58.

³⁶ Rubial, *El convento agustino...*, p. 41.

los sucesos narrados a continuación, apunta que el provincial de la orden era entonces fray Ambrosio de la Serna, lo cual nos ubica entre 1630 y 1633.³⁷

García relata que un fraile agustino docto en la lengua otomí, yendo desde Tutotepec hacia el convento de Xilitla

[...] con la soledad del camino empezó el religioso a trabar conversación con un indiezuelo otomí que llevaba y queriendo Dios descubrir el cáncer y que se atajasen y curasen los apestados, empezó el muchacho a referir cómo en algunos bosques espesos y desviados del pueblo se juntaban de noche algunos indios, en algunas cabañas o chozas cubiertas de paja o helecho [...]³⁸

La denuncia del joven indio desató una serie de averiguaciones llevadas a cabo por los frailes. Del resultado de estas pesquisas, Esteban García ha dejado una descripción casi etnográfica de las prácticas que realizaban aquellos indios:

Eran tres las chozas donde se congregaban tres seudoprofetos y sacerdotes con sus discípulos y secuaces y todos en unos mismos días señalados, porque desde su gentilidad tuvieron estos indios el año dividido en 18 meses, cada mes de veinte días, que hacen número de 360 días, y los cinco que faltan para el cumplimiento de nuestro año llaman en la lengua otomí *dupa* (días muertos), y los mexicanos días aciagos, y su primer día del año es a dos de febrero, y así estos falsos sacerdotes cuidaban mucho de la fiesta de la Purificación, que ellos llaman la bendición de las candelas.³⁹

Las anotaciones del cronista dejan ver que el calendario ritual prehispánico continuaba vigente entre los otomíes, por lo menos entre el grupo de sacerdotes que dirigían este culto clandestino. Salta a la vista también “la coincidencia precisa entre la fecha de una fiesta cristiana que se inscribe en el ciclo ceremonial impuesto por los sacerdotes y la establecida por una muy antigua concepción del tiempo”⁴⁰, razón por la cual los indios ponían especial cuidado en la celebración de la fiesta del dos de febrero, que para ellos tendría un significado distinto.

³⁷ Inexplicablemente Galinier señala que se trata de hechos ocurridos en los últimos años del siglo XVI: Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 70.

³⁸ García, *op. cit.*: p. 355.

³⁹ *Ibíd.*: p. 356.

⁴⁰ Galinier, *op. cit.*: p. 71.

Conforme a este calendario, los indios se reunían el primer día de cada mes “amenazando a los que no acudiesen con hambre, peste, mortandad y otras calamidades”. Para tales días, elaboraban ofrendas que eran costeadas con las limosnas aportadas por todos los participantes, y consistían en incienso, además de

[...] un género de papel que ellos hacen de cortezas de árboles molidas, y llaman a este papel *coni*, gallinas de la tierra, o que en España llaman pavas, y en éstas habían conmutado el sacrificio de carne humana, temiendo que serían fácilmente descubiertos si sacrificaban gente, [...] amonestaban a las mujeres tejiesen pañitos de algodón para la ofrenda, llevasen guisados y pan a su uso, para acabado el sacrificio, comer, embriagarse y bailar.⁴¹

Una vez reunida la ofrenda se disponía la choza en la que se realizaría la ceremonia, adornándola con flores. En el centro colocaban una mesilla cubierta con los paños de algodón, un brasero encendido, un par de vasos con cierta bebida desconocida, y el papel “que decían era el vestuario de su dios”. Junto a la mesa ponían un banquillo cubierto con los paños, “diciendo ser aquél el asiento donde había de bajar su dios a recibir el sacrificio”. Así dispuesta la ofrenda,

El maestro y falso sacerdote los exhortaba al sacrificio y persuadía a que allí bajaban sus dioses, que aquellos instrumentos eran consagrados, y él sólo los podía tocar, y cada uno siguiendo al falso sacerdote con inclinación y genuflexión, echaba incienso en el brasero, incensaban los papeles, degollaban las aves, con la sangre rociaban el pavimento, fuego y papeles, y echando su bebida en los vasos hacían la misma aspersion, lo que sobraba en los vasos sólo los sacerdotes lo bebían, y luego echaban los papeles en el fuego.⁴²

Concluido el ritual, el sacerdote agradecía el sacrificio en representación de su dios, establecía la fecha de la siguiente reunión, conminaba a todos los participantes a abstenerse de cualquier contacto sexual durante cuatro u ocho días, y sobre todo “pedía sumo silencio y recato con los que no eran de su secta, y en particular con los religiosos cuando se

⁴¹ García, *op. cit.*: p. 356.

⁴² *Id.*

confesaban, advirtiéndoles no confesasen cosa semejante, y concluido el sacrificio, comían, se embriagaban, cantaban y bailaban.”⁴³

Los tres sacerdotes fueron capturados y refirieron las ceremonias que realizaban, añadiendo además “algunas blasfemias” tales como

[...] que el Dios de los religiosos y españoles era diferente que el suyo, y que el nuestro era más misericordioso, pues a los españoles no los castigaba luego, ni con tanto rigor, y que su dios era inferior al de los españoles, de la suerte que ellos en todo son inferiores a los españoles, y que así debían adorar y venerar a nuestro Dios y al Santísimo Sacramento del altar, mas pensando y creyendo estaba allí también su dios.⁴⁴

Al ser interrogados sobre la identidad de su dios, los sacerdotes respondieron que adoraban a sus antepasados, así como al sol, a la luna y al aire. Mencionaron también un dios al cual “lo solían ver en sus sacrificios en la silla, en una figura muy negra, sin distinción de partes ni facciones, y que les causaba gran temor y pasmo”;⁴⁵ confesaron además

[...] que ponían dios particular en los montes a quien llamaban *Ochadapo*. [...] Ponían dios de las aguas, a quien llamaban *Muye*, otro dios para las sementeras llamado *Bimazopho*, nombre que ellos mismos no supieron declarar con ser su lengua materna [...] y así un gran ministro en la lengua otomí declaró ser el tratante en las cosechas, si no era, estaba corrupto el nombre y había de decir *Bezmazopho*, el que opera y trabaja en las cosechas.⁴⁶

Las chozas y ofrendas fueron destruidas y quemadas, mientras que a los tres sacerdotes se les impuso castigo público, luego de lo cual “aprendieron la doctrina cristiana que antes no sabían, y cumplieron con mucha humildad la penitencia impuesta, sirviendo de reclusos en el convento y oyendo misa todos los días”. García trató de justificar a los religiosos de su orden arguyendo que la “idolatría” había tenido su origen en Huayacocotla, población administrada por seculares y perteneciente al arzobispado de México. Anotó también que los frailes pusieron gran cuidado en erradicar estas prácticas luego que se

⁴³ *Ibíd.* p. 357.

⁴⁴ *Ibíd.* p. 358.

⁴⁵ Carrasco afirma que muy posiblemente se trata del dios *Tezcatlipoca*, bajo su forma *Youalli Ehecatl*. Asimismo, señala que no es posible saber si el culto a este dios era propio de los otomíes, o fue impuesto por los texcocanos: Carrasco, *op. cit.*: p. 156.

⁴⁶ García, *op. cit.*

castigó a los sacerdotes. No obstante, el mismo cronista nos relata que pocos años después, en 1635, yendo un religioso a confesar un enfermo del pueblo de Santa Mónica Xoconochtla, visita de Tutotepec, encontró en el camino una choza con una ofrenda en la que estaban presentes todos los elementos arriba referidos, además de “un rostro humano de piedra particular, muy adornado de plumas y de unas piedras verdes que estiman mucho los indios y se llama en mexicano *chalchihuite*, y unas vestiduras de red tejidas de algodón y lana de diversos colores al modo de nuestras dalmáticas”.⁴⁷ Nuevamente el adoratorio fue destruido, aunque en esta ocasión los frailes no pudieron descubrir a los responsables. “A Dios gracias, —concluye García— después acá no se ha presumido ningún mal”.

El testimonio de Esteban García, rico en detalles, muestra la manera en que los indios de Tutotepec buscaron preservar ciertas prácticas religiosas prehispánicas, a pesar de la presión ejercida por los frailes. Por un lado, es importante resaltar el poder que conservaban los sacerdotes o chamanes sobre la comunidad indígena: no sólo actuaban como directores del culto, designando la fecha de las reuniones en virtud de su conocimiento del calendario ritual, recolectaban las contribuciones y asignaban un determinado papel a cada participante; más aún, se valían del prestigio social resultado de la comunicación que establecían con las fuerzas sobrenaturales para presionar a los indios, amenazándolos con desastres que ocurrirían en caso de no continuar el culto de los antiguos dioses. Por otro lado, aseguraban la supervivencia y reproducción de tales prácticas exigiendo a sus seguidores un absoluto silencio frente a los representantes de la Iglesia Católica.

El texto también revela la lucha existente entre los frailes y los sacerdotes indígenas, en virtud del ascendiente que conservaban éstos sobre la comunidad, y el temor que generaban sus amenazas entre la masa indígena. Los frailes debían trabajar constantemente en mermar este poder y prestigio, buscando la manera de demostrar la falsedad de sus predicciones. Un modo de hacerlo fue denunciar que “los indios viejos tenían observados los temporales, las aguas, las secas, las nieves y mucho antes las anunciaban”, por lo que este conocimiento no debía ser tomado como “argumento de divinidad”.

⁴⁷ *Ibíd.* p. 360.

Sin embargo, más allá de estas explicaciones racionalistas, el testimonio de García muestra el hecho de que los frailes verdaderamente creían en la posibilidad de que el demonio se hiciera presente en el mundo; creían vivir efectivamente en una lucha constante contra el diablo, que se aprovechaba del carácter “pusilánime” de los indios para infundirles temor y hacerlos faltar a las normas cristianas. Nos dice pues García que, luego que fueron quemadas las chozas y puesto en su lugar el estandarte con la cruz, se apareció el demonio

[...] tomando forma de un negro muy atezado, llorando y dando muy grandes bramidos pasó por un pueblo llamado San Francisco [...] y teniendo en este pueblo sus falsos sacerdotes les dio grandes quejas de lo sucedido en Tutotepec, y que el fuego que consumió los sacrílegos instrumentos lo tenía abrazado, amenazó a los religiosos y a los indios con pestilencia y hambre, perdiéndose sus sementeras de algodón y maíz, y también con que se había de caer la iglesia de Tutotepec si no volvían a su idolatría y le sacrificaban un niño, y dentro de quince días se cayó la mitad del techo de la iglesia [...]⁴⁸

Por otro lado, tenemos que para estos años se había operado por lo menos entre ciertos grupos indígenas, la yuxtaposición del panteón otomí y cristiano. Esto se hace patente en las enseñanzas de los sacerdotes otomíes, quienes predicaban a los indios que debían adorar al dios cristiano en el altar “más pensando y creyendo estaba allí *también* su dios”. Encontramos pues que ya en la primera mitad del siglo XVII, estos sacerdotes otomíes habían aceptado la existencia del dios cristiano, e incluso le atribuían mayor fuerza y poderío que a sus propios dioses, en tanto que bajo su protección, los españoles eran castigados “con menos rigor” que los indios.⁴⁹ Quizá el discurso de estos indios formaba parte de un esfuerzo consciente por integrar las creencias católicas y las nativas en un mismo universo: aunque diferentes en jerarquía, el dios cristiano y el otomí coexisten, compartiendo un espacio en el altar.

En el siglo XVI sería difícil pensar a los sacerdotes indígenas como los responsables de operar un cambio de tal magnitud, pues en un primer momento fueron precisamente los

⁴⁸ *Ibíd.* p. 359.

⁴⁹ Recordemos que hacia 1630 una nueva epidemia se había propagado entre los indios serranos. Quizá los sacerdotes otomíes, que veían a los indios morir víctimas de las enfermedades, reconocieran la “mayor misericordia” del dios cristiano con los españoles, que sufrían con mucho menor rigor las epidemias.

sacerdotes indios quienes opusieron mayor resistencia al cristianismo, sufriendo por ello la persecución y el castigo de los frailes; sin embargo, para 1630 habían transcurrido ya cerca de 80 años de evangelización en la sierra. Estos sacerdotes otomíes, que habrían crecido en contacto con el cristianismo, y eran al mismo tiempo depositarios del saber indígena, posiblemente comenzaban a buscar el modo de compaginar ambas realidades.

Nos encontramos así frente a la continuidad de ciertas prácticas religiosas de origen prehispánico desplazadas a la clandestinidad, donde aparecen diversas deidades del panteón otomí: *Muye*, *Ochadapo* y *Bezmazopho*, a las que se rinde culto mediante ceremonias y sacrificios de animales, sustituyendo a los sacrificios humanos. Pero también encontramos a los indios participando del culto cristiano en las fiestas de la comunidad, asistiendo a la iglesia y confesándose. ¿Se trataba de indios que deliberadamente fingían ser cristianos frente a los religiosos para ocultar sus “verdaderas creencias”, o asistimos a una convivencia de ambas religiones en diferentes ámbitos de la vida comunitaria, donde cada una de las religiones cubría necesidades de diversa índole? Tal vez, el culto a las deidades de los cerros, de las cosechas y de la lluvia respondía a la necesidad de los indios de asegurarse un cierto bienestar material, en la medida que su subsistencia dependía fundamentalmente de la agricultura. Quizá el culto clandestino a estas deidades buscaba llenar un vacío, satisfacer una serie de inquietudes relativas al mundo agrario a las que el cristianismo no lograba dar respuesta.

Finalmente, es importante hacer notar que, si bien Esteban García afirmó que los religiosos no volvieron a saber de la existencia de prácticas idolátricas, pretendiendo incluso presentar la evangelización de los indios serranos como un proceso concluido, las visitas llevadas a cabo por los obispos a la Sierra de Tutotepec a lo largo del siglo XVII habrían de desmentir el optimismo del cronista agustino.

3.3 Las visitas episcopales y la lucha por el control de las doctrinas serranas

En materia de jurisdicción episcopal, la sierra formó parte durante la época colonial del obispado de Puebla. La doctrina de Tutotepec se hallaba ubicada justo en la frontera con el

arzobispado de México; ⁵⁰ su lejanía y las dificultades para acceder a la zona propiciaron que, durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII los obispos poblanos tuvieran una escasa injerencia en la vida religiosa de los indios serranos. No obstante, conforme se agudizaba el conflicto entre el clero regular y el secular por el control de los pueblos indios, asistimos a diversos intentos episcopales por intervenir en la administración religiosa de los indios serranos.

La visita pastoral constituyó una de las vías por las cuales se manifestó el interés del clero secular por ejercer un mayor control sobre las parroquias administradas por los regulares. La visita de la diócesis formaba parte de las obligaciones de los obispos; éstos debían recorrer las parroquias a fin de administrar el sacramento de la confirmación, examinar a los ministros, verificar la “decencia” de los templos y sus ornamentos y, en general, arreglar asuntos de carácter administrativo. Los obispos buscaban conocer el estado del clero y las parroquias, así como “las prácticas devocionales (procesiones, penitencias, cultos de santos), la disciplina eclesiástica y los problemas de las feligresías”. La visita era asimismo un modo de reafirmar la jurisdicción episcopal.⁵¹

Para el caso de la diócesis poblana existen varios documentos que nos dan razón de algunas de esas visitas. Estas fuentes, no obstante su parquedad, constituyen un rico testimonio que permite vislumbrar la situación en que, en materia de doctrina, se encontraban las comunidades de la Sierra de Tutotepec, y la relación de éstas con sus ministros en diversos momentos a lo largo del siglo XVII. Sin embargo, al analizar los juicios

⁵⁰ Villaseñor y Sánchez, *op. cit.*: p. 134-136, afirma que Tutotepec y Tenango formaban parte del arzobispado de México. El asunto es importante porque ha generado que algunos autores consideren a Tutotepec como parte del arzobispado (por ejemplo, William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado*). La confusión al respecto tiene su origen posiblemente en el hecho de que Tutotepec pertenecía a la alcaldía mayor cuya cabecera era Tulancingo. El pueblo de Tulancingo y el resto de los pueblos del valle sí formaban parte del arzobispado de México, pero justamente la Sierra de Tutotepec marcaba el inicio del territorio del obispado de Puebla. Así, si bien la alcaldía mayor de Tulancingo formaba una unidad en materia de administración civil, en materia de jurisdicción episcopal se hallaba dividida: los pueblos del valle pertenecían al arzobispado y los de la Sierra al obispado poblano. Ahora bien, salvo el caso de Villaseñor y Sánchez, el resto de las fuentes primarias confirman claramente la adscripción de las parroquias de la Sierra al obispado de Puebla.

⁵¹ Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, “Tiempos y espacios religiosos novohispanos: la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (editores), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM: IIH, 2004 (Serie Historia Novohispana: 72): p. 68.

emitidos por los obispos, es necesario no perder de vista que las fuentes están permeadas por el conflicto entre regulares y seculares y, en la medida que son generadas por el clero secular, tienen la marcada intención de mostrar la conveniencia de quitar las doctrinas indias a los frailes. Así, mientras los cronistas de la Orden de San Agustín se jactaban de su labor como misioneros, y de sus triunfos sobre los recurrentes intentos del Demonio para “engañar” a los nuevos cristianos, el clero secular buscaba en sus escritos retratar las deficiencias y errores de los frailes en materia de doctrina, haciendo énfasis en su incapacidad para ocuparse de la administración religiosa de los indios.

Una de las primeras visitas pastorales de que tenemos noticia en la diócesis de Puebla es la que realizó Alonso de la Mota y Escobar a principios del siglo XVII. El obispo recorrió gran parte de la diócesis en una serie de visitas llevadas a cabo entre 1609 y 1624,⁵² y en sus escritos quedó manifiesto el conflicto con las órdenes religiosas. Desafortunadamente Mota y Escobar nunca visitó Tutotepec, a pesar de que, en su primera visita, llegó a estar a sólo cinco leguas de distancia. El obispo argumentó que había evitado subir a Tutotepec “porque era de mal camino y supe que el prior no gustaba de ello y profeso dar gusto a frailes, pero muy de fuera”.⁵³

No fue sino hasta el año de 1646 que Tutotepec recibió la visita de un obispo. Se trató de Juan de Palafox y Mendoza, quien arribó a la Nueva España en 1640 como obispo de Puebla y visitador general del reino. Sólo seis meses después de su llegada Palafox suscitó un grave conflicto con las órdenes religiosas al secularizar 36 parroquias de la diócesis poblana —la mayoría de ellas administradas por franciscanos— pues los frailes se negaron a ser examinados en moral y lengua indígena por el obispo.⁵⁴ Esta situación vino a empeorar las ya de por sí tensas relaciones entre regulares y clero secular.

⁵² Alonso de la Mota y Escobar, *Memoriales del obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII*, introducción y notas de Alba González Jácome, México, SEP, 1987, (Quinto Centenario).

⁵³ *Id.*

⁵⁴ Antonio Rubial García, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, en *Relaciones*, vol. XIX, núm. 73, 1998, p. 239- 272. El conflicto entre Palafox y las órdenes religiosas también ha sido analizado con detalle por Jonathan Israel, *op. cit.*: p. 193-209.

Tres años después Palafox se dio a la tarea de realizar la visita general de su obispado, como una forma de hacer sentir su autoridad sobre los frailes. Así, de agosto a noviembre de 1643 recorrió la zona oriente de la diócesis; de junio a agosto de 1644 visitó los pueblos ubicados entre Chietla y Huamantla; y finalmente realizó una tercera visita —la más extensa de todas— de febrero a junio de 1646 en la que recorrió el norte del obispado, las zonas costeras y algunos pueblos del centro no visitados previamente.⁵⁵

Fue en esta tercera visita que Palafox recorrió las doctrinas de la Sierra de Tutotepec, no obstante los intentos de los frailes por evitarlo. Así, el obispo relata que estando en Acaxochitlán

[...] vino fray Pedro de Salazar, religioso agustino [...] a visitarme y persuadirme que eran y estaban malos los caminos para la sierra, donde ellos tienen sus conventos, de que yo no me di por entendido, diciendo que a donde Dios me puso las ovejas las había de ir a buscar [...]⁵⁶

Continuó su recorrido y llegó a Naupan, donde denunció que, de los tres frailes que a la sazón se encontraban en el pueblo “ninguno de ellos tiene título ni institución canónica, licencia ni aprobación mía ni de mi provisor, ni se han presentado ni otro alguno de esta religión, ni obedecido las cédulas y provisiones reales”.⁵⁷ Estas faltas serían una constante en el resto de las doctrinas de los religiosos; por este motivo el obispo decidió pasar por los pueblos sólo para confirmar a los indios, sin examinar a los frailes ni exigirles que exhibieran sus títulos, posiblemente buscando evitar una mayor confrontación.

El obispo llegó a San Agustín Tenango, visita de Tutotepec, donde confirmó 224 indios “porque no se cansasen en ir a la cabecera”. De Tenango partió “en busca de Tutotepec, a donde no había subido ningún prelado de los de esta diócesis, según la relación de los indios y los religiosos”.⁵⁸ Palafox nos ha dejado la siguiente descripción del pueblo, hacia 1646:

⁵⁵ Juan de Palafox y Mendoza, *Relación de la visita eclesiástica del obispo de Puebla (1643-1646)*, transcripción, introducción y notas de Bernardo García Martínez, México, Gobierno del Estado de Puebla: Secretaría de Cultura, 1997 (V Magno Festival Palafoxiano de Puebla): p. XXII.

⁵⁶ *Ibíd.* p. 86-87.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 88.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 91.

Está en una eminencia altísima. La iglesia parroquial es grande y buena; su invocación, Santa María Magdalena. Los indios del partido son muchísimos y se juzga que llegan a ocho mil, divididos en más de 40 visitas; lenguas mexicana, otomí cerrada y tepehua y algo de totonaco. Era prior Juan de Alfaro. Es casa cuyos aprovechamientos pertenecen al padre Mendoza. Los indios han hecho muchos ornamentos y plata; son muy gruesos los emolumentos. Tampoco tienen títulos [los frailes] y en todo están como los demás. Es la administración más perdida y lastimosa de todas porque, sobre no tener títulos, que es lo principal, siendo los indios la mayor parte otomites y tepehuas, y los otros mexicanos, no tienen lengua alguna de éstas, y siendo más de 4 mil los que había de confirmación, sólo se confirmaron 514. Para que no viese yo que se hallaban sin lengua llamaron a un religioso que era prior actual de [en blanco en el original] el cual se hizo [pasar por] ministro hasta que él mismo confesó que no era; disimulé en todo y formé el día siguiente el auto secreto que está en la visita.⁵⁹

La descripción de Palafox resulta interesante por varios motivos. En primer lugar, salta a la vista la mención de hablantes de náhuatl, que hasta ahora no había sido mencionada por ninguno de los cronistas. Quizá los habitantes de Tutotepec, que se encontraban en frecuente contacto con pueblos del valle de Tulancingo y algunos pueblos serranos como Pahuatlán y Huauchinango —donde sabemos que existía una mayoría de hablantes de náhuatl— en virtud del servicio personal que prestaban a las minas de Pachuca, la habían aprendido de sus vecinos, o tal vez sea el resultado de la difusión intencionada de los frailes para facilitar la administración de los servicios religiosos. Es posible también que se tratara de grupos procedentes de la Sierra Norte de Puebla, pues de acuerdo con García Martínez a lo largo del siglo fueron comunes las migraciones de pequeños grupos indígenas de esta región que se desplazaban a territorios vecinos.⁶⁰ Del resto de las lenguas ya teníamos noticia: la otomí, aparentemente dominante; tepehua —mencionada por E. García— y totonaco —citada por Grijalva—, lo cual nos confirma la realidad pluriétnica imperante en Tutotepec a mediados del siglo XVII.

Sin embargo, a todas luces los frailes no estaban preparados para hacer frente a esa realidad, pues desconocían las lenguas habladas por sus feligreses. Seguramente esta

⁵⁹ *Ibíd.* p. 92.

⁶⁰ García Martínez, *op. cit.*: p. 260 y ss.

ignorancia de las lenguas los mantuvo como entes externos a la comunidad, se constituyó en verdadera barrera que les impedía incidir de manera efectiva en la religiosidad local. Esta falta de interés por parte de los religiosos tenía su correspondencia en la apatía de los indios, que se hizo evidente en el número de confirmaciones: sólo 514 se presentaron a recibirla, de cerca de 4,000 que según Palafox estaban en condiciones de recibir el sacramento. Esta última afirmación permite notar que, paradójicamente, aunque el obispo criticó la labor de los agustinos en Tutotepec, al afirmar que había en la doctrina 4,000 indios que podían ser confirmados, Palafox reconocía de modo implícito que, por lo menos, los indios se encontraban bautizados.

El obispo poblano señaló que en caso de secularizar la parroquia sería necesario dividirla en tres curatos: “uno que haga la cabecera, Tutotepec, con diez o doce visitas; otro, San Agustín Tenango, con otras tantas de tierra fría; otro para los restantes de tierra caliente”.⁶¹ Para completar el cuadro sobre el estado de esta doctrina Palafox anotó: “Está llena de idolatría; no oyen misa sino una vez al año. Es gravísimo el escrúpulo que debe causar de ver esto así; avisaré a Su Santidad.”⁶²

No sabemos si efectivamente Palafox denunció esta situación al papa; desafortunadamente tampoco se conoce el auto secreto que dijo haber escrito sobre el estado de Tutotepec. Lo que sí sabemos es que su proyecto de secularizar este beneficio agustino y dividirlo en tres curatos no se llevó a cabo. Palafox no cejó en su intento, y dos años después de concluida la visita escribió una larga misiva al rey denunciando las faltas que encontró en las parroquias administradas por regulares, entre las principales “los inmoderados derechos y gravámenes que llevan estos padres por la administración” con lo que “obligan a los indios a huirse a los montes, y si hay beneficio de clérigos cerca, se van huyendo a ellos”.⁶³ Así, Palafox adujo que al pueblo de Chicontepec, administrado por el clero secular, habían llegado más de mil familias

⁶¹ Palafox y Mendoza, *op. cit.*: p. 93.

⁶² *Id.*

⁶³ Juan de Palafox y Mendoza, *Alegaciones a favor del clero, estado eclesiástico y secular, españoles e indios del obispado de la Puebla de los Ángeles, sobre las doctrinas que en ejecución del Santo Concilio de Trento, cédulas y provisiones reales, removi6 en 61 su ilustr6simo obispo don Juan de Palafox y Mendoza, y del real*

[...] que todas se han huido de los frailes agustinos y tierras de Tutotepec que administran, viniendo todos estos indios [...] sin saberse persignar porque no tienen ministros que los doctrinen, muriéndose lastimosamente los infantes sin bautismo y los adultos sin confesión.⁶⁴

Sin embargo, es necesario tener cautela respecto a esta pretendida preferencia de los indios por los ministros del clero secular. Ya Jonathan Israel ha resaltado el hecho de que en 1669, cuando la Corona ordenó una investigación en las doctrinas secularizadas por Palafox para saber cuál era el sector del clero que preferían los indios, los frailes fueron defendidos sólo por algunos funcionarios indios, mientras que “la generalidad reconocieron que a la masa indígena le importaba muy poco quién estaba al frente de sus parroquias”.⁶⁵

Poco más de diez años pasarían para que un nuevo visitador llegara a Tutotepec, para consignar que la situación estaba lejos de haberse modificado. En esta ocasión se trató del bachiller Francisco de Linares Urdanivia, que entonces se desempeñaba como cura párroco en Ilatlán —antigua doctrina de agustinos secularizada por Palafox— y conocedor de la lengua totonaca, enviado por el entonces obispo Diego Osorio de Escobar a visitar los conventos agustinos de la Sierra en el año de 1659.⁶⁶

Durante su visita, en diversos pueblos serranos los indios se quejaron con Linares de los abusos de que eran objeto a manos de los agustinos. Particularmente en Tenango los indios denunciaron los malos tratos que recibían de los frailes Francisco de Jáuregui, entonces prior conventual, y Bernardo de Baraona, que habitaban en la cabecera de Tutotepec y “funcionaban en el territorio como verdaderos caciques” negándose a cobrar “el diezmo que los indios debían pagar al obispado por el comercio de productos de Castilla”⁶⁷. Además de esta situación, que evidencia una vez más la tensa relación entre ambas ramas del clero, los indios de Tenango se quejaron con Linares de que el prior

de las Indias, el año de 1640. En pleito con las sagradas religiones de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, dedicadas al rey nuestro señor Felipe IV, príncipe justísimo y benignísimo, Puebla, 1644: f. 61.

⁶⁴ *Ibid.* p. 161.

⁶⁵ Israel, *op. cit.*: p. 63-64.

⁶⁶ Los documentos relativos a la visita de bachiller Linares se encuentran en AGI, Sección México, legajo 348. No me ha sido posible consultar el manuscrito; por fortuna Rubial lo ha resumido con detalle: Rubial, *Una monarquía criolla...*: p. 80-82. Las citas a continuación corresponden a dicha obra.

⁶⁷ *Id.*

[...] sólo iba al pueblo a cobrar por unas misas que jamás decía y a los que se le oponían los azotaba, les quemaba las manos y los pies y les cortaba el cabello; a algunos incluso los acusó de idolatría, allegándose testimonios de los indios de la cabecera, que eran sus acérrimos enemigos, y los envió a Puebla a ser juzgados. Fray Bernardo, por su parte, había hecho prisioneros en Tulancingo a tres indios de Tenango y los había atado a un palo y azotado durante tres días.⁶⁸

El bachiller llegó después a Tutotepec, donde confrontó a Jáuregui sobre las quejas que de él había recibido. El fraile no sólo no negó las graves acusaciones de que había sido objeto por parte de los indios de Tenango, sino que con sorprendente descaro le respondió: “vuestra merced viene de Tenango, ya sé que se le han quejado los indios, quéjense y hagan lo que quisieren que aunque se metan debajo de la tierra he de matarlos”.⁶⁹ Bernardo de Baraona tampoco negó el episodio de los hombres capturados en Tulancingo, pero arguyó en su defensa que había hecho eso con los indios porque eran aliados del conde del Valle de Orizaba, enemigo del fraile: “los de Tenango —argumentó Baraona— son unos perros idólatras y la culpa la tiene el conde del Valle, hereje y mal cristiano, que como es un pícaro y jamás se ha visto harto de comer frijoles y vaca, ampara a estos indios que le regalan con truchas y pollos”.⁷⁰

A más de los abusos y vejaciones de que eran objeto los indios de Tenango a manos de los frailes, la visita del bachiller Linares hizo evidente que, como ya había denunciado Palafox diez años antes, la labor doctrinal de los agustinos se limitaba en buena medida a la cabecera, mientras que el resto de los pueblos —para fortuna de los indios— eran visitados sin regularidad.

Sin embargo, hace falta reflexionar sobre el papel que jugaban estos frailes al interior de las comunidades serranas. Llama la atención, por una parte, la violencia que ejercían sobre los indios de Tenango, y la impunidad con la que actuaban, pues a pesar de las quejas de los indios, Francisco de Jáuregui, que ya había sido prior de Tutotepec durante dos trienios consecutivos —1654 y 1657—, lejos de ser retirado del cargo, fue nombrado prior del

⁶⁸ *Id.*

⁶⁹ *Ibíd.* p. 82.

⁷⁰ *Id.*

vecino convento de Pahuatlán en 1663, y regresó a Tutotepec en 1666, donde estuvo a cargo del convento por dos trienios más.⁷¹ ¿Cómo explicar, de una parte, el poder de estos frailes para actuar con semejante violencia, y por otro lado, el que los indios de Tenango no hayan orquestado una reacción ante semejantes abusos?

Un elemento que nos permite aventurar algunas hipótesis, es el hecho de que los indios de Tutotepec, donde residían los frailes, cuando fueron visitados por el bachiller Linares no emitieron queja alguna sobre el comportamiento de los agustinos. ¿Resultado del miedo posiblemente? Quizá los indios de Tutotepec obraran con mayor cautela en tanto que se hallaban sometidos a un mayor control de los frailes. Pero el testimonio de Linares parece apuntar más bien a la asociación entre los indios de la cabecera y los agustinos.

Desde 1656 los indios de Tenango pretendían desconocer la autoridad de Tutotepec y buscaron separarse solicitando al virrey que el pueblo fuera nombrado cabecera, lo que había motivado conflictos entre ambos pueblos. Al mismo tiempo solicitaron al provincial de la Orden de San Agustín que les enviara un religioso que habitara de fijo en su pueblo, pues afirmaban que sólo escuchaban misa una vez cada quince días, cuando un fraile llegaba desde Tutotepec para oficiar; asimismo, señalaron que se hallaban a gran distancia de la cabecera, por lo cual “se muere la gente sin confesión, algunos lisiados, cojos, ciegos y muchachos no oyen misa ni días de festividades”, por hallarse imposibilitados para recorrer el camino hasta la cabecera.⁷²

Si bien el argumento principal de los de Tenango era la poca atención religiosa que recibían de los frailes, sabemos que ésa no era una situación nueva, pues ya Palafox había denunciado la escasa frecuencia con la que los indios que habitaban en las visitas escuchaban misa y recibían los sacramentos. Desconocemos las razones que movieron a los indios de Tenango a pretender separase de su cabecera pues la documentación sobre el asunto es sumamente escasa; no obstante es posible que los excesos de los frailes Jáuregui

⁷¹ Ruiz Zavala, *op. cit.*: p. 380.

⁷² “Para que el ministro de doctrina del pueblo de Tutotepec diga lo que se ofreciere, en relación a la solicitud hecha por los naturales del pueblo de San Agustín Tenango, quienes piden un fraile de la Orden de San Agustín para que les administre la doctrina” 1656, AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 13, fs. 6-6v.

y Barahona, si no fueron el motivo principal, sí constituyeron un incentivo más para buscar su separación, con lo que lograrían sustraerse a su autoridad.

Los principales de Tutotepec se negaban a perder su predominio en la Sierra, y solicitaron al virrey que se negara a la petición de los de Tenango, a los que acusaron de “haber inquietado la república, movido pleitos y echado muchas derramas entre los naturales”⁷³ con motivo de la pretendida separación. Incluso, llegaron a encarcelar a algunos indios de Tenango, negándose a entregarlos en Tulancingo y reteniéndolos en la cabecera.⁷⁴

En este contexto de hostilidad, para los indios de Tuto las agresiones de los agustinos a sus “acérrimos enemigos” resultaban muy convenientes, al grado que colaboraron con los frailes testificando en las acusaciones de idolatría que se les formaron a algunos indios de Tenango. En este sentido, no es lejano pensar que entre los indios de Tutotepec y los frailes operó una alianza en función de sus respectivos intereses. De un lado, la creación de una nueva cabecera de doctrina en la sierra mermaría los ingresos de los frailes y limitaría su autoridad; de igual modo, los principales de Tutotepec perderían el control sobre un número importante de tributarios. Aliados, ambos grupos buscaron que los indios de Tenango desistieran de sus pretensiones separatistas. Asimismo, esta situación permitía a los frailes incrementar los abusos y exigencias sobre los de Tenango sin temor a una reacción violenta, en tanto contaban con la protección y el respaldo de los indios de la cabecera.

Habrían de pasar más de dos décadas para que el asunto se resolviera de modo favorable a Tenango. Así, en 1680 el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz realizó una nueva visita a las doctrinas agustinas de su diócesis, y un año después envió una carta al virrey señalando la necesidad de dividir varias doctrinas administradas por agustinos. Entre éstas estaba Tutotepec, donde propuso convertir en cabecera al pueblo de Tenango, ante la imposibilidad de los ministros para atender las necesidades espirituales de las 26 visitas que

⁷³ “Para que el corregidor de Cempoala remita los autos efectuados en relación con la controversia surgida entre los naturales de Tenango y los de Tutotepec, aquél sujeto a éste, y que motivó dificultades contra el cabildo de su cabecera en la jurisdicción de Tulancingo”, 1657, AGN, *Indios*, vol. 21, exp. 12, fs. 13v-14r.

⁷⁴ “Para que la justicia del partido de Tulancingo no obligue al gobernador y naturales del pueblo de Tututepeque a llevar a la cabecera de su pueblo a los naturales que prendieren por causas leves, conforme a la facultad que les se les da en su nombramiento”, 1656, AGN, *Indios*, vol. 20, exp. 125, f. 86-86v.

conformaban esa doctrina. Con esta división se lograría, según el parecer del obispo “que siendo más puntual y frecuente por este medio la enseñanza de la doctrina cristiana y predicación del santo evangelio, será menos el error de la idolatría, que allí está tan radicada”.⁷⁵

Fernández de Santa Cruz se quejó también de que durante su visita pudo ver que sólo el doctrinero fray Diego García estaba aprobado en las lenguas que se hablaban en la doctrina —otomí, tepehua y mexicana— “sin poderse ayudar del prior ni de otro religioso de poca edad que a la sazón estaban con él; porque sobre estar ambos sin licencia y aprobación, ninguno tenía inteligencia en los idiomas referidos”.⁷⁶

El provincial de la orden se opuso a tal división, arguyendo por una parte “los graves inconvenientes que de ello puede resultar en gravar la Real Hacienda, acrecentando nuevas pagas y estipendios de ministros”, además de los riesgos que conllevaba el pretender introducir innovaciones en el modo en que hasta entonces se había llevado a cabo la administración religiosa de los pueblos serranos,

[...] pues los que han vivido siempre sin tener cura en su pueblo es preciso que le extrañen; cuando como enseña la experiencia y es constante hay cabeceras en los pueblos y no se permite que los curas asistan en otra parte que en ella por los inconvenientes que suele haber y daño que se les hace a los naturales, de calidad que habiendo habido en algunos prioratos ocasiones en que se ha tenido por necesario que alguno de los religiosos pase a vivir a alguno de los pueblos sujetos a las doctrinas, los repugnan y no lo permiten por decir no haberse observado jamás [...]⁷⁷

Como ya se ha señalado, desde los primeros años de la evangelización, el modo de operar de los agustinos en la sierra consistió en establecer su lugar de residencia en la cabecera, desde donde salían —con mayor o menor frecuencia— a oficiar misa e impartir los sacramentos al resto de los pueblos de la doctrina. Esta práctica se siguió llevando a cabo a lo largo del siglo XVII, pues hasta donde sabemos los agustinos no establecieron vicarías en otros pueblos serranos. Los frailes residían en Tutotepec, y eventualmente pasaban a las

⁷⁵ “Visita pastoral del obispo de Puebla a sus doctrinas de Pahuatlán, Gittlala, Cachultenango y otros”, 1680, AGN, *Clero regular y secular*, vol. 191, exp. 8, f. 417.

⁷⁶ *Ibíd.* f. 430.

⁷⁷ *Ibíd.* f. 445v.

visitas a atender las necesidades espirituales de sus feligreses. Este modo de operar permitía a las comunidades indígenas mantener un manejo bastante autónomo de sus asuntos religiosos. Para 1680, el que los religiosos residieran sólo en la cabecera era visto ya como la costumbre, lo que siempre se había hecho. En este sentido, aunque los agustinos reconocieran en algunos casos la necesidad de establecerse fuera de las cabeceras para una mejor atención espiritual de sus feligreses, los indios los rechazaban en virtud de que violentaba la costumbre, “por no haberse observado jamás”. Así, los argumentos del provincial de la orden apuntan la existencia de un acuerdo tácito sobre el modo en que debían administrarse las doctrinas serranas, aceptado por los frailes y su feligresía india; acuerdo que, de paso, establecía los límites de la penetración agustina en la sierra.

En cuanto a la denuncia de la idolatría en que vivían los indios de Tutotepec, el provincial argumentó que ésta se originaba, no por la negligencia u omisión de los frailes, “sino por la facilidad de los naturales”. Señaló que la idolatría se presentaba con frecuencia no sólo en los beneficios de los regulares sino también en aquellos del clero secular, y tampoco era exclusivo de los pueblos alejados. Como ejemplo, trajo a colación un caso ocurrido en el pueblo de Huamantla “que estando tan vecino a la ciudad se halló en él a un indio famoso idólatra a quien los demás daban nombre de pontífice, el cual se ahorcó estando preso en la cárcel episcopal”.⁷⁸

A pesar de los argumentos del fraile, el virrey accedió a la división de las doctrinas propuesta por el obispo.⁷⁹ De esta forma quedó consumada la separación en materia religiosa de los indios de Tenango de su antigua cabecera [ver mapa 4]. Hacia finales de siglo, en Tenango se hallaban dos frailes, mientras que en Tutotepec encontramos tres.⁸⁰

Las visitas episcopales de que tenemos noticia para el siglo XVII nos dan la posibilidad de conocer diversos aspectos de la vida religiosa en las comunidades serranas. Encontramos, de un lado, la escasa preparación de los frailes en materia de lenguas, que nos hace pensar en la poca injerencia que pudieron tener estos hombres en la vida religiosa

⁷⁸ *Id.*

⁷⁹ *Ibíd.* f. 449v.

⁸⁰ Rubial, *Una monarquía criolla...*, p. 120-121.

de los pueblos. Asimismo, fueron recurrentes las denuncias en relación a la escasa atención que recibían los numerosos feligreses que habitaban las visitas, al modo irregular y esporádico con que se administraban los servicios religiosos, situación que derivaba en un adoctrinamiento superficial, pero también en una mayor autonomía religiosa de las comunidades serranas. En consecuencia, fueron recurrentes también las menciones a la “idolatría” en la que vivían estos indios, frente a la actitud apática de los agustinos. Estas fuentes también nos permiten ver la pugna entre el clero regular y secular por el control de los pueblos indios. Sin embargo, a pesar de ser el motivo de la disputa, la voz de los indios en esta documentación apenas es audible.

Nuevamente, en las últimas décadas del siglo XVII las pistas sobre Tutotepec se pierden. Poco sabemos sobre lo ocurrido durante estos años en la sierra en materia religiosa. Este silencio en las fuentes se prolonga hasta la década de 1760. La única información de que disponemos señala que en el año de 1754, las parroquias de Tutotepec y Tenango fueron entregadas a los seculares.⁸¹ En efecto, en el obispado de Puebla la secularización de parroquias se llevó a cabo mayormente durante la gestión del obispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu,⁸² siendo una de las diócesis que en fecha temprana hicieron efectiva la Real Cédula de 1749, que ordenaba que las parroquias que hasta entonces habían estado en manos del clero regular pasaran al secular.

En la documentación no existe referencia alguna al modo en que se llevó a cabo la secularización de las parroquias serranas. No hay dato que nos indique si, como en otras regiones novohispanas, ocurrieron manifestaciones de violencia derivadas de la salida de los frailes. Lo que sí sabemos es que la secularización trajo consigo cambios importantes en la relación entre párrocos y feligreses. De un lado, la secularización puso fin a los acuerdos establecidos entre los indios y sus ministros religiosos. Acuerdos que iban desde las alianzas políticas entre los frailes y ciertos grupos indígenas, hasta el reconocimiento del modo en que debía llevarse a cabo la administración religiosa de los pueblos, y de los espacios físicos pero también sociales que los frailes debían ocupar. Tales acuerdos habían sido el producto

⁸¹ Ruiz Zavala, *op. cit.*: p. 380.

⁸² Oscar Mazín Gómez, “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII” en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. X, núm. 39, México, El Colegio de Michoacán, 1989: p. 79.

de la relación que durante dos siglos sostuvieron los frailes y las comunidades indias. Con la llegada del clero secular, es factible pensar que la relación entre los feligreses indios y sus ministros debió ser renegociada o replanteada. Incluso, en lo relativo al pago por concepto de oficios religiosos y administración de sacramentos, éste había estado regulado mediante acuerdos directos entre los frailes y los indios, pero con la llegada de los seculares, este método sería sustituido por una política general tendiente a uniformar el cobro de obvenciones mediante aranceles establecidos, poniendo fin al margen de negociación al respecto.

En otro orden de ideas, Gruzinski ha señalado que la secularización de las parroquias implicó “acabar por completo con los fundadores de la primera iglesia novohispana, con los que habían desempeñado un papel decisivo en el proceso de aculturación de los indígenas, difundiendo y organizando los moldes mediante los cuales los indios asimilaron y/o reinterpretaron la religión católica”.⁸³

La secularización de las parroquias marcó en la sierra el inicio de un proceso de cambios y reajustes que habrían de modificar la vida de las comunidades indígenas, tanto en materia civil como religiosa, como consecuencia del arribo de una nueva familia a la Corona española, con la que llegó también una nueva concepción del gobierno, de las relaciones Estado-Iglesia y del papel que debían jugar las colonias americanas. Como se verá a continuación, este proceso impactó fuertemente a los pueblos de la Sierra de Tutotepec.

⁸³ Serge Gruzinski, “La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)” en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985: p. 183.

CAPÍTULO 4. Tutotepec en la segunda mitad del siglo XVIII

4.1 La década de 1760 y el inicio del reformismo Borbón

La década de 1760 trajo consigo una serie de cambios importantes en la Nueva España. De acuerdo con Felipe Castro, durante esos años la economía y la sociedad novohispanas se hallaban en un proceso de expansión. Esta etapa se caracterizó por un aumento de la población, así como por el crecimiento de las ciudades y la extensión de su área de influencia. Asimismo, se generó una marcada tendencia hacia la especialización productiva de las regiones, el desarrollo de una agricultura comercial, menos orientada a los mercados locales y la autosuficiencia.¹ Siguiendo a Castro, “esta situación de transformaciones, diversificación y reajustes, a través de una cadena de causas y efectos, repercute en mayor o menor medida en todos los rincones y precipita procesos que ponen en tensión las relaciones tradicionales entre los grupos”.² Por lo tanto, es posible hablar de estos años como “un periodo de intensificación y generalización de tensiones y conflictos” en diversas regiones novohispanas.³

Por otra parte, 1760 fue también la década en que dio inicio el reformismo borbónico. La dinastía Borbón se trazó como objetivos primordiales la imposición en la península de un Estado centralizado, así como la puesta en práctica de un programa de reforma al sistema económico y administrativo, que incluía el restablecimiento del control español en los territorios americanos. Para los Borbones, estos territorios debían asumir una verdadera condición de colonias, contribuyendo al desarrollo de la metrópoli mediante los envíos de plata, materias primas e impuestos; convirtiéndose en el mercado para las manufacturas españolas y reforzando su situación de dependencia.⁴ Se trataba, en términos generales, de recortar el amplio margen de autonomía y autogobierno que hasta entonces habían gozado las colonias hispanas.

¹ Castro, *Nueva ley y nuevo rey...*: p. 43-44.

² *Id.*

³ *Ibid.*: p. 94.

⁴ Carmen Yuste, “Autonomía novohispana y reformismo Borbón”, en Carmen Yuste (coord.), *La diversidad del siglo XVIII novohispano. Homenaje a Roberto Moreno de los Arcos*, Carmen Yuste (coord.), México, UNAM: IIH, 2000: p. 147-162.

Una de las primeras medidas de la Real Hacienda fue retomar el cobro de la alcabala por el gobierno, que derivó en una recaudación más estricta del impuesto. Ello a su vez generó un aumento en el precio de productos de primera necesidad, y en los insumos de las empresas de todo tipo. De particular importancia para las comunidades indígenas fueron las reformas al tributo personal de los indios. Margarita Menegus afirma que se llevó a cabo un aumento gradual en el cobro de tributos, buscando uniformarlo en dos pesos por tributario indígena;⁵ asimismo señala que la Real Hacienda buscó poner fin a las exenciones, llevar a cabo nuevas tasaciones y captar el impuesto de los indios laboríos que trabajaban en las haciendas.

Estos cambios se hicieron sentir de modo diverso en la Nueva España, y las reacciones variaron en intensidad. En la Sierra de Tutotepec la década de 1760 fue particularmente conflictiva, y es precisamente en estos años que las comunidades serranas vuelven a hacerse presentes en las fuentes.

Como he tratado de mostrar en los capítulos anteriores, hasta bien entrado el siglo XVIII los pueblos de la sierra de Tutotepec habían logrado mantener un amplio margen de autonomía. Si bien se hallaban integrados dentro de la economía colonial, lo cierto es que ocupaban una posición marginal con respecto a los principales centros económicos y políticos de la Nueva España. La sierra presentaba poco atractivo para los colonos españoles, que prefirieron asentarse en el cercano valle de Tulancingo, donde la tierra era fértil, el clima propio para cultivos como el trigo, así como para el desarrollo de estancias ganaderas. La sierra, en cambio, aparecía como “pobre” debido a la escasez de minerales y al terreno impropio para el cultivo a gran escala. A ello se aunaban las dificultades de acceso y tránsito, derivadas de la agreste geografía. Elementos todos que favorecieron el desinterés mostrado por los españoles para asentarse en esta zona.

El modo en que estas comunidades serranas se articulaban a la economía novohispana era mediante el pago de tributo y aportando mano de obra, principalmente para

⁵ Margarita Menegus, “La economía indígena y su articulación al mercado en Nueva España. El repartimiento forzoso de mercancías”, en Margarita Menegus (comp.), *El repartimiento forzoso de mercancías en México, Perú y Filipinas*, México, Instituto Mora- CESU/UNAM, 2000: p. 59.

las minas. Para hacer efectivo el cumplimiento de estas exigencias, las autoridades locales se valían mayormente de los funcionarios indígenas, quienes se encargaban de repartir los trabajos al interior de las comunidades y organizar las recaudaciones tributarias. En ocasiones, las autoridades de la jurisdicción buscaron aliarse con los gobernadores indígenas en aras de obtener mayores beneficios de la población serrana, gravándola con contribuciones excesivas y cometiendo abusos.

No obstante, la presión que las autoridades podían ejercer sobre estos pueblos se encontraba limitada por el control que tenían los indios del espacio serrano. La dispersión de los habitantes, y el dominio de su medio físico, permitía a los indios recurrir a la estrategia de “echarse al monte” cuando las exigencias que pesaban sobre ellos les resultaban agobiantes.

El abandono de los pueblos generaba numerosos problemas para las autoridades españolas e indígenas, sobre todo en lo relativo al cobro de tributos y la utilización de la mano de obra indígena, pues los huidos lograban sustraerse, por lo menos temporalmente, al control de las autoridades civiles y eclesiásticas. Ante esta situación, parece ser que la prioridad de los españoles fue mantener a los indios de la sierra “sosegados y pacíficos”, y ante todo, evitar que abandonaran sus pueblos, aunque ello implicara, en ciertos casos, mantener una actitud bastante laxa frente a los indios, pasando por alto las faltas que cometían, o en todo caso, tratando de reducirlos por “medios suaves”, para evitar que las comunidades cayeran en la tentación de la diáspora.

Esta situación se transformó de forma importante hacia la segunda mitad del siglo XVIII. Por un lado, asistimos a una mayor presión sobre la economía de las comunidades de la sierra, pues las autoridades encargadas de recaudar la alcabala buscaron gravar con este impuesto el comercio indígena, no obstante que según las leyes los indios se hallaban exentos del pago de alcabala siempre que comerciaran productos “de su propia crianza”. Para el caso de la Sierra de Tutotepec, los indios concurrían a los mercados semanales que se realizaban en la cabecera de Tulancingo para comerciar algunas mantas y naguas que ellos mismos elaboraban, así como frijol y algodón. Sin embargo, en 1762 los indios se

denunciaron que el recaudador de las alcabalas estorbaba el comercio de los indios serranos con el argumento de que debían pagar este impuesto.

Es importante notar que en la resolución de este conflicto tuvo un papel importante el entonces párroco de Tutotepec José Gómez Cervantes, pues los indios le solicitaron que intercediera por ellos ante el alcalde mayor de la jurisdicción. Así lo hizo el cura, quien pidió al alcalde mayor Baltasar de la Parra que pusiera remedio al cobro indebido de alcabala, pero la respuesta del alcalde fue que “siempre que no llevaran certificación jurada por el cura en que constare ser suyos estos efectos”, tendrían que pagar alcabala. El cura acudió entonces al virrey, quien ordenó al alcalde mayor y al alcabalero que se sujetaran a las leyes y ordenanzas que exentaban del pago del impuesto a los indios, quienes sólo debían pagarlo en caso de comerciar con géneros de Castilla o China, y sin que fuera necesario presentar certificación del párroco. Asimismo, se hizo saber a los indios que en caso de intentar defraudar a la Real Hacienda vendiendo por suyos efectos de españoles, se les cobraría la alcabala por duplicado y serían puestos 30 días en la cárcel.⁶

Otro elemento de coerción económica implementado en las comunidades fue el repartimiento forzoso de mercancías. De acuerdo con Menegus, este sistema “intensificó la participación indígena en el mercado y reforzó y amplió la articulación de las comunidades al mercado interno”, en tanto que los indios se convertían en una masa de consumidores. Sin embargo, para poder pagar los bienes repartidos, los indígenas se veían obligados a producir más en sus parcelas, a elaborar artesanías para venderlas, a emplearse en las haciendas o trabajar como arrieros, todo ello con el objeto de obtener el excedente necesario para poder pagar.⁷

Asimismo, el repartimiento forzoso convertía las zonas bajo la jurisdicción de los alcaldes mayores en enormes cotos de enriquecimiento personal, y dio pie a numerosos

⁶ “Para que el alcalde mayor notifique al alcabalero no cobre este derecho a los naturales, por los productos que venden en el mercado”, 1762, AGN, *General de parte*, vol. 43, exp. 398, f. 246v.

⁷ Menegus, “La economía indígena...”: p. 20 y ss. El tema del repartimiento forzoso de mercancías, la participación de los alcaldes mayores y la forma en que este sistema articulaba la producción indígena a la economía colonial ha sido tratado también por Rodolfo Pastor, “El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos: un sistema de explotación, de sus orígenes a la crisis de 1810” en Woodrow Borah, *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*, México, UNAM, 1985, pp. 201-236.

abusos. Sabemos —por una queja interpuesta por los indios de Tutotepec hacia 1763— que el alcalde mayor Baltasar de la Parra repartía entre los indios mulas, toros y caballos enfermos que morían al poco tiempo de ser entregados. De la Parra obligaba a los indios a comprarle además sal, machetes y tilmas, cobrándoles precios excesivos. Los indios del pueblo de Santiago, sujeto a Tutotepec, denunciaron también que dicho alcalde los obligaba a entregarle gran cantidad de vigas, tejamanil y tablas, pagándoles por ello una cantidad muy baja, a más de que los había obligado a contribuir con 30 pesos para la compostura de las casas reales.⁸

Por estas denuncias sabemos también que hacia 1763 los pueblos de la sierra habían sido atacados por una nueva epidemia.⁹ Así, los indios se quejaron de que el alcalde mayor pretendía que las autoridades indias pagaran las deudas de repartimiento de los indios que habían fallecido, por lo que solicitaron al virrey “mandar que no nos debe molestar por lo de los repartimientos ni lo que fueron debiendo los hijos que se han muerto en la enfermedad porque no es justicia que nosotros paguemos lo que debían”.

Las diversas acusaciones señalaban que Baltasar de la Parra hacía uso de su cargo para enriquecerse. Y para evitar ser denunciado por las autoridades indias y mermar la resistencia de los indios frente a sus abusos, De la Parra acusaba falsamente a los gobernadores indios de haber cometido delitos, con el objeto de removerlos de sus cargos y colocar a sus adeptos.

Las presiones sobre las comunidades serranas se intensificaron hacia 1765, con la llegada del alcalde mayor Pedro José de Leoz a Tulancingo, y del obispo Francisco Fabián y Fuero a la diócesis poblana, quienes buscaron implementar en la zona las nuevas políticas ilustradas que buscaban someter a un mayor control a los vasallos indios.

Pedro José de Leoz se había desempeñado como secretario del secreto del Santo Oficio desde 1757, y en 1765 fue nombrado alcalde mayor de Tulancingo. Este hombre

⁸ “Quejas de los naturales de la jurisdicción de Tulancingo contra el alcalde mayor Baltasar de la Parra”, 1763, AGN, *Tierras*, vol. 2578, exp. 1, fs. 3-18.

⁹ Es factible que se tratara de la epidemia de tífus y viruela que, de acuerdo con Gerhard, se propagó de 1761 a 1764 “en la Ciudad de México y otros puntos” llegando hasta San Luis Potosí, y que causó cerca de 25,000 muertes: Gerhard, *op. cit.*: p. 23.

formaba parte de la “nueva generación de funcionarios” de la Corona española.¹⁰ Estaba convencido de la importancia de “hacer a los indios políticos”, esto es, que abandonaran sus costumbres “ferinas” para que su vasallaje fuera de provecho a la Corona. Leoz sería el encargado de implementar en la zona la política borbónica, que buscaba ejercer un control más estricto sobre la población de todos sus reinos y sobre los recursos naturales de sus territorios.

En 1774 Leoz elaboró una detallada descripción del estado en que encontró los pueblos serranos cuando asumió su cargo. Por este documento sabemos que en 1766 el alcalde mayor realizó una visita a la Sierra, y halló que

[...]desde los tiempos de la conquista del reino hasta la estación presente sólo se ha adelantado en estos naturales el que tengan el nombre de cristianos y vasallos de Su Majestad católica, pero ni de uno ni de otro beneficio han logrado sustancialmente porque siempre han vivido como fieras y en la constitución más lamentable que pueda figurarse, retirados en lo más fragoso y áspero de los montes, dispersos unos y otros, sin doctrina política ni cristiana, rústicos totalmente, sin haber como en otras partes quien entendiese nuestro idioma, desnudos en carnes muchos indios e indias, sin sujeción a la justicia y entregados a la idolatría, ebriedad y cuantos vicios y abominaciones pueden excogitarse ociosos, y los que tenían alguna ocupación era en la fábrica de aguardiente de caña y otros licores de que usaban y expendían sin recato ni concepto de su prohibición.¹¹

Esta situación en los poblados, que para el alcalde resultaba alarmante, la atribuía fundamentalmente a dos factores: por un lado, a las dificultades derivadas del medio físico, pues afirmaba que “la aspereza de estas montañas llega a tanto grado que dentro de los pueblos se dificulta el tránsito de una casa a otra por los riscos y barrancas de su situación” y por otro, al carácter y “rusticidad” de los indios, señalando además que los pueblos de la

¹⁰ Castro, *Nueva ley y nuevo rey...*, define a estos funcionarios como “hombres nuevos, formados en la devoción al Estado, imbuidos de su misión de llevar a España hacia un lugar junto a las grandes potencias, confiados en sí mismos, arrogantes frente a los burócratas del viejo estilo, despreciativos de lo que consideraban como viejas costumbres y dispuestos a llevar a cabo su misión pasando sobre todo obstáculo”: p. 98.

¹¹ “El virrey: para que el justicia mayor de Tulancingo y teniente de aquél partido informen con separación y juramento sobre las conmociones tumultuarias en la sierra de Tututepec y los detenidos”, AGN, *Indios*, vol. 64, exp. 178, f. 284v.

sierra reconocían una cierta supremacía a los indios de Tutotepec y, siendo éstos altivos y osados, constituían una “influencia negativa” para los pueblos comarcanos:

[...] el pueblo de Tutotepec [...] ha sido siempre cabecera de toda la provincia, y desde la gentilidad lo han respetado como a su corte, tributándole cierta especie de vasallaje y aún servicio personal o imitándole por consiguiente en sus costumbres, y como los dichos indios de Tutotepec han concebido esta superioridad se han señalado hasta ahora de genio altivo, belicoso, engreído y osado, y cualquiera movimiento en él ha sido imponderablemente perjudicial a todos los pueblos serranos, que por el mismo caso de rusticidad y especie de sujeción se conmovían fácilmente e inclinaban a las maldades de los otros.¹²

Leoz señaló también el fracaso de los diversos intentos gubernamentales para poner fin a la dispersión de los habitantes, pues afirmó que hasta entonces los indios sólo en apariencia habitaban los poblados ya que

[...] aún los que se dicen pueblos no lo han sido verdaderamente, pues importa poco que un indio tenga su casilla cerca de la iglesia o de la habitación del cura y del teniente, cuando no vive en ella sino en su milpa de algodón o maíz o semilla semejante, a distancias de dos, cuatro y siete leguas con sus mujeres e hijos, sin asistir al pueblo en muchos meses.¹³

La dispersión de los indios serranos derivaba en graves dificultades por parte de las autoridades para poder administrar justicia en los pueblos, tanto en materia civil como eclesiástica. Así, Leoz hizo hincapié en la imposibilidad de los jueces para conocer y extirpar los “vicios” de los indios, y la poca capacidad de las autoridades para castigar los delitos, que en muchas ocasiones quedaban impunes “por la imposibilidad del juez para pasar al lugar del delito, y cuando esto se allanaba nada se conseguía por la fuga de los reos”.

Luego de esta visita, Leoz implementó, en alianza con los curas del partido, una serie de medidas para lograr la reforma de los pueblos, buscando someter a la población a una sujeción más severa. Un primer objetivo fue que los indios aprendieran el castellano, pues la lengua que más se usaba en la sierra era el otomí; aunque algunos indios entendían el

¹² *Ibíd.* f. 283.

¹³ *Ibíd.* f. 285

castellano, la mayoría lo desconocía. Incluso, los mestizos que para estos años se hallaban asentados en Tutotepec se expresaban también en otomí.¹⁴

El alcalde mayor dictó providencias diversas con miras a que en cada pueblo se establecieran escuelas para niños, donde se enseñaría el castellano a más de que se buscaría inducir a los indios desde temprana edad a adoptar la vida cristiana y política. El alcalde designó personalmente a los maestros y les encargó estrechamente que vigilaran la asistencia de los infantes, para evitar que éstos se fueran con sus padres a trabajar en las milpas.

Asimismo, Leoz emitió un bando prohibiendo en Tutotepec y sus sujetos la fábrica y venta de aguardiente “que en el aquel pueblo llaman chicamc y es la bebida con que se embriagan, de que se originan los escándalos y alborotos”. Con ello el alcalde buscaba “sosegar los ánimos” de los indios y evitar los excesos derivados de la embriaguez.

Uno de los principales objetivos del alcalde mayor fue hacer más eficiente la recaudación de tributos en su jurisdicción. Cabe resaltar que en el caso de las comunidades serranas, durante la década de 1760 —posiblemente desde antes— y hasta 1772 el tributo anual estuvo tasado en tres pesos y un tomín por tributario, mientras que en el resto de la alcaldía mayor de Tulancingo cada tributario pagaba sólo 17 reales.¹⁵

Para evitar rezagos en el pago de tributos, así como poner fin al ocultamiento de los tributarios que se negaban a pagar, Leoz emprendió una campaña de congregación de los indios: realizó varios recorridos por la sierra, en los que “persuadía” a las familias que habitaban en rancherías o en sus milpas para que se redujeran a vivir en las cabeceras. Fue el caso de un barrio llamado “El Birapo”, que según la descripción de Leoz era

[...]de temperamento en extremo ardiente y tan abundante de víboras de distintas especies y otras sabandijas venenosas que era rarísimo el niño que ahí lograban, pereciendo [los más] en la infancia; lo que se les hizo ver a los naturales y que este quebranto e infelicidad tan lamentable no

¹⁴ Así lo señaló Josefa Corvera, una mujer mestiza, interrogada por motivo de un tumulto en 1771. Corvera dijo que, aunque entendía el castellano, no lo hablaba bien, “por haber usado desde su tierna edad la otomí que es la que acostumbra hablar”: AGN, *Infidencias*, vol. 1, exp. 1, f. 158.

¹⁵ “Testimonio de los pueblos de Tenango, Tutotepec y San Lorenzo Achiotepc, jurisdicción de Tulancingo. Sobre que se reduzca la tasa de lo que pagan a lo mismo que en ella y las de todo el reino satisfacen los demás naturales”, 1772, AGN, *Tributos*, v. 24, exp. 8, fojas 146-149v.

equivalían ni remotamente al interés que allí tenían en las siembras de algodón, que era el único.¹⁶

Los habitantes de este barrio fueron obligados a trasladarse al pueblo de San Lorenzo, y lo mismo se intentó hacer con otras rancherías. Con ello se facilitaba no sólo la recaudación de tributos y la cuenta exacta de los tributarios; Leoz buscaba también hacer más eficiente la administración de justicia y, finalmente, que los indios estuvieran sometidos a una mayor vigilancia por parte de sus curas, para que pudieran erradicar en ellos la superstición y la idolatría. El mismo Leoz, en sus recorridos por la sierra, descubrió un par de cuevas en las que los indios realizaban ceremonias y ofrendaban a ciertos “ídolos”, a los que prendió fuego.

Hacia 1774, Leoz proyectaba también la reducción de los pueblos más retirados de la cabecera —San Mateo y San Jerónimo— al de San Bartolomé, en virtud de que los indios de dichos pueblos habían dado “pruebas de su perverso corazón”; y sugirió al virrey no sólo permitir, sino aún “promover el que se avecindasen españoles y gentes que llaman de razón en los pueblos de la sierra”¹⁷, con lo que, desde su perspectiva, se lograría civilizar y castellanizar a los naturales.

Convencido de la naturaleza belicosa y altiva de los indios de la sierra, Leoz se quejó constantemente de las leyes que recomendaban reducir a los indios alzados con suavidad, “que se les otorguen en caso necesario algunas franquezas, y que se les perdonen los delitos de rebelión”. Para el alcalde, en tanto los indios no recibieran demostraciones de rigor por parte de las autoridades, sería imposible mantenerlos en la obediencia de las leyes civiles y cristianas. Así, señalaba la necesidad de castigos severos para “aterrorizar en algo a estos naturales, refrenarlos y sujetarlos [...] y parece preciso darles a entender que no siempre es conveniente la indulgencia, avanzándose con esto el hacer respetables las determinaciones que se han dado y dieren para el arreglo de la sierra”.¹⁸

La llegada de Leoz marcó un hito en la política seguida por las autoridades civiles frente a los indios serranos, pues estas ideas sobre la conveniencia de implementar una

¹⁶ *Ibíd.* f. 286 v.

¹⁷ *Ibíd.* f. 290.

¹⁸ *Ibíd.* f. 283.

política que podríamos llamar de “mano dura” contra los indios, cuyo objeto era *aterrorizarlos, refrenarlos y sujetarlos*, parece que fue llevada a la práctica por el alcalde mayor. Años después, cuando Leoz ya había abandonado el cargo, los indios de Tutotepec lo acusarían de haber cometido infinidad de excesos.

Así, en los autos del juicio de residencia a que fue sometido el alcalde una vez finalizada su labor, los indios denunciaron que Leoz los obligaba a comprarle, por la vía del repartimiento, mulas enfermas y en mal estado, y a pagar la manutención de los vaqueros y repartidores.¹⁹ Leoz fue acusado también de obligar a los indios “a que le vendiesen el algodón que habían cosechado el primer año de su empleo, hasta hacerlos venir cargados con él en sus propios hombros para la cabecera en contravención de las leyes de Indias que esto prohíben”. A estos abusos se sumaban las contribuciones indebidas de mantas, servilletas, gallinas, pollos, conservas, huevos, truchas, que el alcalde les exigía; asimismo las autoridades indígenas acusaron a Leoz de consentir que un amigo suyo de nombre José Pérez introdujera ganados en las tierras de los indios, “con los daños que dicho alcalde tolera les ocasionen éstos en sus sembrados”.²⁰

Los indios denunciaron también la violencia que ejercía el alcalde mayor para obligarlos a pagar las deudas contraídas mediante el repartimiento. Así, el abogado defensor de los indios acusó a Leoz de

[...] rigores de azotes referidos a los indios hombres y mujeres por la cobranza de repartimientos, habiendo azotado a las mujeres y a todos los más; la tiranía con que el alcalde mayor les obligó a vender y malbaratar sus pobres bienes [...] Infundir el alcalde mayor a mis partes varios temores, con amenazas de estar mandando arruinar su pueblo, ahorcar hombres y mujeres hasta haberse librado despacho para labrar horca, todo a fin de cobrar sus repartimientos; [...] sobre haberles expresado a mis partes el alcalde mayor al tiempo de ir azotando a hombres y mujeres quitadas las naguas y tendidas en el suelo, que tenía despacho para todo [...] Sobre haber bajado en esa propia ocasión los soldados a Tulancingo treinta mujeres presas amarradas y mancornadas, y sobre haber sido éstas maltratadas en el camino por dichos soldados, que las picaban con las

¹⁹ “Autos de residencia y capítulos puestos por los naturales del pueblo de Tututepec contra Pedro José de Leoz, alcalde mayor de esta jurisdicción”, 1774-1781, AGN, *Tierras*, vol. 2578, exp. 4, f. 18v.

²⁰ *Ibíd.* f. 22.

lanzas y que de ellas murieron dos de estas resultas en la cárcel, todo a causa del repartimiento.²¹

Asimismo, los indios señalaron que Leoz se valía del método de apresar a los gobernadores indios que se le oponían, y colocaba en su lugar a sus adeptos sin que mediara elección. Las acusaciones se extendieron también sobre los tenientes del alcalde. A uno de ellos, de apellido Valle, los indios lo acusaron de multarlos de forma excesiva, al grado de establecer un arancel que determinaba la cantidad de la multa dependiendo del delito cometido; así, a los amancebados los multaba con siete pesos, y si reincidían la cantidad se duplicaba. Los tenientes Castro y Ballesteros, que sucedieron a Valle, fueron denunciados por mantener presos a los indios que no pagaban las mercancías repartidas, a más de que obligaban a la población a prestar gratuitamente sus servicios, exigiendo molenderas y leñeros; finalmente, los indios señalaron también que los tenientes les cobraban de doce a 24 reales por otorgarles licencia para moler caña.²²

Así pues, durante su administración Leoz sostuvo una lucha constante para reformar las comunidades serranas, interviniendo en la economía y la vida política de los pueblos. Justificando su proceder en la rudeza de los indios, el alcalde hizo uso frecuente de la violencia y la coerción. Para fortuna de Leoz, su interés por sujetar a los indios a un mayor control encontró eco en el obispo Francisco Fabián y Fuero, quien llegó a la diócesis poblana también en 1765.

4.2 La obra de Fabián y Fuero en la sierra

Sin duda la política implementada en la Sierra de Tutotepec por Pedro José de Leoz se hallaba imbuida del espíritu reformista que privaba en la Nueva España. En la segunda mitad del siglo XVIII la Corona, apoyada por obispos regalistas, impulsó una serie de medidas tendientes a reformar la religiosidad popular, se impuso un estricto control sobre las órdenes religiosas al tiempo que las doctrinas que aún eran administradas por los regulares pasaron a manos del clero secular.

²¹ *Ibíd.* vol. 2579, exp. 4, fs. 12 a 15v.

²² *Ibíd.* f. 31.

En 1755, el provisor del arzobispado de la capital promulgó un edicto que atacaba las danzas y el teatro indígenas y perseguía la literatura devota de origen popular.²³ De acuerdo con Gruzinski esta medida inauguró una política que buscaba combatir las manifestaciones más notables del cristianismo indio, tales como las fiestas, las cofradías, las procesiones y las colectas en los pueblos: “con esta hostilidad de la Corona y de la jerarquía católica se manifestaban los nuevos objetivos del poder: moralizar, civilizar, controlar a las poblaciones, pero también educar como indicó la inauguración en 1754 de 197 escuelas en el arzobispado de la ciudad de México”.²⁴

A estas primeras medidas se sumaron las impulsadas años después por Antonio Lorenzana y Francisco Fabián y Fuero en sus respectivas diócesis. Formados en las ideas de la ilustración, ambos prelados pugnaban por una reforma integral de la iglesia,²⁵ y promovieron una serie de medidas cuyo objetivo era “moralizar y controlar a la población en sus comportamientos culturales y económicos”. Ello implicaba una ruptura con la religiosidad barroca impulsada por las órdenes religiosas desde el siglo XVI, y que en el siglo XVIII era vista como obsoleta, excesiva e inculta. Así, la segunda mitad del siglo XVIII se caracterizó en materia religiosa por el interés de las autoridades eclesiásticas por reformar la religiosidad popular, movida por “una voluntad de depuración, eficacia y economía en todos los sentidos”.²⁶

Fabián y Fuero asumió el gobierno de la diócesis poblana en 1765, después de una larga sede vacante. La labor del obispo poblano se centró en la reforma de los conventos femeninos; promovió una mejor educación y conducta de los párrocos —a los que conminó a estudiar la *Summa Teológica* de Santo Tomás—, y buscó que en todas los curatos de la diócesis se guardara el arancel de obvencciones y derechos parroquiales. Además, exhortó a los curas a promover la enseñanza del castellano en los pueblos de indios, y dictó una serie

²³ Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 7ª Ed. a cargo de José Gutiérrez Casillas, 5 Vols., México, Porrúa, 2003.

²⁴ Gruzinski, *El poder sin límites...*: p. 180-181.

²⁵ Luisa Zahino Peñafort (recop.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa/ UNAM: IIJ/ Universidad de Castilla-La Mancha, 1999: p. 38-39.

²⁶ Gruzinski, *art. cit.*: p. 183-184.

de providencias tendientes a reglamentar las procesiones y las fiestas, el culto a los santos y reliquias, y la conducta que se debía guardar en los templos.²⁷

Especialmente importante durante su gobierno fue la división de las parroquias, con lo que se buscaba ejercer un mejor control sobre los fieles, sobre todo en el caso de los curatos que debido a su extensión o a la dispersión de los pueblos, dificultaban la administración por parte de los sacerdotes pues, como señaló el obispo “por mucha vigilancia de los párrocos, siempre surcan mares de escrúpulos, el alma está en notorio riesgo y las de los feligreses lo mismo”.²⁸

Este argumento era fácil de corroborar para el caso de la doctrina de Tutotepec, pues no obstante haber sido dividido en 1681, su administración continuaba siendo deficiente, debido a la distancia que existía entre las visitas, y al poco control que podían ejercer los curas sobre sus feligreses. A este respecto, es nuevamente el alcalde mayor Pedro José de Leoz quien nos ha dejado un testimonio sobre las condiciones en que se encontraban los pueblos serranos en materia de doctrina y administración religiosa:

[...] Nunca o rarísima vez oían misa; se estaban los niños muchos meses sin bautizo, falleciendo innumerables sin este sacramento. Los entierros de los difuntos los hacían los mismos indios sin asistencia ni noticia del párroco, ya por la distancia, ya porque en los seis meses de las aguas se cerraban del todo los caminos por el impedimento de los ríos. Y (lo que causa admiración) se había dado el caso, aún sin haber inconveniente, de que para algún moribundo o enfermo no se llamase al cura para que le administrase los santos sacramentos [...]²⁹

La lejanía y las condiciones geográficas dificultaban la labor de los sacerdotes, lo que desembocaba en un escaso cumplimiento de los preceptos cristianos. Pero las afirmaciones de Leoz apuntan también hacia la autonomía de los pueblos en materia religiosa, y al desconocimiento implícito de la autoridad del párroco, que se transparenta en la afirmación de que *aún sin haber inconveniente*, éste no era requerido para atender las necesidades espirituales de los enfermos y moribundos. El alcalde mayor señaló también que los curas se

²⁷ Francisco Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas*.

²⁸ Mazín, *art. cit.*: p. 80.

²⁹ Pedro José de Leoz, *doc. cit.*: f. 285.

hallaban imposibilitados para corregir estas faltas, y en la mayoría de los casos se veían obligados a pasarlas por alto, pues en caso de intentar sancionarlas, los indios

[...] huían fácilmente a otro bosque inmediato, no dejándose ver en muchos meses y años y poniéndose por consiguiente en peor estado de barbaridad: de suerte que se hacía casi necesario el desentenderse de sus delitos por el albergue que les ministraba tan fácil el terreno de sus habitaciones.³⁰

No debe perderse de vista que Leoz escribió este informe cuando ya había concluido su labor como alcalde, y se enfrentaba en esos años a numerosas acusaciones por los abusos cometidos en contra de los indios; por lo tanto es posible pensar que Leoz quizá exageraba la “rusticidad” y la “barbarie” en que vivían los indígenas serranos, para tratar de justificar su proceder en la sierra, y mostrar la conveniencia de refrenarlos. Sin embargo, las afirmaciones del alcalde en relación a la escasa atención religiosa que recibían los indios de Tutotepec fueron confirmadas también por Fabián y Fuero.

El obispo poblano llevó a cabo una visita pastoral a los curatos de la sierra en 1766. Durante el recorrido pudo corroborar el “lastimoso estado” en que se hallaban los indios, quienes “por las enormes distancias, y asperezas del terreno rara o ninguna vez eran vistos por sus curas y tenientes de la real justicia, y vivían a su libertad destituidos enteramente de instrucción en lo cristiano y político, y entregados muchos de ellos a la abominación de sus ídolos”. Incluso, el obispo afirmó haber encontrado él mismo un adoratorio que hizo quemar públicamente.³¹ Así las cosas, luego de casi 12 años de secularización, el balance de la Iglesia sobre su propia labor en Tutotepec no era muy halagüeño.

A efecto de remediar esta situación y facilitar la administración de los indios, el obispo ordenó la creación de dos nuevos curatos, uno en Huehuetla y otro en San Lorenzo, que hasta entonces habían sido administrados desde Tutotepec. La creación de curatos trajo consecuencias importantes para las comunidades serranas. Por un lado, con el auxilio de los nuevos curas, Pedro José de Leoz arreció la presión sobre los indios dispersos, logrando en

³⁰ *Id.*

³¹ “Carta de Francisco Fabián y Fuero al virrey”, 1769, AGN, *Criminal*, vol. 308, exp. 1: f. 31. De acuerdo con Salazar Andreu, el libro de la visita pastoral del obispo Fabián y Fuero se encuentra en la Biblioteca del Palacio Real, en Madrid: Juan Pablo Salazar Andreu, *Obispos de Puebla. Periodo de los Borbones (1700-1821). Algunos aspectos políticos y jurídicos*, México, Porrúa, 2006: p. 149.

un par de años que la cabecera de San Lorenzo, que contaba sólo con 12 familias, aumentara a 200.³²

Por otra parte, los pueblos y comunidades que durante más de 200 años habían llevado una vida religiosa bastante autónoma, recibiendo esporádicamente la visita del cura, asistiendo a misa sin regularidad y haciéndose cargo ellos mismos de las fiestas y el culto religioso, debieron ahora tolerar la presencia mucho más constante del sacerdote en el pueblo, con todo lo que ello implicaba: la obligación de recibir los sacramentos, de asistir a misa con mayor frecuencia, bautizar obligatoriamente a sus hijos y contribuir materialmente a la celebración del culto. De particular importancia resulta el pago que los indios debían hacer por los servicios religiosos, que venía a sumarse a las exacciones monetarias por la vía del repartimiento forzoso controlado por el alcalde mayor, y al tributo.

Asimismo, los indios debieron ceder la dirección del culto religioso a un personaje que les resultaba ajeno, pero que llegaba investido y respaldado por el poder de la institución eclesiástica. Las prácticas religiosas que hasta entonces sólo eventualmente habían estado bajo vigilancia y supervisión de los sacerdotes, ahora lo estaban, si no de forma continua, por lo menos más regularmente controladas por el nuevo cura que llegaba a insertarse en la comunidad, en su papel de promotor y director del culto religioso.

Una segunda iniciativa, también emprendida por Fuero, contribuyó a aumentar la injerencia de la institución eclesiástica, en detrimento de la autonomía religiosa de los pueblos. A principios del año de 1769, el obispo solicitó la ayuda de los misioneros franciscanos del Colegio Apostólico de Pachuca para que se ocuparan del “cultivo espiritual” de los indios de la sierra. Estos hombres tenían como misión adoctrinar a los indígenas enseñándoles las oraciones, explicándoles el sentido de los sacramentos y su importancia, pero sobre todo, pretendían “desengañar” a los indios de sus creencias en “falsos dioses” e ídolos.³³

³² “El virrey: para que el justicia mayor de Tulancingo y el teniente de aquél partido informen con separación y juramento sobre las conmociones tumultuarias de la Sierra de Tutotepec y los detenidos”, 1774, AGN, *Indios*, vol. 64, exp. 178, f. 286v.

³³ La intención de Fuero de reeducar, o mejor dicho, de “evangelizar” nuevamente a los indios resultaba acorde con el cambio operado en los prelados influidos por la Ilustración, en el modo de concebir la idolatría, cambio que se reflejará posteriormente en el Cuarto Concilio Provincial Mexicano. Como ha señalado Gerardo

Los misioneros se asentaron temporalmente en diversos pueblos serranos, y hacia agosto de 1769 se hallaban predicando en el pueblo de Cuaxtla, en el curato de Huehuetla. De acuerdo con David Brading, las misiones emprendidas por los franciscanos de los colegios apostólicos tenían por objeto “exhortar a los fieles al arrepentimiento, a la penitencia y a la oración”. El evangelio predicado por estos frailes era “marcadamente asceta y penitencial, y se centró en la reflexión de Cristo durante la pasión”, utilizando métodos “dramáticos” para despertar la devoción.³⁴ Su paso por los pueblos serranos debió generar reacciones diversas. Por un lado, los frailes cuestionaban las prácticas religiosas que los indios habían llevado a cabo con pocas restricciones durante años, poniendo en duda la validez de éstas y de los “ídolos” que los indios adoraban. De algún modo, la presencia de los misioneros estaba orientada a reforzar la labor de los nuevos curas, apoyándolos vía la prédica y el descubrimiento y destrucción de adoratorios e ídolos. Sin embargo, el modo de vida austero de los padres franciscanos al parecer impactó en el ánimo de los indios. Estos misioneros, que se asentaban temporalmente en los pueblos serranos teniendo apenas con qué sustentarse, padeciendo los efectos del clima y a veces sin tener lo necesario para oficiar,³⁵ proporcionaron a los indios la posibilidad de contrastar esta actitud con la de sus propios curas, a los que veían demasiado interesados en el cobro de obvenciones, a más de estar estrechamente vinculados con las autoridades civiles de la jurisdicción.

Lara, en la mentalidad ilustrada la idolatría dejó de ser considerada como un error grave, para pasar a ser vista como un resultado de la ignorancia que podía y debía ser corregida vía la educación y la doctrina.

Gerardo Lara Cisneros, “Heterodoxia indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano”, en Jesús Paniagua Pérez (Coord.), *España y América entre el barroco y la ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004)*, León, Universidad de León, España/Junta de Castilla y León, España/Diputación Provincial de León, España/Ayuntamiento de León, España/Caja de España, 2005: p. 235-242.

³⁴ David A. Brading, “La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, vol. 1. Espiritualidad barroca colonial. Santos y demonios en América*, México, UIA: Departamento de Historia / INAH: Dirección de Estudios Históricos / CONDUMEX: Centro de Estudios de Historia de México, 1993: p. 17-40.

³⁵ En 1769 fray Antonio de Guadalupe, que se encontraba misionando en la sierra de Tutotepec, describió en una misiva al obispo poblano los trabajos que pasaban debido al clima y a los insectos: “a mi compañero siguen picando los moscos, y tiene bastantemente enconadas las picaduras de la cara; mi pie quedó reducido a una edema que a veces crece y otros días se aminora, con no hacer caso del él voy pasando”; en esta misma carta solicitaron a Fuero que los auxiliara enviándoles “por amor de Dios Nuestro Señor unas hostias, unos esparadrapos, un poco de greta y un poco de albayalde”, para poder continuar con su labor.

Así pues, a partir de 1765 los esfuerzos conjuntos de las autoridades civiles y eclesiásticas generaron una serie de cambios que impactaron notablemente en las comunidades indígenas. Los indios se veían sometidos a una constante presión para que se redujeran a vivir en las cabeceras. La insistencia en el cobro eficiente del tributo así como la creación de dos curatos trajeron consigo un aumento de las exacciones monetarias, que vinieron a sumarse a las excesivas contribuciones y servicios que les demandaban el alcalde mayor y sus tenientes. Es posible notar también un aumento en la violencia y la coerción ejercida por las autoridades, a más de la intención de controlar los cabildos indígenas colocando autoridades espurias. Por otra parte, la llegada de nuevos curas obligó a los indios a cederles la dirección del culto religioso, a más de tolerar una mayor injerencia de la institución eclesiástica en el manejo de los asuntos religiosos de los pueblos. Las misiones de franciscanos recorrían también la región buscando adoctrinar a los indios y sacudiendo el ardor religioso de las poblaciones. No obstante tratarse de una zona marginal, los nuevos aires que traía consigo la Ilustración arribaron a Tutotepec bien pronto. Con ellos, se hizo manifiesta la intención de emprender “una segunda aculturación”:³⁶ un esfuerzo por “civilizar” a los indígenas, castellanizarlos, volverlos vasallos de provecho, “verdaderamente cristianos y políticos”, según palabras del propio Leoz.

Entre los indios surgieron actitudes predominantemente de rechazo y descontento ante este nuevo panorama que ponía fin a las prácticas consagradas por la costumbre; rechazo que se hizo manifiesto en una serie de actos de violencia que se sucedieron en un corto periodo de tiempo.

En los años de 1766, 1769, 1771, 1775 y 1777, los indios de Tutotepec protagonizaron diversos alzamientos cuyo alcance y magnitud variaron en cada uno de los casos. Destaca el hecho de que, en tres de estos casos, el descontento de los indios se dirigió de manera conjunta hacia las autoridades tanto civiles como eclesiásticas, a las que percibían como estrechamente asociadas, y las que acusaban de no buscar “más que dinero”. Fue el caso del tumulto de 1766, en el que los indios de la cabecera de Tutotepec insultaron al cura y quemaron la iglesia, rompieron las puertas de la cárcel y trataron de

³⁶ Gruzinski, art. cit.: p. 181.

asesinar a un teniente “a los violentos impulsos de las piedras”, luego de lo cual abandonaron el poblado y se refugiaron en los montes.³⁷ En 1771, los indios de la cabecera apedrearon la casa del cura, acusándolo de proteger al teniente del alcalde mayor, quien les hacía diversas vejaciones y los azotaba y aprehendía sin motivo alguno. En esa ocasión, el cura debió huir de Tutotepec seguido de una turba de indios enfurecidos que amenazaban con sacarle los ojos, mientras que un grupo de mujeres le pedía que les entregara la hostia consagrada, “el pedacito de pan con que los andaba engañando”.³⁸ Nuevamente, en 1775 un grupo de principales indios denunciaron los abusos de que eran objeto a manos del párroco, quien era auxiliado por los tenientes del alcalde.

El asunto es importante porque señala que los párrocos fueron perdiendo legitimidad a ojos de los indios. Si en otro momento el cura de Tutotepec había sido requerido por los indios para que los auxiliara en el remedio los abusos relativos al cobro de alcabala, encontramos en estos tres casos que, seguramente como resultado de la estrecha colaboración con el alcalde y sus tenientes, los párrocos dejaron de ser vistos por los indios como sujetos capaces de mediar en los conflictos con las autoridades civiles, para convertirse incluso en generadores de descontento.

En los tres casos mencionados se trató de tumultos, entendidos como manifestaciones de violencia originadas por los abusos de diversas autoridades, con una dirección improvisada y escasa planeación. Su espacio de desarrollo se circunscribió a la cabecera de Tutotepec, sin que se extendieran a otros pueblos serranos. En términos generales, puede decirse que ninguno de estos tumultos constituyó una amenaza para el orden colonial en tanto no cuestionaban de fondo el sistema; más bien se trató de protestas de los indios contra los excesos y arbitrariedades de las autoridades locales.³⁹

³⁷ “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, junio de 1769, AGN, *Criminal*, vol. 308, exp. 1: f. 16. Por desgracia no hay información respecto a los motivos de este tumulto.

³⁸ “Causa mandada instruir con motivos de los escándalos cometidos por los indios de Tutotepeque”, 1771-1774, AGN, *Infidencias*, vol. 1, exp. 1: f. 24.

³⁹ Ruiz Medrano en cambio, ha propuesto que en el tumulto de 1766 los indios sí lograron desarrollar “un cuestionamiento más severo al orden colonial en su conjunto”: Ruiz Medrano, “Tumultos y rebeliones...”: p. 302. Asimismo, señala que el alzamiento estuvo relacionado con el retorno de los indios a “prácticas idolátricas” que constituyeron “uno de los ejes que nutrieron ideológicamente este alzamiento y le otorgaron legitimidad”. Para sostener esta afirmación, señala que “durante la sublevación las autoridades identificaron

A diferencia de los casos mencionados, el movimiento de 1769 sí logró articular una crítica al sistema colonial en su conjunto. Su espacio de desarrollo se ubicó fuera de las principales cabeceras; articulando numerosos pueblos y desarrollando una estructura organizativa compleja. Si los tumultos arriba señalados buscaban “la restitución del orden colonial en los términos aceptados tradicionalmente”,⁴⁰ en 1769 los indios buscaron una ruptura completa con dicho orden. De este caso me ocuparé a continuación.

cuevas en las que se practicaba el pecado de la idolatría”. En efecto, después de reprimido el tumulto de 1766, Leoz afirma que encontró y destruyó ídolos en diversas cuevas. Sin embargo, de la documentación no se desprende que existiera alguna relación entre la idolatría y el tumulto, ni mucho menos que la idolatría operara como el “sustento ideológico” que dio motivo al alzamiento. A más de ellos, la información sobre estos sucesos es tan escasa —apenas unas líneas escritas por Leoz tres años después— que difícilmente permite afirmar que los indios alzados estaban cuestionando el orden colonial en su conjunto. En todo caso, la secuencia de los acontecimientos, su brevedad y el hecho de que la furia de los indios se dirigiera contra sus autoridades inmediatas los indios permiten hablar más bien de un tumulto, en el que los indios buscarían corregir agravios específicos.

⁴⁰ Ruiz Medrano, *Orden y resistencia...*: p. 46.

CAPÍTULO 5. La rebelión indígena de 1769

5.1 Los hechos

En el mes de junio de 1769, el alcalde mayor de Tulancingo Pedro José de Leoz descubrió que numerosos indios de varios pueblos serranos participaban en un movimiento religioso liderado por un anciano otomí de nombre Diego Agustín, también llamado Juan Diego.¹ Leoz desconocía desde cuándo se desarrollaba este movimiento; sin embargo, pronto se descubriría que el movimiento se había iniciado un par de años atrás.

Así, por boca del fiscal indio del pueblo de San Mateo sabemos que hacia 1767 Diego Agustín estuvo enfermo de gravedad, por lo que acudió a sanarlo un curandero llamado Nicolás, también otomí, originario del pueblo de Santiago. Nicolás devolvió la salud al anciano, y permaneció en su casa varios meses. Pasado un tiempo, ambos comenzaron a anunciar sus dones como curanderos, mediante el peculiar método de “llamar gente, y en presencia de ellos silbaba y que al silbar se sacudía la casa”.² Por este medio, Diego Agustín “les empezó a hacer creer que podía mucho y que podían venir todos los enfermos de todas partes y él les daría salud”³. Al mismo tiempo, predicaba que habrían de morir todos aquellos que no le siguieran y no sirvieran “a los que hablaban con él, que eran el sol, y la luna y el aire”.⁴

Durante algunos meses, Diego y Nicolás se ejercitaron en sus labores como curanderos. Pasado el tiempo —no sabemos cuánto pues el informante no lo especifica, pudieron ser semanas o meses— y al parecer sin explicación alguna, Diego Agustín comenzó a predicar que el fin del mundo se hallaba cercano, motivo por el cual los indios debían adherirse a su doctrina para alcanzar la salvación, pues afirmaba que muy pronto

[...] el señor del cielo se había de caer, y que se había de acabar el mundo para los españoles, y los sacerdotes e indios que no le siguieran, porque [sólo] habían de quedar vivos todos los que le acompañaban o acompañaran,

¹ “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 20 de junio de 1769, AGN, *Criminal*, vol. 308, exp. 1: f. 17.

² “Tanto de lo más sustancial que se halla en la declaración de Pedro Agustín, indio vecino y fiscal del pueblo de San Mateo”, *Ibíd.*: f. 32r.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

y que les habían de inundar las aguas de la laguna de México y de la de San Pablo, sita en los términos de este partido [...]⁵

A esta destrucción por medio de catástrofes “naturales” seguiría el surgimiento de un mundo nuevo al que sólo tendrían acceso los seguidores de su doctrina, a quienes Diego prometía la resurrección, afirmando “que ya los montes se habían de volver llanos y que se habían de morir todos, y a los cuatro días habían de resucitar y habían de hallar la tierra de este modo”.⁶ Pero este nuevo mundo, al parecer, estaría “al revés”, pues aseguraba que en él “los reyes, obispos, sacerdotes, y españoles que quedaran le servirían”, y entregarían tributo a los indios “como ellos lo habían ejecutado hasta aquí”.

Difundiendo este discurso entre los indígenas, este hombre logró agrupar en torno suyo un buen número de seguidores. Y conforme aumentaban los discípulos surgió también una jerarquía entre ellos. Así, Diego se rodeó de una especie de “corte celestial”: nombró a un indio San Pedro, a otro San José y a un tercero San Miguel, mientras que una joven llamada María Isabel fue nombrada Virgen de Guadalupe. El mismo Diego se adjudicó el lugar de Jesucristo, pues en palabras de Leoz, Diego habría “tomado la investidura de otro mesías, apareciéndose crucificado, y [...] en esta conformidad se presenta a la adoración que le rinden varios indios”.⁷ Había además varios hombres y mujeres que desempeñaban otras funciones específicas, aunque de menor importancia. Entre éstos, había una molendera, un encargado de barrer los caminos, y un maestro de oraciones.

Los seguidores más cercanos de Diego, los que tenían algún “nombramiento”, así como los santos, consumían un té de cierta hierba que producía en ellos diversos efectos. Según información del cura de Tutotepec, una vez que lo ingerían “veían muchas visiones, divisaban al viejo desde sus casas en el cerro y veían lo que hacía aún a distancia de 14 leguas”; a más de que estos enyerbados “se esforzaban tanto y cobraban tan valeroso ánimo que primero se dejaban poner en manos de la muerte que darse”.⁸

⁵ *Ibíd.*: f. 32.

⁶ *Ibíd.*: f. 32v.

⁷ “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 20 de junio de 1769, *Ibíd.*: f. 17.

⁸ “Tanto de lo más sustancial...”: *doc. cit.*: f. 34v.

Como parte de su doctrina, Diego Agustín predicaba a los indios que “los sacerdotes eran los verdaderos diablos de quienes debían huir”, por lo que prohibió que se acudiera a ellos para la administración de sacramentos; así, era el mismo Diego quien confesaba a los adultos y bautizaba a los niños. Del mismo modo, concedió a sus discípulos la “gracia” de no pagar tributos al rey, ni obvenciones a la iglesia. A cambio, exigía a cada familia adherida al movimiento una “contribución” de uno o dos reales que, en palabras de Leoz,

[...] con gusto pagaban por estar altamente impresionados del poder de su maestro de que con esto se libertaban de la paga de tributos y obvenciones, pues les tenía rigurosamente mandado que al que les cobrara lo llevaran a su presencia para que muriese en la horca.⁹

Para recolectar tales contribuciones, Diego Agustín nombró a dos indios sus “tenientes” o “vicarios”. Además de dinero, recibía de sus seguidores ofrendas en especie, principalmente gallinas, guajolotes, pan y chocolate.

Diego ordenó a sus seguidores que construyeran un templo en la cima del cerro de San Mateo, también llamado cerro Azul, sitio en el que Diego y sus discípulos se dedicarían a esperar la “caída” de Dios a la Tierra, y a donde no llegarían las aguas de las inundaciones que destruirían el mundo. El cura de Tutotepec y el alcalde mayor proporcionaron la siguiente descripción del cerro y su templo:

La coronilla o remate del cerro es como redonda, y sus orillas descendiendo a los voladeros y precipicios que están ofreciendo: el recinto del cerro cercado de catorce casas largas, unas mayores que otras: con las paredes hacia el centro del cerro, las entradas o descubiertas hacia la parte de afuera, todas colgadas o descendiendo a los precipicios y cubiertas a lo que miraba el centro de la cima del cerro.¹⁰

Las “casas” que rodeaban la cima del cerro eran más bien jacales hechos con hojas y hierbas, y servían de alojamiento para Diego Agustín y sus seguidores más cercanos. En el centro se levantó otra habitación que servía de adoratorio, y según Leoz “tenía de largo cinco varas, y cuatro de ancho, muy bien blanqueada, y entarimada”;¹¹ en ella se colocó un altar

⁹ “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 31 de agosto de 1769, *Ibíd.*: f. 14.

¹⁰ “Carta del cura de Tutotepec, Manuel Ignacio García de la Vera, al obispo de Puebla”, 31 de agosto de 1769, *Ibíd.*: fs. 39-39v.

¹¹ “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 12 de septiembre de 1769, *Ibíd.*: f. 23.

con una imagen de la virgen de Guadalupe y otra de San Mateo, que habían sido trasladadas desde la iglesia del pueblo “y en medio de estas dos santas imágenes, en una tabla redonda adornada con súchiles pintados dos demonios”.¹² En el mismo altar se hallaban piedras de distintos colores y tamaños, al parecer trozos de cuarzo y obsidiana; una “carita de mono” o máscara pequeña de piedra verde, que los indios adoraban como “dios de las milpas y chilares”; un trozo de obsidiana de forma redonda que era el “dedo de Dios”, otro más que representaba “el corazón de Dios”; así como una caja que contenía diversos “papeles de idolatría”, al parecer figuras recortadas en papel amate, de las que Diego aseguraba “que ya él privaba esos papeles y sólo habrían de seguir lo que él seguía”. A un costado del adoratorio se levantó un jacalón de once varas de largo “que parece servía de comedor en las fiestas”, y un “baptisterio”.

La cima del cerro estaba rodeada por numerosas cruces de madera de diversos tamaños. Entre éstas sobresalían cinco por su altura, y porque tenían pintado “en el INRI [...] la figura del diablo y al pie un animal que llaman pochi, que entienden por víbora que mata. Les había enseñado [Diego Agustín], y creído ellos, que aquella figura era el dios que debían adorar, y que si no lo hacían se los comería o mataría aquel animal”.¹³ Asimismo, clavadas en el suelo se encontraban numerosas “armas” de madera, pues Diego había ordenado a sus seguidores que fabricaran

[...] un palo labrado en forma de cuchillo, y otros en la de pistola o escopeta y los fueron clavando en el patio y caminos del cerro, y entrada de la mezquita para que cuando resucitaran los hallaran ya hechos de hierro para que tuvieran armas sin necesitar comprarlas, y todos hicieron las que les pareció y las fueron clavando en el patio y entrada de la dicha mezquita [...]¹⁴

Igualmente, predicaba a sus fieles que, estando en su compañía no debían temer, pues aseguraba “que tenía tanto poder que si los españoles y los padres quisiesen subir al dicho cerro, en el camino se encontrarían con rayos que se los impidiese, o que haría que en el camino se les voltearan los cerros encima y acabaría con ellos.”

¹² “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 31 de agosto de 1769, *Ibíd.*: f. 14.

¹³ “Carta del cura de Tutotepec...”, doc. cit.: f. 40v.

¹⁴ “Tanto de lo más sustancial...”, doc. cit.: f. 33 r.

Mención aparte merece la “horca” levantada frente al adoratorio. A ella se llegaba subiendo trece escalones, cada uno con dos cruces a los costados. De acuerdo con los indios, Diego aseguraba que las cruces “eran los ángeles”, y decía que “allí estaba la gloria que habían de ver y adonde había de caer el señor del cielo”.¹⁵ De lo más alto de la “horca” colgaba la campana del pueblo de San Mateo, que los indios habían robado, y servía “para tocar a congregarse”. A un costado se colocó también una picota, en la que, según se supo, se castigaba a quienes se negaban a reconocer a Diego.

Para llegar a la cima del cerro Azul los indios construyeron un camino “ancho y limpio, aunque pendiente”; existían además algunas veredas que comunicaban con otro cerro vecino, y un aguaje cercano.

Cada quince días llegaban al templo procesiones de indios provenientes de diversos pueblos de la zona. Sabemos que cada uno de los seguidores llevaba consigo una cruz de madera, que depositaba en las faldas del cerro o a un costado del camino en señal de su adhesión. Es importante notar que, cuando las autoridades coloniales llevaron a cabo la represión del movimiento e inspeccionaron el lugar, contabilizaron más de 2,400 cruces de este tipo, de diversos tamaños: desde cinco varas de largo hasta una mano.¹⁶

Una vez en la cima, Diego Agustín y María Isabel —la virgen de Guadalupe— se presentaban ante sus seguidores para ser adorados. Ambos eran sacados en procesión por el cerro y llevados en andas por un camino cubierto con tapetes y esteras “con estruendo de bombas y cohetes y repique con toda solemnidad”. A su paso, los fieles “les daban adoración, hincábanles la rodilla, besábanles las manos y los incensaban”¹⁷; para luego ser colocados en un altar y ofrendados con alimentos.

Es difícil saber desde cuándo se realizaban tales prácticas en el cerro de San Mateo, pues los documentos poco dicen sobre ello. Sin embargo, a juzgar por la enorme difusión del movimiento para cuando las autoridades se decidieron a reprimirlo, es posible pensar en un proceso que llevaba por lo menos varios meses. Así, las declaraciones posteriores del indio fiscal de San Mateo dan cuenta de la adhesión al movimiento de numerosas familias, e

¹⁵ *Id.*

¹⁶ *Ibid.*: f. 40; y “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 31 de agosto de 1769: f. 13v.

¹⁷ “Carta del cura de Tutotepec...”: f. 40v.

incluso de poblados enteros; información que fue confirmada por el cura de Tutotepec, el alcalde mayor y el cura de Huehuetla.

De la doctrina de Tutotepec se sabe que estaban implicados algunos indios de la propia cabecera de Tuto, los de Santiago, San Pedrito y San Bartolo, además del principal pueblo, San Mateo, donde se hallaba el Cerro Azul; de la doctrina de Tenango, los pueblos de San Clemente y Santa María; de la doctrina de Huehuetla los pueblos de San Antonio, Santa Úrsula, San Jerónimo, Tliltepec y Acalmán o Acalmaní; de la de San Lorenzo, San Andrés y San Gregorio; se menciona también el pueblo de Santa Ana Hueytlalpan, ubicado en los límites del valle y sujeto a la cabecera de Tulancingo. Todos estos poblados pertenecían, en lo civil, a la alcaldía mayor de Tulancingo. Participaron además los pueblos de Cuaxtla y Tlaxco, pertenecientes también a la doctrina de Huehuetla, pero en lo tocante a justicia civil correspondían al gobierno de Pahuatlán, jurisdicción de Huachinango; así como el pueblo de El Pozo, sujeto a Pantepec, de la misma alcaldía [ver mapa 5].

He dicho ya que los seguidores de Diego Agustín se negaban a pagar el tributo al rey y las obvenciones a la Iglesia. Ante este desafío “a ambas majestades”, pero sobre todo debido a la alarmante posibilidad de que el rey, según cálculos de Leoz “perdiera más de tres mil tributarios”, las autoridades coloniales apresuraron la represión de los indios con el fin de lograr la captura de los principales dirigentes.

Es importante hacer notar que, desde el inicio, Leoz mantuvo una actitud sumamente cautelosa frente a la rebelión, motivada quizá por las difíciles condiciones de tránsito en la sierra, pero principalmente por lo que calificaba como una “experimentada inclinación a tumultos” por parte de sus habitantes, y temía que si no se obraba con cautela, ello daría pie a una “sublevación general en toda esta sierra”.¹⁸ Así, inicialmente Leoz ordenó a sus tenientes buscar y capturar a Diego Agustín; sin embargo, luego de reunirse con el cura de Tutotepec, Manuel García de la Vera, ambos consideraron conveniente idear una estrategia que les permitiera lograr la captura de los principales rebeldes sin causar un “alboroto general” en la zona. Para ello, decidieron buscar algunos “pretextos especiosos” para que Leoz pudiera pasar a San Mateo sin que los indios sospecharan el objeto de su visita;

¹⁸ Recordemos que en 1766, el propio Leoz había reprimido un tumulto en la cabecera de Tutotepec.

asimismo, el cura de Tutotepec se trasladó a Tenango, llevando órdenes de Leoz a sus tenientes para que suspendieran la captura de Diego, y estuvieran prontos a auxiliar al cura cuando así lo solicitara. Finalmente, el cura y el alcalde mayor acordaron reunirse en Tenango para, desde allí, llevar a cabo la incursión al cerro de San Mateo.

Sin embargo, por motivos que no quedan claros, una vez que llegó a Tenango García de la Vera decidió emprender la represión de los rebeldes sin esperar el arribo del alcalde mayor. Esta decisión motivaría posteriormente una agria disputa entre ambos personajes, pues Leoz se quejaría de que el cura se había excedido, tomando para sí atribuciones que sólo correspondían al alcalde.

Según la versión de García de la Vera —que expuso por extenso en una misiva al obispo— al llegar a Tenango recibió una serie de informaciones que dibujaban un panorama que el cura consideró de suma gravedad, y le orillaron a apresurar las acciones tendientes a lograr la captura de los rebeldes. José Álvarez Montero, cura de Tenango, informó a García de la Vera que numerosos pueblos se habían sumado a la rebelión de Diego Agustín, algunos movidos por las amenazas que profería, pues enviaba diversos mensajeros “a decirles a los individuos que les habían de venir mil males, y se había de acabar el mundo si no le seguían”; otros pueblos en cambio, se habían sumado voluntariamente, llevados por los “favores que les prometía, de que no habían de pagar tributos, obvenciones, ni tener otra pensión alguna”. En estas condiciones, el cura de Tenango advirtió que, si los indios eran avisados de las intenciones de capturar a su principal líder, se corría el peligro de que se congregaran para defenderlo, sin temor alguno a los justicias, pues Diego Agustín les había asegurado “que bajarían rayos del cielo a destruir a los españoles, y justicias que los quisieran perjudicar, o coger”.¹⁹

Con estas afirmaciones, el cura de Tenango instó a García de la Vera a no demorar más “la extinción de la mezquita” del cerro de San Mateo. A él se sumaron las peticiones de los misioneros del Colegio Apostólico de Pachuca, que entonces se encontraban en el pueblo de Cuaxtla adoctrinando a los indios. En una carta que fue entregada a García de la Vera en Tenango, fray Antonio Ramírez le solicitaba “que por la sangre de Cristo acelerara el

¹⁹ *Ibíd.*: f. 36v.

negocio”, pues gran parte de los indios de Cuaxtla habían abandonado el poblado para irse al cerro de San Mateo. Por otra parte, los frailes temían alguna acción en su contra, debido a que se negaron a acudir al cerro Azul. Al parecer, Diego Agustín los había mandado llamar para que oficiaran misa pero los franciscanos se rehusaron, por lo que “el indio viejo estaba ya enojado con ellos, porque no habían ocurrido a su llamado, y decía a sus congregados que le andaban espantando la gente, y que dichos reverendos padres eran los demonios”.²⁰

Finalmente, el cura de Huehuetla también solicitaba auxilio pues, al igual que en Cuaxtla, buena parte de sus feligreses ya se había retirado al cerro, entre éstos “todos los más de San Clemente excepto uno u otro, en la misma conformidad los de Santa Úrsula, y aprestados los que faltaban de San Andrés para seguir a lo más de su pueblo que ya se había ido, [y] no tenía confianza de los que le habían quedado”.²¹

Por último, García de la Vera adujo su preocupación porque los indios de la cabecera de Tutotepec se aliaran para defender a Diego Agustín, pues había tenido noticia de que numerosos vecinos de esta cabecera se hallaban ya entre sus seguidores. El cura advertía que, si los indios de la cabecera “siendo como se sabe, gente tan atrevida” se enteraban de las intenciones de prender a Diego y a su maestro, seguramente se levantarían, arrastrando con ellos a todos los indios del partido.

Así las cosas, y convencido de la necesidad de atajar cuanto antes la rebelión, a fines del mes de agosto el cura de Tutotepec tomó en sus manos la preparación del asalto al cerro Azul de San Mateo. Conocedor de la fuerza que había cobrado el movimiento, García de la Vera utilizó distintos recursos para evitar que los seguidores de Diego Agustín se reunieran en el cerro. Así, en la carta que dirigió al obispo de Puebla, explicó la “estrategia” que urdió para tomar por sorpresa a los indios:

[...] el lunes 21 del mismo escogí dos personas de razón de la mayor confianza, con el alcalde de primer voto y el de segundo, con cerrada orden bajo gravísimas penas a que guardaran fidelidad en lo mandado, para que éstos salieran al amanecer a ponerse en el paraje llamado La Laja, garganta

²⁰ *Ibíd.* f. 37.

²¹ *Ibíd.*

de todos los caminos, y que en él atajaran a los que fueran y vinieran, como así se logró sin que pudieran ellos tener noticia [...]²²

Con el mismo fin, envió al fiscal de Tutotepec al pueblo de San Mateo, acompañado por dos hombres

[...] para que este fiscal mayor, como acostumbrado a ir a dicho pueblo a otros negocios, no maliciando ellos el fin, los divirtiese con varias industrias que se le dieron para que se mantuviesen en dicho pueblo juntos: no advirtieran nuestra ida, nos dieran menos que hacer por la natural defensa y tuviéramos persona que nos diera aviso a dónde se hallaba el viejo [Diego Agustín]: si en el cerro o en el pueblo, y noticia de otras cosas que nos pudieran aprovechar.²³

Todas estas precauciones al parecer resultaron exitosas, pues los habitantes de San Mateo en su mayoría se mantuvieron en su pueblo, sin tener sospecha del asalto que se preparaba. Luego de esto el propio cura, acompañado por el teniente de Tenango y una comitiva de cerca de cien hombres, españoles, mestizos e indios de dicho pueblo, se dirigieron hacia el cerro de San Mateo. Al llegar de madrugada, se encontraron con que el cerro estaba estrechamente vigilado por treinta indios centinelas, y que en la cima “dormían algo más de doscientos que hacían corte al falso salvador”.

El enfrentamiento fue narrado con sumo detalle por García de la Vera, en un relato de tono casi épico, en el que sobresale la fiereza con la que los indios resistieron el ataque:

[...] no bien se dio el asalto, cuando los indios que estaban de guardia dieron tan soberbiamente sobre la gente, que a todos dieron que hacer sobremanera, y se estuvo bregando con ellos como dos horas. [...] Cuando vieron que ya uno era muerto y el capitán de ellos, y que se hallaban otros heridos, echaron a huir algunos, dejándose ir por aquellos precipicios sin temor alguno. Huidos que fueron muchos, se amarraron a los que se hallaron o pudieron coger, que serían como unos catorce, y aún amarrados y heridos estaban tan rebeldes y esforzados, que admiró este vigor a los que conocen la pusilanimidad de sus ánimos. [...] Y últimamente se echó la puerta abajo y se dio sobre los del adoratorio, que de todos sólo dos cedieron sin hacer resistencia, pero los demás luego que se vieron sin la puerta, se dejaban salir con el machete en la

²² *Ibíd.*: f. 37v.

²³ *Ibíd.*: f. 38.

mano, arrojándose sobre la gente sin temor de la muerte. Mas al fin, uno a uno fueron cayendo todos [...]”²⁴

Finalizado el enfrentamiento fueron capturados veinticinco hombres, entre ellos un hijo de Diego Agustín y dos de sus ministros: San Pedro y San Miguel. También fueron capturadas once mujeres, entre ellas, María Isabel, la “virgen de Guadalupe”. Diego logró escapar gracias a un presentimiento, pues a decir de los indios “como a media noche les dijo que le daba no se qué en su corazón, y que se salió del adoratorio al baptisterio, donde hablaba con el diablo”. Diego Agustín permaneció en el baptisterio el resto de la noche, lo que le permitió escabullirse con mayor facilidad.

El cerro y sus contornos fueron registrados por el cura y sus hombres. Se rompieron las armas de madera, se derribaron la horca y los jacaes y se les prendió fuego. Para poner fin al acto, el cura “bendijo una imagen de la santa cruz, se adoró por todos y colocó en el mismo sitio: se bajaron las imágenes de la iglesia del pueblo que todas las tenían arriba con la campana, y se mandaron quitar todas aquellas cruces que habían puesto”.²⁵

García de la Vera se dirigió al pueblo de San Mateo y posteriormente al de San Bartolo, donde entregó los reos al justicia de Tenango, pues temía que si los llevaba a Tutotepec, los dejarían en libertad. Luego de esto se restituyó a su cabecera, desde donde se dedicó a hacer las averiguaciones correspondientes, y a interrogar a los reos.

Al enterarse de la represión, y ante el temor de ser aprehendidos y castigados, los indios de la comarca huyeron a los montes y barrancas, dejando sus pueblos abandonados. Las autoridades usaron de diversos medios para lograr que los indios regresaran. En el pueblo de San Clemente, que había quedado desierto luego del asalto al cerro Azul, el gobernador envió a un indio de Tenango con la comisión de persuadir a los fugitivos de que abandonaran los cerros “y se redujeran a sus pueblos a cuidar de sus familias, casillas, y milpas, ofreciéndoles sería su protector para que no se les siguiese daño”;²⁶ la respuesta que dieron los indios fue la de degollar y “hacer cuartos” al infortunado mensajero.

²⁴ *Ibíd.*: f. 40.

²⁵ *Ibíd.* f. 41.

²⁶ “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 31 de agosto de 1769, *Ibíd.*: f. 14v.

En otros sitios, por el contrario, en lugar de huir los indios protagonizaron diversos episodios de violencia; así, pocos días después de la captura de María Isabel, el cura de Huehuetla informó a las autoridades de Huachinango el estado en que se hallaba su doctrina, y afirmaba que

[...] por motivo de que la aparición de la fingida virgen de Guadalupe fue en el barrio de Atlalpan en términos del dicho Cuaxtla, y la dicha fingida virgen originaria del pueblo de Tlaxco, se hallan hoy los indios levantados por la prisión de ésta, y otros de dicho su pueblo porque estaban profesando ya su nueva ley y religión con gran devoción, sin contribuir a lo necesario de sus obvenciones, por contribuir a las funciones de su cerro y grandes embriagueces y otras cosas que ignoramos [...] ²⁷

El alcalde mayor de Tulancingo, que había sido privado de participar en el asalto al cerro Azul, se dio entonces a la tarea de recorrer la sierra para llevar a cabo la “pacificación” de los pueblos, lograr el retorno de los indios a sus casas y persuadirlos de entregar a los líderes, pues se desconocía el paradero de Diego y su maestro Nicolás. Sin embargo, el 10 de septiembre, en las inmediaciones de San Andrés Godoó, Diego Agustín fue capturado por el gobernador de aquel pueblo, y remitido al cura de Tutotepec en calidad de “reo de fe”. No sin asombro, Leoz comunicó al virrey sus impresiones sobre Diego, de quien señaló:

[...] aseguro a vuestra excelencia que es despreciabilísimo en su persona y traje; y me sorprende cómo pudo un hombre abominable por su presencia y andrajos, engañar y concitar tan crecido número de indios, y atraerse a su pública adoración pueblos ente[ros]; le hice varias preguntas, a fin de investigar el origen de sus engaños, y con frescura y desembarazo me respondió que porque dios se lo había mandado; pero no supo responderme quién era dios, más de que está en los cielos y que le habló, viéndolo crucificado. ²⁸

Pocos días después Nicolás, el curandero “maestro” de Diego, también fue apresado. ²⁹ Con ello cesaron los desórdenes. Los indios abandonaron progresivamente los cerros, y hacia fines del mes de septiembre, Leoz comunicó al virrey que la sierra se encontraba

²⁷ “Carta del cura de Huehuetla José Álvarez Montero, al alcalde mayor de Huachinango, Antonio de Lerma y Riobó”, 31 de agosto de 1769, *Ibíd.*: f. 62v.

²⁸ “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 20 de septiembre de 1769, *Ibíd.*: f. 22v.

²⁹ “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 25 de septiembre de 1769, *Ibíd.*: f. 25.

“sometida y pacificada”, los indios reducidos a sus cabeceras y bajo vigilancia de sus curas.³⁰

El propio conde de Regla, Pedro Romero de Terreros, quiso contribuir al sosiego de la sierra, quizás por su relativa cercanía con las haciendas de beneficio de Santa María y San Miguel Regla. Romero de Terreros ofreció costear los gastos relativos a la compostura de los caminos de la sierra, y donó para ello mil pesos. Se pensaba que, mejorando las vías de tránsito en la sierra se podría evitar un alzamiento de los indios en lo futuro o en todo caso, atajarlo con prontitud y eficacia. Las reparaciones se llevaron a cabo, en efecto, haciendo uso de los recursos ofrecidos por el conde de Regla, y con la mano de obra de los indios de los pueblos involucrados en la rebelión. Con ello terminó la actuación de la justicia civil, y la información sobre lo que ocurrió después es escasa.

El caso fue remitido a la justicia eclesiástica. Por noticias existentes en el Archivo General de Indias, sabemos que las diligencias posteriores, llevadas a cabo por el Tribunal de la Fe de indios, dieron finalmente como resultado la aprehensión de 46 personas, 13 mujeres y 33 hombres,³¹ pertenecientes a los siguientes poblados:

| Pueblo | Doctrina | Jurisdicción | Número |
|---------------|-----------------|---------------------|---------------|
| San Mateo | Tutotepec | Tulancingo | 4 |
| Santiago | Tutotepec | Tulancingo | 1 |
| San Pedrito | Tutotepec | Tulancingo | 3 |
| Santa Inés | Huehuetla | Tulancingo | 6 |
| San Guillermo | Huehuetla | Tulancingo | 1 |
| Santa María | Tenango | Tulancingo | 3 |
| San Antonio | Tenango | Tulancingo | 1 |
| Tlaxco | Huehuetla | Pahuatlán | 4 |
| Cuaxtla | Huehuetla | Pahuatlán | 20 |
| Atlalpan | Huehuetla | Pahuatlán | 1 |

³⁰ *Ibid.*, f. 25 y ss.

³¹ “Extracto de lo que consta en las diligencias de la justificación del suceso de idolatría y sublevaciones de los pueblos de la sierra de Tuto, sujetos a la jurisdicción de Tulancingo y Tenango”, 26 de octubre de 1769, AGI, *México*, 1269. Agradezco a Felipe Castro, quien me proporcionó la información contenida en dicho documento.

El documento es sumamente breve, y no contamos con noticias sobre lo que ocurrió después con los indios aprehendidos. Es de suponer que les fue seguido un juicio por idolatría; sin embargo, desconocemos el paradero del expediente sobre el proceso.

Lo cierto es que la rebelión daría a Leoz argumentos suficientes para justificar la necesidad de reducir a los indios serranos. Su política de congregación de los indios, sus ideas acerca de la conveniencia de hacerlos cristianos y políticos, su intención de reformar los pueblos sin duda adquirió mayor fuerza a la luz de lo ocurrido en 1769. Igualmente, el obispo poblano exhortó a los párrocos de las doctrinas serranas a mejorar la instrucción religiosa de los indios, señalando que la rebelión de 1769 había sido producto de su ignorancia

y por lo mismo son dignos de toda compasión, y de que en este concepto dedique vuestra merced su mayor atención y cuidado a ilustrarles con las luces del evangelio y doctrina cristiana, no contentándose con hacer esto una y otra vez, sino que es preciso practicar esta obra grande de caridad, que en vuestra merced es de justicia, con un tesón cristiano y constante, y por los términos de mansedumbre y suavidad propios del oficio de vuestra merced, correspondientes a la miseria de esos pobres ignorantes.³²

Asimismo, sabemos que el recuerdo de la rebelión de Diego Agustín permaneció en la memoria de los indios. En el tumulto de 1771, algunas indias aprovecharon la coyuntura para intentar asesinar a Josefa Corvera, señalando que su padre había auxiliado al párroco de Tutotepec “cuando fue al Cerro Azul a coger a los pobres que estaban en él”. En esa misma ocasión, los indios expulsaron al cura del pueblo, y al ser interrogado sobre los motivos de estos actos, un gobernador pasado arguyó “que la causa de que no quieran al padre Manuel García es porque les cogió a su dios en el cerro azul”.³³

Con esto concluye la reconstrucción de la rebelión indígena de 1769. A continuación, volveré sobre algunos puntos que vale la pena resaltar. He dividido el análisis del movimiento en dos apartados. En el primero de ellos abordaré lo tocante a las aspiraciones de los rebeldes, la organización del movimiento y el liderazgo. En una segunda parte,

³² “Carta de Fuero a Manuel Ignacio García de la Vera”, septiembre 23 de 1769, AGN, *Criminal*, vol. 308, exp. 1, f. 54v.

³³ “Causa mandada instruir con motivos de los escándalos cometidos por los indios de Tutotepeque”, 1771, AGN, *Infidencias*, vol. 1, exp. 1: f. 24.

analizaré aquellos elementos que nos dan luz sobre un proceso de mayor duración temporal: la apropiación del cristianismo por parte de los indígenas de la Sierra de Tutotepec.

5.2 El espacio y su uso

A partir de 1765, el nuevo intento de las autoridades civiles y eclesiásticas de someter a los indios serranos a un mayor control requirió la participación de numerosos personajes: los misioneros franciscanos, los curas párrocos, incluso el obispo mismo; el alcalde mayor, sus tenientes, los recién nombrados maestros de escuela, e incluso, se buscó involucrar también a algunas autoridades indígenas. Sin embargo, y a pesar de todos estos esfuerzos conjuntos, hubo ámbitos a los cuales las autoridades no lograron acceder. Espacios que fueron aprovechados por los rebeldes para articular la resistencia. Es en este sentido que la Sierra de Tutotepec, como espacio geográfico, jugó un importante papel en la rebelión de 1769.

Cuando las autoridades tuvieron noticia del asunto, el movimiento llevaba por lo menos varios meses de desarrollo, y si atendemos a las declaraciones del fiscal de San Mateo, podemos incluso hablar de un par de años, desde que Diego Agustín comenzó a ejercer como curandero y a predicar entre los indios. ¿Cómo explicar que, justo en el periodo que las autoridades civiles y eclesiásticas habían puesto sus ojos en la Sierra, se haya desarrollado durante dos años un movimiento de esta naturaleza? Esto sólo es posible si pensamos la sierra de Tutotepec como un espacio que permitió a los indios preservar un amplio margen de autonomía.

Las quejas de las diversas autoridades, civiles y eclesiásticas, fueron frecuentes en relación a las enormes dificultades que debían enfrentar para transitar en la sierra. Ya Leoz había hecho notar que los malos caminos, el clima y los escarpados montes jugaban a favor de los indios, en detrimento de una aplicación de la justicia pronta y eficiente. Así, hablando del camino que conducía de la cabecera de Tutotepec a San Jerónimo y San Mateo, señaló que, aunque la distancia era de sólo ocho leguas, la travesía era difícil y arriesgada, con “veredas sólo transitables por los indios de a pie”. Leoz agregaba otro factor: para llegar a

ambos pueblos era necesario atravesar “un caudaloso río, que llegado el tiempo de las aguas echa la llave al tránsito”.³⁴

Más no sólo las autoridades estaban conscientes de las ventajas que el terreno ofrecía a los indios, que se hallaban “apoderados de los cerros”. Los rebeldes también lo sabían, y aprovecharon este medio en su favor. Así, es posible constatar que la mayor parte de los pueblos implicados se ubican a las orillas de lo que actualmente son caminos de terracería, y que en aquel tiempo seguramente no eran más que simples veredas. Los indios sabían moverse en ellos con facilidad, y sabemos que Diego Agustín contaba con mensajeros o “embajadores” que llevaban a los pueblos adheridos sus órdenes y mandatos, y amenazas de castigo y destrucción para quienes aún no se sumaban. Los misioneros franciscanos que se hallaban en Cuaxtla también recibieron la visita de un embajador, que les solicitaba, por orden de Diego, que acudieran al cerro Azul a decirles misa.

La importancia de los caminos para mantener comunicados a los diferentes pueblos rebeldes se refleja en el hecho de que entre los seguidores de Diego Agustín había un grupo de hombres cuya labor específica era componer los caminos que llevaban al adoratorio. Su habilidad no debió ser despreciable, pues al mismo Leoz le sorprendió encontrar que el camino que llevaba a la cima del cerro era “ancho y limpio”, y que los indios habían abierto diversas veredas que comunicaban con otro cerro vecino.³⁵

Los indios sabían abrir caminos en la sierra; asimismo, sabían cómo cerrarlos: levantaban empalizadas que impedían el paso a los caballos y a quienes eran incapaces de trepar por los riscos. Tal estrategia la utilizaron la noche del asalto para impedir el paso del cura de Huehuetla por el camino que llevaba al cerro Azul. Este ardid en efecto impidió que el mencionado cura y los hombres que le acompañaban se unieran a la comitiva que llevó a cabo el asalto.³⁶

³⁴El virrey: para que el justicia mayor de Tulancingo y el teniente de aquél partido informen con separación y juramento sobre las conmociones tumultuarias de la Sierra de Tutotepec y los detenidos” 1774, AGN, *Indios*, vol. 64, exp. 178: f. 289v.

³⁵“Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 12 de septiembre de 1769, AGN, *Criminal*, vol. 308, exp. 1: f. 23.

³⁶“Carta de Manuel Ignacio García de la Vera, cura de Tutotepec, al obispo de Puebla”, 31 de agosto de 1769, *Ibid.*: f. 39.

El sitio en que se levantaba el templo ofrecía ventajas defensivas a los indios, pues de acuerdo con el cura, el cerro Azul era tan alto “que desde él se daba vista a toda la sierra, y se dejaban ver todos los caminos por donde pudiera dárseles el asalto”.³⁷ Y según se supo luego, los rebeldes ya esperaban la incursión de las autoridades; pero juzgaban que ésta se llevaría a cabo de día. En este caso, la oscuridad y la lluvia obraron en provecho del cura y su comitiva, que lograron tomar a los indios por sorpresa.

Existe otro factor que señala que los indios aprovecharon al máximo la movilidad que les permitía el conocimiento del terreno, y nuevamente ha llegado hasta nosotros por boca del cura de Tutotepec. El cura señaló que los jacales que servían de habitación a los indios formaban una especie de cerco alrededor de la cima, con la peculiaridad de que estas casillas tenían “las paredes hacia el centro del cerro, las entradas o descubiertas hacia la parte de afuera, todas colgadas o descendiendo a los precipicios, y cubiertas a lo que miraba el centro de la cima del cerro”³⁸. Esta inusual orientación impedía que cualquier persona poco hábil para desplazarse en el terreno accediera a la habitación, pues se corría el riesgo de caer en los despeñaderos. Para los indios, por supuesto, resultó muy conveniente: así, mientras los hombres del cura trataban de entrar a los jacales rompiendo sus “paredes”, muchos rebeldes huyeron bajando por las faldas del cerro. Al ver a los indios “dejándose ir por aquellos precipicios sin temor alguno”, el cura supuso que se arrojaban a una muerte casi segura. Pero al día siguiente, al registrar las faldas del cerro, no halló siquiera un hombre herido; esto lo llevó a afirmar que los indios eran como “pájaros en la tierra”.

El escaso control de las autoridades coloniales sobre el espacio serrano, permitió a los indios conservar un amplio margen de autonomía, así como la “movilidad táctica” necesaria para establecer vínculos entre las distintas comunidades. Ello les permitió conformar una organización que rebasaba el ámbito local, e incluía a cerca de veinte pueblos serranos. Divididos en cuatro curatos, los pueblos que se sumaron al movimiento se enfrentaban a condiciones similares de dominación, y compartían también la aspiración de formar parte de un mundo distinto.

³⁷ *Ibíd.*: f. 34v.

³⁸ *Ibíd.*: f. 39.

5.3 Los objetivos y las ideas de la rebelión

El movimiento religioso encabezado por Diego Agustín en la sierra de Tutotepec constituyó una reacción de los indios serranos ante el embate de las autoridades que buscaban hacer más efectiva su sujeción. Los indios serranos expresaron un claro rechazo a esta situación de opresión en los términos de un movimiento milenarista.

Si bien el término *milenarismo* se encuentra estrechamente asociado con la idea cristiana del Milenio, esto es, la reaparición de Cristo sobre la tierra y la instauración de un reinado de mil años, ya Norman Cohn ha señalado que el término *milenarismo* se ha convertido en “una etiqueta convencional para un tipo particular de salvacionismo”, que se define por su carácter colectivo, en el sentido de que debe ser disfrutado por los fieles como colectividad, a más de que prometen la salvación de los adherentes y la exclusión de los no creyentes. La salvación concebida por los movimientos milenaristas es también terrenal, pues se espera que se realice en la tierra y no en un cielo fuera de este mundo; inminente, en el sentido de que llegará pronto y por ello se vive en una tensa espera; total, pues se aspira a una transformación completa de las condiciones existenciales; y milagrosa, en la medida que el milenio será instaurado con la ayuda de intervenciones sobrenaturales.³⁹ Por su parte, Barabas propone que, más que milagrosa, la instauración del milenio se imagina como catastrófica, en tanto éste sobrevendrá luego de una serie de eventos apocalípticos.⁴⁰

María Isaura Pereyra de Queiroz, define el milenarismo como “la creencia en una edad futura, profana y sin embargo sagrada, terrestre y sin embargo celeste; todos los entuertos serán entonces corregidos, todas las injusticias reparadas, y abolidas la enfermedad y la muerte”. Esta idea de un advenimiento de una nueva era de justicia y “perfección social”, ha constituido el fundamento ideológico de numerosos movimientos protagonizados por “colectividades descontentas y oprimidas” que aspiran a transformar la sociedad existente.⁴¹

³⁹ Norman Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, trad. de Ramón Alaix Busquets, Madrid, Alianza Editorial, 1981: p. 15.

⁴⁰ Alicia Barabas, *op. cit.*: p. 43.

⁴¹ María Isaura Pereyra de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. de Florentino M. Torner, México, Siglo XXI editores, 1969: p. 20.

Siguiendo a Queiroz, una característica importante de los movimientos milenaristas es que enlazan estrechamente lo sagrado y lo profano. Así, la edad futura, el estado de “perfección social” al que se aspira, será instaurado como consecuencia de un hecho de carácter sagrado. No obstante, el carácter profano radica en que esa nueva sociedad deberá de ser gozada en la tierra. Expresado en términos religiosos, el movimiento milenarista persigue sin embargo un fin terreno: transformar las condiciones de la vida profana, y en particular las condiciones de opresión del grupo. En este sentido, no se trata de movimientos religiosos “puros”, sino “movimientos de rebelión, que utilizan la religión para llegar a la solución de un problema sociopolítico o socioeconómico”.⁴²

En este sentido el movimiento religioso de Diego Agustín constituye un claro ejemplo de movimiento milenarista. En efecto, vemos que los indios creían en una próxima destrucción del mundo que tendría lugar cuando Dios “cayera” a la tierra. Dios mismo había enviado a Diego una parte de su cuerpo —su dedo, la piedra que lo representaba— en señal de que ese momento se hallaba cercano. Este “hecho sagrado” desencadenaría una serie de catástrofes que destruirían el mundo conocido: a la caída de Dios seguirían grandes inundaciones, provocadas por el desbordamiento de dos lagunas, la de México y la de San Pablo, que provocarían la muerte de todos los hombres. Pero tras la destrucción surgiría un mundo distinto, reservado a los adherentes de Diego, que habrían de resucitar al cuarto día.

Sobresale aquí un elemento importante, y es que el nuevo mundo que Diego Agustín profetizaba no estaba reservado únicamente para los indígenas. Los españoles también tendrían acceso a él, si aceptaban la doctrina de Diego, la “verdad” que éste les revelaba. Lo mismo ocurre con los indios: resucitarían sólo aquellos que reconocieran en Diego al nuevo Dios “porque [sólo] habían de quedar vivos todos los que le acompañaban o acompañaran”.

La salvación se prometía a los *adherentes* de Diego Agustín, sin importar su filiación étnica. Pero, si bien los españoles podrían acceder al nuevo mundo, no lo harían en condiciones de igualdad con los indios. En el mundo que los rebeldes aspiraban a instaurar no estarían abolidas las capas sociales; en cambio, el discurso indígena perseguía nada menos que la inversión del orden social. Los indios habrían de ocupar el lugar de los

⁴² *Id.*

españoles, mientras que los españoles serían ahora sus “sirvientes”. Hacia el final del movimiento, Diego Agustín incluso aseguraba que ya el rey, el virrey y el obispo de Puebla

[...] con los demás obispos y eclesiásticos, se habían puesto en camino para besarle la mano, y que si le seguían les concedería la vida con calidad de que habían de servir a los indios, a quienes deberían pagar tributo como ellos lo habían ejecutado hasta aquí [...]⁴³

Encontramos aquí una diferencia notable con las rebeliones que se presentaron en la Nueva España a lo largo de los siglos XVI y XVII. Como ha señalado Castro, en un primer momento el objetivo que perseguían las rebeliones indígenas era separarse de la sociedad colonial, “conquistar un retorno al pasado”, que se expresó en la destrucción de las iglesias, el asesinato de los colonos, religiosos, y de los aliados indígenas de los españoles, así como de los negros e indios esclavos, e incluso de los animales traídos de España “en un esfuerzo total por eliminar todo vestigio de la presencia extranjera”.⁴⁴ Sin embargo, la rebelión de los indios de Tutotepec muestra que, luego de más de dos siglos de dominio colonial, los indios no sólo habían aceptado como “normal” la presencia de los españoles, sino que, incluso, eran ya incapaces de imaginar un mundo en el que no estuvieran presentes.

Alicia Barabas ha calificado las rebeliones indígenas como “retrospectivas”, en la medida que persiguen la recuperación de un “paraíso perdido” que se ubica “en un tiempo y una realidad anteriores a la conquista”. Para la autora, es “el recuerdo de un pasado diferente atesorado en la memoria colectiva de los pueblos colonizados”; es decir “el pasado anterior a la llegada de los blancos”, que “deviene la referencia necesaria para construir un futuro posible”.⁴⁵ Tal idea es apoyada por Enrique Florescano, quien señala que, durante el siglo XVIII

[...] el reino que los movimientos religiosos proponen instaurar en el presente o en el futuro es un reino que existió antes también en un pasado idealizado, en una edad dorada cuya recuperación se convierte en la máxima aspiración de esos movimientos. [...] El ideal supremo de los movimientos más radicales es

⁴³ “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 31 de agosto de 1769, *Ibíd.*: fs. 13-13v.

⁴⁴ Castro, *La rebelión de los indios...*, p. 90.

⁴⁵ Barabas, *op. cit.*: p. 96.

retornar al tiempo en que los indígenas se gobernaban a sí mismos, sin la presencia de los españoles.⁴⁶

Según Florescano, los movimientos religiosos tienen su punto de partida en el rechazo del presente, que es considerado un “tiempo ominoso”, mientras que el futuro al que se aspira es “una repetición del pasado ideal”. Sin embargo, un hecho revelador en la rebelión de 1769 es que si bien es evidente el rechazo de los indios a su situación presente, jamás se alude a los antiguos señoríos indígenas, ni a los tiempos anteriores a la conquista, lo que pone en entredicho las afirmaciones de Barabas y Florescano al respecto. Cabe preguntarse aquí, si en la memoria colectiva de los pueblos se conservaba en efecto el recuerdo de un pasado prehispánico al que los indios buscaran retornar. Pareciera más bien que en la segunda mitad del siglo XVIII, tal recuerdo se hubiese ya desvanecido, en la medida en que los rebeldes no cuestionaban la presencia de los españoles en el territorio. No buscaban pues, “retornar” al estado de cosas anterior a la conquista. Encontramos sí, un rechazo a la posición social que el sistema colonial les imponía, manifiesto en el deseo de hacerse del poder, de abandonar su condición de vasallos para convertirse en dominadores. Tal deseo se expresó en la proyección hacia el futuro de un “mundo invertido” en el que los españoles podrían tener un sitio en la medida que se adhirieran a Diego Agustín; sin embargo, así como los montes se habrían de volver llanos y los llanos montes, los indios se convertirían en señores y los españoles en sus vasallos.

Así, el nuevo mundo que los indios esperaban no era tan nuevo en realidad. Encontramos un claro rechazo no de la sociedad existente, sino del papel que los indios desempeñaban en ella. Los rebeldes no buscaban nivelar las capas sociales, ni eliminar los privilegios, ni los tributos; no actuaron movidos por la intención de aminorar la brecha entre dominados y dominadores. Aspiraban a formar parte de una sociedad, estratificada también, pero en la que los indios ocuparían la posición privilegiada. El objetivo del movimiento no era pues el retorno al pasado prehispánico, que implicaría la separación total, la eliminación de

⁴⁶ Florescano, *Memoria mexicana...*: p. 461. El autor se refiere en específico al movimiento de los Altos de Chiapas, 1708-1712; el de Zinacantán, 1709-1710; el de Chenaló de 1711-1712; el de Cancuc de 1712-1713; la insurrección de Canek de 1769; y el movimiento de Tutotepec de 1769 que denomina “el nuevo Salvador de Tulancingo”.

los españoles, sino la conservación de la estructura social, con una inversión de las posiciones.

El discurso milenarista encerraba también un profundo antagonismo étnico, pues si bien a los españoles no se les negaba la posibilidad de pertenecer al grupo de hombres que se salvarían por la fe en Diego, sí les era vedado el acceso a las posiciones de poder y autoridad. No importaba su posición social, o el cargo que desempeñaran; todos los españoles (incluso el rey y el virrey), por el sólo hecho de ser tales, debían convertirse en sirvientes. Respecto a esta pretensión de convertir a los españoles en sirvientes, en tributarios, de “hacerlos indios”, F. Castro ha señalado que evidencia, en el fondo, los sentimientos de humillación de los rebeldes; así, éstos “no conciben peor castigo para sus enemigos que convertirlos en indios”.⁴⁷

Ahora bien, al mismo tiempo que los rebeldes “degradaban” a los españoles al asignarles el rol de indios, asumían el papel de españoles. Operaba lo que Castro ha denominado una “inversión ideológica”, en la que “la religión, los rituales y las ideas que se utilizan para justificar y reproducir la dominación son retomados, reinterpretados y acaban por ser el fundamento de la protesta y la rebelión”.⁴⁸ De este modo los indios, tachados por las autoridades de ser “idólatras” y “malos cristianos”, se asumen como los poseedores de la verdadera fe; mientras que los sacerdotes católicos se convierten en “los verdaderos diablos” de los que había que huir. Son ahora los indios los que someten a juicio la conducta de los curas, los que se encuentran en condiciones de mostrar el camino a seguir para obtener la salvación: el cura de Tenango, a quien los rebeldes consideraban hombre “de buen corazón”, recibió a un embajador de Diego Agustín, que le instaba a subir al cerro Azul, en donde “le enseñaría la gloria”. Del mismo modo los misioneros franciscanos, juzgados como buenos hombres por su vida austera, fueron llamados inicialmente a acudir con los rebeldes para que les dijeran misa, y no fue sino cuando los franciscanos se negaron a acudir que pasaron a formar parte de los “demonios”.

⁴⁷ Castro, *La rebelión de los indios...*: p. 95.

⁴⁸ *Ibíd.* p. 96.

Asimismo, en su calidad de “verdaderos cristianos”, los indios se atribuyeron el derecho de nombrar los nuevos sitios de culto, pues afirmaban que los templos “que en la actualidad hay en el reino se habían de destruir”, y tras la inundación del mundo sólo quedarían aquellos que por orden de Diego se construyeran en las cimas de los cerros. Se trataba de la creación de espacios sagrados alternos a los designados por la Iglesia Católica.

Al templo del cerro Azul también fueron llevados desde la iglesia de San Mateo, la campana, así como las imágenes de la virgen de Guadalupe y del Santo epónimo, estas últimas colocadas en el altar principal. Podemos pensar que, a ojos de los rebeldes, el robo de estas imágenes reforzaba la condición de “verdadera iglesia”, el carácter sagrado del templo del cerro Azul, al tiempo que desposeía a la iglesia ubicada en el centro del poblado. Así, la apropiación de “lo español” operó no sólo en el sentido de convertir en propios el estatus, la autoridad y las figuras de poder, sino también en hacer suyos aquellos elementos de valor simbólico que, a ojos de los indios, dotaban de poder y de prestigio a los dominadores. Como señala Barabas, “vaciados de ellos mismos los símbolos de los blancos sirven para elevar el poder de los indios”.⁴⁹

Cabe plantear aquí otra cuestión, que tiene que ver con el modo en que los indios conceptuaban a los seres divinos. Este punto será abordado a detalle más adelante. Aquí sólo me interesa llamar la atención sobre el hecho de que, entre los pueblos mesoamericanos, el robo de las imágenes sagradas y de las reliquias era frecuente cuando un pueblo sometía a otro. Las imágenes y reliquias de un dios eran consideradas como una fuente de poder, y el despojar a un pueblo de ellas implicaba, por un lado, privarlo de la protección de sus divinidades. Asimismo, los vencedores buscaban atraer para sí el poder contenido en las imágenes, pues consideraban que éste podía ser utilizado “si se les conservaba en una relación grata al dios, propiciándolo con ofrendas”⁵⁰. De tal modo que, al llevar las imágenes de Guadalupe y San Mateo al cerro Azul, y colocarlas en el altar —en el que también se hallaba la piedra adorada como dios de las cosechas, y las imágenes de dos “demonios”—, los indios quizá buscaban no sólo desposeer a la iglesia del pueblo, sino

⁴⁹ Barabas, *op. cit.*: p. 19.

⁵⁰ Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, UNAM/IIH, 1998: p. 59.

atraer para sí la protección de ambas figuras católicas y en última instancia “hacerse del poder” que tales imágenes contenían. Así, las imágenes de la virgen y San Mateo más que “símbolos del poder de los blancos”, serían fuentes de poder por sí mismas.

Aunque escuetas, las referencias al modo en que habría de estar organizado el nuevo mundo, apuntan hacia el hecho de que los indios aspiraban a instaurar una sociedad teocrática, en la que Diego Agustín concentraría en sus manos tanto el poder político como religioso. En las iglesias, ahora ubicadas en las cimas de los cerros, se adoraría a los “santos” designados por Diego. Al parecer, los indios aspiraban a reproducir en cada uno de los cerros la organización que se hallaba presente en el templo del cerro Azul.

5.4 La organización

Diversos autores han llamado la atención sobre el hecho de que las rebeliones indígenas coloniales no fueron reuniones caóticas o espontáneas; por el contrario, el estudio de casos concretos ha mostrado la capacidad de los rebeldes para conformar estructuras organizativas complejas, que buscaban delimitar el papel y las obligaciones de los participantes. En el caso de las rebeliones de carácter religioso, con frecuencia la dirección y el liderazgo del movimiento es asumido por aquel personaje que se encuentra en mayor contacto con la divinidad; asimismo, el papel que juega el resto de los fieles es determinado por su grado de “santidad”.⁵¹

Es el caso de la rebelión de Cancuc; si bien no se trata de un movimiento milenarista, encontramos que la rebelión se desató por órdenes de la Virgen aparecida a una joven india llamada María de la Candelaria. La Virgen le pidió que se le levantara una iglesia desde donde ordenó posteriormente acabar con los españoles “para que los indios quedasen poseyendo libremente la tierra”.⁵² En Cancuc, en la cima de la organización se encontraba María de la Candelaria, que mantenía comunicación con la Virgen y era reconocida como su “mayordoma mayor”. Siguiendo en importancia se hallaba Sebastián Gómez, cuya autoridad derivaba de que, según afirmaba, había subido al cielo y hablado con la Trinidad, la Virgen

⁵¹ Pereira de Queiroz, *op.cit.*

⁵² Juan Pedro Viqueira, *Indios rebeldes e ídólatras. Dos ensayos históricos sobre la rebelión de Cancuc, Chiapas, acaecida en el año de 1712*, México, CIESAS, 1997: p. 102.

María, Jesucristo y San Pedro. Subordinados a ellos, cerca de cuarenta mayordomos se turnaban para cuidar de la Virgen y su capilla; asimismo un numeroso grupo de fiscales indios enviados por las ciudades participantes en la rebelión fueron ordenados sacerdotes por Sebastián, se ocupaban de administrar los sacramentos a los rebeldes y eran considerados “hijos” del santo patrono de su pueblo. Incluso, los rebeldes de Cancuc formaron un ejército indígena que era conocido como “los soldados de la virgen”.⁵³

Para el caso de Tutotepec encontramos también una organización jerárquica compleja en la que el papel principal era desempeñado por Diego Agustín, en virtud de que a él le había hablado Dios, revelándole la proximidad del fin de los tiempos. Diego ejercía las labores propias de los sacerdotes católicos, pues bautizaba, confesaba, y al parecer también comulgaba a los fieles, aunque sobre este último sacramento las referencias son escasas.⁵⁴ Por otra parte, Diego administraba justicia, imponiendo castigos a quienes no obedecían sus órdenes; así lo señaló un indio llamado Ramón, al que encontró en el camino del cerro Azul el cura de Tutotepec cuando se dirigía a reprimir a los rebeldes. Al ser capturado, este hombre, visiblemente maltrecho, declaró que había sido llevado al cerro por los indios de Acalmán “a que fuera castigado por el nuevo Dios”, y fue azotado por un verdugo.

Siguiendo en importancia encontramos a María Isabel, la virgen de Guadalupe, que junto con Diego encabezaba las procesiones en la cima del cerro. Sobre esta mujer sabemos que era originaria del pueblo de Tlaxco, en la jurisdicción de Pahuatlán. Había estado casada; pero Diego decidió tomarla por su mujer, abandonando a su esposa llamada Lugarda María —a quien Diego le prometió que le regresaría a su primer esposo, ya difunto, una vez instaurado el nuevo mundo. En palabras de los indios, María Isabel recibió tal nombramiento

[...] por motivo de que Nuestra Señora de Guadalupe, la aparecida en México, cayó de su grandeza, entró dicha mujer en su lugar, y les decía

⁵³ Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE, 1989: p. 125 y ss.

⁵⁴ Durante el enfrentamiento en el cerro Azul, el cura de Tutotepec relata que, teniendo a un indio moribundo, fue exhortado para que se confesara, a lo que respondió que él ya se había confesado y comulgado el día anterior con Diego.

[Diego Agustín] que era su mujer y se había de quedar con ella, porque ella había de ser la virgen y él había de ser Dios.⁵⁵

María Isabel aseguraba que Dios se le había aparecido. Así lo deja ver el siguiente pasaje, en el que fray Antonio Ramírez relata al cura de Huehuetla lo que la mujer respondió al ser interrogada:

[...] lo que más veces repitió esa india fue que el señor que cayó se paró en el brazo de una cruz, que fue la que ella envolvió en su paño de rebozo, y sin que la dejase ver a ninguno, los hacía besasen sólo el rebozo puesto sobre el altar, y que también lo vio en los brazos de las otras cruces que están en Atlalpan.⁵⁶

¿Qué otras funciones desempeñaba esta mujer? Al parecer, era ella quien bendecía el agua y asperjaba con ella a los concurrentes; el cura de Tutotepec añade que la Virgen hacía “otras monerías con que los traía bombos, y la sacaban en procesión en andas con el viejo: les daban adoración, hincábanles la rodilla, besábanles las manos y los incensaban”.⁵⁷ María Isabel era además la depositaria y custodia del rebozo o quechquémilt que había sido tocado por Dios, una especie de reliquia en la que en ocasiones Dios mismo se hacía presente, pues según el cura cuando interrogó a la india ésta le dijo “que en su quechquémilt se le aparecía el señor cuando acababa de bailar, y lo guardaba sin enseñarlo en una caja”.

Aunque Diego Agustín y María Isabel, “Cristo” y “la Virgen de Guadalupe”, constituían el centro del culto en el cerro Azul, parecer ser que en términos de organización la joven india tenía poca intervención. Era Diego quien designaba labores, otorgaba cargos, enviaba emisarios y dictaba las normas a seguir.

Acompañando a Diego se hallaba un pequeño grupo de hombres llamados los “santos” o “principales”. Entre los más importantes se encontraban dos indios del pueblo de San Pedrito: Pedro Hernández y Juan Miguel, a quienes Diego nombró San Pedro y San Miguel respectivamente.⁵⁸ A un tercero lo nombró San José, aunque no queda claro si éste

⁵⁵ “Tanto de lo más sustancial...”, doc. cit.: f. 33r.

⁵⁶ “Carta de fray Antonio de Guadalupe Ramírez al cura de Huehuetla”, 30 de agosto de 1769, AGN, *Criminal*, v. 308, exp. 1: f. 43v.

⁵⁷ “Carta del cura de Tutotepec...”, doc. cit.: f. 41.

⁵⁸ AGIS, *doc. cit.*

era también del pueblo de San Pedro, o de San Clemente en la doctrina de Huehuetla. La función que desempeñaban estos personajes no queda clara, pues poco nos dice la documentación acerca de ellos. Sabemos sí, que junto con Diego consumían un té que les producía visiones. Una breve mención del cura de Tutotepec nos dice que estos hombres eran entre los de su pueblo, “los más osados”, expresión que quizás nos indique que se trata de hombres que ya ejercían algún tipo de autoridad en sus pueblos, y por tal motivo fueron distinguidos con el nombramiento de “santos”, lo que garantizaría o facilitaría la adhesión del pueblo entero. Asimismo, al constituir una capa intermedia entre Diego y sus seguidores, estos hombres posiblemente fungían como los difusores de la palabra de Diego en sus respectivas comunidades, al tiempo que recogían el sentir de los indios. Sin duda los santos constituyeron el vínculo necesario entre el líder y los habitantes de los pueblos. La importancia de su labor se reconoce en el hecho de que Diego Agustín les prometió que tendrían su propia “iglesia”, pues además del templo en el cerro Azul “en los demás cerros se irían haciendo más iglesias para los santos que él iría poniendo, de los que habían de caer con Dios”.⁵⁹

Estos cinco personajes —Diego Agustín, María Isabel y los tres Santos— conformaban una especie de “corte celestial”, que encabezaba la organización jerárquica del movimiento, y bajo sus órdenes se encontraba un amplio número de seguidores. Entre éstos podemos distinguir dos grupos: por un lado, se encontraban los fieles que, si bien acudían al cerro periódicamente, continuaban habitando en sus poblados; y por el otro, aquellos que las autoridades hallaron viviendo en el cerro Azul a la espera del fin de los tiempos.

Los documentos nada dicen sobre la fecha en que se comenzó a erigir el templo del cerro Azul. Sabemos sí, que cuando se terminó de construir, Diego alternaba las estancias en su casa con periodos prolongados en los que permanecía en el cerro. Y todo parece indicar que hacia el final del movimiento, cuando los indios recelaban un ataque de las autoridades, Diego abandonó del todo su casa en el pueblo de San Mateo y se mudó al cerro. Con él, se fueron también algunos de sus seguidores. No sabemos a ciencia cierta de cuántos indios se trataba; lo que sí se desprende de la documentación es que su número fue

⁵⁹ “Tanto de lo más sustancial...”, doc. cit.: f. 33.

aumentando en el transcurso del movimiento, pues los misioneros franciscanos y el cura de Huehuetla señalaban, poco antes de la represión, que varias familias e incluso pueblos enteros se habían mudado a vivir con Diego Agustín. Así, cuando el cura de Tutotepec llegó al cerro Azul, pudo constatar que había más de doscientos hombres y mujeres que vivían en el lugar “haciendo corte al falso salvador”.

Encabezados por Diego Agustín, los hombres y mujeres formaron una comunidad sustraída de la vigilancia de las autoridades. A cada uno de los miembros se encargó el cumplimiento de una función específica. Una parte de los fieles estaban encargados de proveer los elementos necesarios para los rituales: llevar flores, levantar arcos, barrer el templo. Había también una molendera y una mujer encargada de barrer el camino para recibir al rey, al virrey y al obispo, cuando éstos llegaran a dar obediencia a Diego Agustín. Otros hombres se ocupaban de componer los caminos que llevaban hacia el cerro.

Encontramos también dos hombres que tenían el título de mayordomos: Juan José, indio de Atlalpa, cuñado de la virgen de Guadalupe, era el mayordomo de las fiestas, y estaba encargado además de la catequesis; otro hombre originario de Santa María, en Tenango, tenía el cargo de mayordomo de la gloria, esto es, el encargado de cuidar la “horca” y esperar allí la llegada de Dios. El fiscal de San Mateo desempeñaba el papel de verdugo, y a su cargo corría azotar a quienes, por algún motivo, debían ser castigados.

Diego Agustín designó a un par de hombres sus “tenientes” o “vicarios” quienes cumplían con una función primordial, pues su obligación consistía en recolectar las cuotas que debía pagar cada familia adherida al movimiento. Según informes de Leoz, estos hombres tenían sus propios adoratorios o “mezquitas en que se presentaban a la pública adoración; la una en un cerro muy alto en el pueblo del Pozo, jurisdicción de Guachinango, y la otra en una ranchería del pueblo de San Andrés Godoo”.⁶⁰

Vale la pena resaltar la existencia de un grupo de indios cuya labor era resguardar la cima y faldas del cerro. El cura de Tutotepec señaló que durante el ascenso al cerro Azul, pudo divisar en lo alto, poco más de treinta indios que hacían las veces de centinelas, “apostados en proporcionadas distancias”. Sin embargo, llama la atención que a diferencia

⁶⁰ “Carta de Pedro José de Leoz al virrey”, 31 de agosto de 1769, doc. cit.: f. 14.

de los ocurrido en la rebelión de Cancuc, los rebeldes no conformaron una milicia, e incluso se encontraban escasamente armados. Algunos machetes, palos y piedras constituían el armamento con el que los indios hicieron frente a la comitiva del cura. Recordemos que Diego había ordenado fabricar escopetas, pistolas y machetes de madera, prometiendo a los indios que estas armas se convertirían en metal cuando resucitaran en el nuevo mundo; quizá esta excesiva confianza en las palabras de su líder, o la dificultad misma de hacerse de armas reales, les impidieron aprovisionarse de armamento más efectivo.

El resto de los seguidores de Diego Agustín, aquellos que continuaban habitando en sus poblados, tenían como obligación asistir al cerro Azul a las celebraciones quincenales, y contribuir con la cuota que Diego les tenía establecida. Ya he mencionado que las autoridades llegaron a calcular que el número de indios que seguían la doctrina de Diego superaba los dos mil. Es posible suponer que entre estos hombres y mujeres obraba una mezcla de fe y temor; algunos indios quizá acudían al cerro porque efectivamente creían que el mundo se acabaría pronto, y se acercaban a Diego buscando la salvación. Seguramente otros más eran llevados por el temor ante los miles de males que les habrían de suceder si no se sumaban; finalmente, estarían también los que actuaban movidos por las promesas de Diego de liberarlos de los tributos y obvenciones.

5.5 El liderazgo

En el movimiento de Tutotepec es notable la escasa presencia de los líderes institucionales de las comunidades, a diferencia de lo ocurrido en otras rebeliones indígenas. Ya he mencionado el caso de Cancuc, en el que los fiscales indios, en virtud de que sabían leer y escribir, fueron nombrados sacerdotes.

Una situación similar encontramos en la rebelión milenarista de Yautepec de 1761, liderada por el indio Antonio Pérez. De modo similar a Diego Agustín, Antonio predicaba que numerosos temblores de tierra y epidemias acabarían con el mundo conocido al cabo de dos años; los españoles perecerían quemados, pero Antonio y sus fieles vivirían para hacer otro mundo. En esta rebelión, que giraba en torno al culto de una Virgen aparecida en una cueva situada en las faldas del Popocatepetl, un grupo de fiscales y escribanos jugaron un papel de

suma importancia. No sólo elaboraron varios textos en los que consignaron la aparición de la Virgen, sino que además se ocuparon de propagar el milagro y agrupar a los pueblos.⁶¹

De igual modo, en los movimientos religiosos de la Sierra Gorda estudiados por Gerardo Lara, existió una clara liga de los dirigentes con las instituciones políticas de sus pueblos: es el caso de Francisco Andrés, el “Cristo Viejo” de Xichú, asociado estrechamente con el cacique indígena Felipe González; y de Andrés Martínez, cuya familia se hallaba desde hacía décadas vinculada con el poder político en San Luis de la Paz.⁶²

Sin embargo, en el caso de Tutotepec parece no estar presente tal asociación entre el liderazgo del movimiento y el poder político de los pueblos. Entre los hombres que recibieron algún nombramiento, sólo el “verdugo” ocupaba un cargo en su comunidad, pues recordemos que era fiscal de San Mateo. Sobre el resto de los miembros del grupo dirigente no existe ninguna referencia que sugiera que desempeñaron algún tipo de cargo de gobierno. Y aunque se sabía que algunos caciques y principales de la cabecera de Tutotepec simpatizaban con el movimiento, mantuvieron siempre una actitud reservada frente a los rebeldes. Los principales de Tenango en cambio, por la rivalidad que sostenían con Tutotepec, aprovecharon la rebelión para demostrar su fidelidad a la Corona y a la Iglesia, y se aprestaron a enviar hombres para auxiliar al cura en el asalto al cerro Azul.

El hecho de que la rebelión de Tutotepec se desarrollara con una escasa participación de las autoridades indígenas “tradicionales”, al margen de las redes institucionales de poder, posiblemente se debió a que la jerarquía establecida por Diego Agustín amenazaba la posición privilegiada de estos hombres. En la organización del cerro Azul, la posición que los adeptos ocupaban estaba determinada por sus cualidades, por el grado de “santidad” que Diego descubría en ellos, pasando por alto elementos como el linaje o la posición que los indios ocupaban anteriormente en sus comunidades, lo que daba a los indios la posibilidad de ascender, de ser reconocidos recibiendo algún nombramiento. Posiblemente los gobernadores indios, los caciques, aquellos que detentaban el poder

⁶¹ Gruzinski, *El poder sin límites...*, p. 187-191.

⁶² Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, AGN-INAH, 2002: p. 131, 160.

político en los pueblos, temieron integrarse a una organización pasaba por alto los valores que legitimaban su posición en las comunidades indígenas.

Lejos de la redes institucionales de poder, el liderazgo de la rebelión se construyó en torno al poder carismático que Diego Agustín ejercía sobre sus fieles. Max Weber ha definido el carisma como

[...] un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto o en la persona mediante cualquier medio extraordinario. El paso de un caso a otro lo facilita el supuesto de que ni en nada ni en nadie pueden desenvolverse las facultades carismáticas si no las posee en germen, pero este germen permanece oculto si no se desarrolla, si no se “despierta” el carisma.⁶³

El carisma, entendido como el dominio de las fuerzas no cotidianas, es inherente a ciertos individuos “especialmente calificados”; es el caso de los magos y chamanes. Estos hombres administran “como objeto de su oficio, ese estado personal que representa o transmite específicamente el carisma: el trance extático”.⁶⁴

Entre los pueblos indígenas coloniales los chamanes adquirieron un lugar preponderante luego que la religión oficial fue proscrita; el sacerdocio indígena fue severamente perseguido y castigado, ante su férrea resistencia y su arraigo social. Su desaparición trajo consigo una mayor actividad de los chamanes, que se convirtieron en los depositarios de ciertas tradiciones ancestrales y herederos de un saber mítico y religioso que se transmitía celosamente de una generación a otra.⁶⁵ Estos hombres aparecían investidos de gran prestigio, e inspiraban temor y respeto entre los indios. La influencia que ejercían en

⁶³ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2ª ed., 7ª reimp., trad. de José Medina Echavarría, *et. al.*, ed. de Johannes Winckelmann, nota preliminar de José Medina Echavarría, índice analítico de Jasmin Reuter, México, FCE, 1984 (Sección de Obras de Sociología): p. 328 y 329.

⁶⁴ *Id.* Mircea Eliade define a los chamanes como “especialistas de lo sagrado”, individuos dotados de prestigio mágico-religioso, que poseen la facultad de curar, y la capacidad de viajar, mediante el trance extático, por los mundos sobrenaturales y “ver” a los seres sobrehumanos, dotados de habilidades visionarias y adivinatorias: Mircea Eliade, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2ª ed., México, FCE, 1976 (Sección de Obras de Antropología): p. 387. Galinier ha señalado que este complejo de creencias se encuentra presente entre los otomíes contemporáneos, y propone que el término chamán es equivalente al otomí “*badi*”, literalmente, “el que sabe”: Jacques Galinier, *Pueblos de la sierra madre...*: p. 434 y ss.

⁶⁵ Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988, 398 p.: p. 146.

sus comunidades en virtud de los poderes sobrenaturales que eran capaces de convocar, hizo que en ciertas ocasiones fueran ellos quienes ejercieron el liderazgo de los movimientos indígenas, dando voz a las inquietudes y aspiraciones de los rebeldes.

Diego Agustín pertenecía a esta clase de hombres. De la documentación se desprende que su iniciación chamánica tuvo lugar cuando Diego cayó enfermo. Fue entonces que acudió a sanarlo un curandero del pueblo de Santiago llamado Nicolás. Luego que sanó, Nicolás tomó a Diego como su aprendiz, y permaneció en su casa cerca de seis meses.⁶⁶

Es interesante notar que la enfermedad de Diego Agustín aparece como el suceso que lo revela un individuo apto para convertirse en chamán. En la tradición mesoamericana, no todas las personas estaban en condiciones de convertirse en mediadores entre la divinidad y los seres humanos. Sólo eran aptos aquellos que tenían en su cuerpo la marca “del amor de los dioses”, esto es, alguna característica física que denotaba que habían sido elegidos por la divinidad: albinos, zurdos, enanos. En otros casos, la fecha de nacimiento servía para reconocer al elegido por los dioses. Finalmente, estaban también aquellos que habían sobrevivido a un contacto estrecho con lo sagrado: una enfermedad particular o, como en el caso de los servidores de Tláloc, la caída de un rayo.⁶⁷ En el caso de Diego Agustín fue quizá la enfermedad lo que reveló sus aptitudes para convertirse en chamán, y por tal motivo fue tomado por Nicolás como aprendiz.

Su periodo de iniciación duró cerca de seis meses; posiblemente fue en este tiempo que Diego aprendió las prácticas adivinatorias de que luego haría uso, la cristalomancia entre ellas, así como los conocimientos terapéuticos que le valieron el reconocimiento de los indios, para quienes Diego aparecía como un poderoso chamán que curaba “con sólo su

⁶⁶ Según la información recabada por Jacques Galinier, entre los otomíes contemporáneos es común que, cuando un joven enfermo es curado por un chamán, éste puede nombrarlo su aprendiz. En un largo proceso de iniciación, el chamán transmite a su discípulo los conocimientos necesarios sobre el desarrollo de las ceremonias curativas, el recorte de divinidades en papel amate y las oraciones invocadas durante los ritos. Finalizado el aprendizaje, el chamán hace entrega del bastón con listones, emblema de los curanderos: Galinier, *Los pueblos de la sierra...*: p. 454.

⁶⁷ López Austin, *Hombre-dios...*: p. 132-133.

palabra”; que hablaba con el sol, la luna y el aire, y era capaz de obrar prodigios tales como mover una choza con la fuerza de su soplo, según las declaraciones de los indios.

Por información del cura de Tutotepec sabemos que tanto Diego Agustín como los “santos y principales” consumían un té que les provocaba visiones. Sobre este asunto, el cura nos dice que

[...] después acá se ha venido a conocer los diabólicos efectos que en ellos causaba la hierba que bebían. Después de embriagados veían muchas visiones; divisaban al viejo desde sus casas en el cerro y veían lo que hacía aún a distancia de catorce leguas; se esforzaban tanto y cobraban tan valeroso ánimo que primero se dejaban poner en manos de la muerte que darse. Y los enyerbados aún ahora después con sólo su aliento atarantaban a uno, y no era posible tomarles seguido ni de cerca sus declaraciones; estos enyerbados eran los principales, o santos, o de otros grandes empleos.⁶⁸

El cura dijo ignorar de qué se hierba se trataba. Por desgracia, los documentos tampoco lo señalan. No obstante, a partir de la información disponible es factible aventurar algunas hipótesis al respecto.

Una primera posibilidad es que se tratara de una infusión de peyote. El peyote (*Lophophora williamsii*) es uno de los alucinógenos más utilizados entre los grupos indígenas del centro y del norte de México. Se trata de una cactácea cuyo principal agente activo, la mezcalina, induce estados alucinatorios y delirantes por lo que es utilizada con frecuencia en ceremonias chamánicas. El peyote se consume masticando directamente los gajos del cactus, aunque también se usa molido, en té o cocido. Empleada desde tiempos prehispánicos, su uso ha continuado hasta nuestros días. Sobre el peyote, Sahagún escribió:

Hay otra hierba como tunas de tierra, que se llama péyotl. Es blanca. Hácese hacia la parte del norte. Los que la comen o beben ven visiones espantosas o de risas. Dura este emborrachamiento dos o tres días, y después se quita. Es común manjar de los chichimecas, que los mantienen y da ánimo para pelear y no tener miedo, ni sed, ni hambre. Y dicen que los guarda de todo peligro.⁶⁹

⁶⁸ “Tanto de lo más sustancial...”, doc. cit.: f. 33v.

⁶⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 t., México, Conaculta, 2000, (Cien de México): t. III, p. 1071.

Para la época colonial, se conocen varios casos que documentan la utilización del peyote entre indígenas otomíes; baste mencionar a los hechiceros que descubrió Jacinto de la Serna en Tenancingo y Teotenango,⁷⁰ o el caso ya citado del indio Francisco Andrés en la Sierra Gorda.⁷¹

Por lo tanto, es posible que el brebaje que los otomíes de Tutotepec consumían fuera un té preparado con peyote. Sin embargo, cabe destacar que entre los otomíes orientales contemporáneos no existen indicios de su utilización. Esta cactácea crece en zonas áridas o semiáridas, y la sierra de Tutotepec no presenta un clima propicio para su reproducción. No obstante, Aguirre Beltrán ha señalado ya que la utilización del peyote entre los indígenas “no se limitó a la zona en que se producía, sino que a través del comercio y de la difusión propiciada por los movimientos demográficos el empleo del peyote fue cotidiano tanto en el norte como en el centro-sur del actual territorio mexicano”.⁷² Así pues, no es lejano pensar que los otomíes de la sierra pudieran conseguir peyote por medio del intercambio o el comercio con otros grupos.

Una segunda posibilidad es que se tratara de un té de marihuana. La marihuana (*Cannabis indica*) provoca efectos diversos, entre ellos el aumento en la agudeza visual, táctil, gustativa y sobre todo auditiva, así como la concepción distorsionada del tiempo e induce un estado anímico de introversión. De acuerdo con J. Galinier, “desde la época colonial, la marihuana se ha convertido en el alucinógeno ritual por excelencia” entre los otomíes orientales. Se consume en forma de tisana o cigarrillos, y en la actualidad su uso se reserva para los rituales de fertilidad. La marihuana “permite inducir el trance del chamán y favorecer una verdadera posesión: el cuerpo del *bãdi* [chamán] se convierte en el receptáculo de las fuerzas sobrenaturales”.⁷³ Por tales motivos se le considera la planta divina por excelencia, y recibe varios nombres: “gracia”, “corazón de dios” o “flor venerada”.⁷⁴

⁷⁰ Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios*, p. 303, *apud*. Pedro Carrasco, *op. cit.*: p. 320.

⁷¹ Lara Cisneros, *op. cit.*: p. 200.

⁷² Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, FCE/Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, 1992 (Sección de Obras de Antropología): p. 135 y ss.

⁷³ Galinier, *Cuerpo y cosmos...*: p. 189.

⁷⁴ Galinier, *Pueblos de la sierra...*: p. 459.

La dificultad, en este caso, estriba en que, aunque su uso está comprobado entre los otomíes contemporáneos, es complicado determinar la época en que la planta fue adoptada por los indios de la sierra, pues aunque Galinier afirma que en Tutotepec la marihuana era utilizada con fines rituales desde la época colonial, no ofrece argumentos que sustenten tal afirmación.

Galinier también ha documentado el uso de toloache (*Datura sp.*) aunque en menor grado. Esta planta crece de forma silvestre a lo largo de toda la sierra. Los chamanes otomíes la consumen sólo en cigarrillos, pues se piensa que la masticación de las hojas conduce a estados de demencia.⁷⁵ En efecto, el toloache es una planta sumamente peligrosa porque contiene diversos alcaloides, entre ellos la escopolamina, una sustancia de alta toxicidad. La escopolamina se halla contenida principalmente en las semillas que en cocción son muy peligrosas, aunque también lo son las flores, los tallos, las hojas y los frutos tiernos debido a sus características narcóticas y sedantes. A diferencia del peyote, que produce alucinaciones primordialmente visuales, el toloache provoca alucinaciones tanto auditivas como visuales, induciendo a estados de euforia, agitación y confusión, además de producir taquicardia y dificultad para respirar.

Ahora bien, atendiendo a los efectos que produce cada una de las plantas mencionadas, me inclino a pensar que se trataba, muy probablemente, de una infusión de peyote o en todo caso, de toloache. Por una lado, las afirmaciones relativas a que los “enyerbados” podían ver a Diego Agustín a distancia, bien pudo obedecer a la agudización de los sentidos provocada por el peyote, aunque las “visiones” son un efecto que comparten el peyote y el toloache. Asimismo, el hecho de que el té volviera a los indios “valerosos y esforzados”, puede deberse al consumo tanto del toloache (que provoca euforia) como de peyote (recordemos las menciones de Sahagún a los “chichimecas” que lo consumían para tener “ánimos para pelear”).

La utilización de psicotrópicos por el grupo de “santos” que acompañaba a Diego Agustín refuerza la idea de que el liderazgo del movimiento estaba fundamentado en elementos de índole religiosa. Como chamán, Diego se hallaba en constante contacto con el

⁷⁵ Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 190.

mundo de lo sagrado; el trance extático inducido por medio de psicotrópicos hacía a este hombre el personaje propicio para que, a través de él, se revelaran los designios divinos. Asimismo, en su calidad de “santos”, el grupo dirigente podía compartir con Diego el consumo ritual del té, que además les permitía mantener contacto o comunicación con él no obstante las distancias.

Gerardo Lara ha llamado la atención sobre el hecho de que los chamanes se hallan dotados de una sensibilidad particular, así como de una especial capacidad para interpretar y expresar las tensiones, angustias y frustraciones de su sociedad.⁷⁶ Es en este sentido que los discursos y mensajes divinos pueden ser vistos no sólo como creaciones particulares del chamán, sino como construcciones colectivas que involucran tanto al líder como a sus seguidores. De tal suerte que los creyentes no sólo se reconocerían en el discurso del chamán, sino que con sus particulares discursos estarían contribuyendo también a crearlo.⁷⁷ Así pues Diego Agustín fue un individuo que, gracias a sus conocimientos procedentes de la tradición chamánica de la que formaba parte, se hallaba en condiciones de actuar como el intérprete, que dio voz y forma a las inquietudes y aspiraciones de los indios.

Diego Agustín aparece entonces como un curandero, un hombre que puede “dar salud”; es también un chamán, que hace uso de técnicas de adivinación y mediante el trance extático puede establecer comunicación con los seres sobrenaturales, extendiendo su fuerza al dominio de ciertos elementos naturales que puede manipular o convocar, es el caso del viento y los rayos. Asimismo, Diego actúa ante sus fieles como sacerdote católico, predicando e impartiendo los sacramentos. Y al recibir la palabra de Dios, que le revela el próximo fin del mundo, Diego actúa también como profeta,⁷⁸ más aún, como mesías, esto es, el emisario divino que debe preparar a la comunidad para la instauración de la nueva era.⁷⁹

A ojos de las autoridades coloniales que se encargaron de reprimir la rebelión, Diego Agustín era, en efecto un mesías o, más concretamente “un falso mesías”, como se le

⁷⁶ Lara Cisneros, *op. cit.*: p. 199.

⁷⁷ Barabas, *op. cit.*: p. 25.

⁷⁸ Weber define al profeta como un hombre “portador personal del carisma, cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino.”

⁷⁹ Pereyra de Queiroz, *op. cit.*: p. 21.

nombra con frecuencia en la documentación. ¿Nos encontramos entonces frente a un caso de movimiento milenarista mesiánico en la Nueva España del siglo XVIII?

No es difícil reconocer una serie de rasgos que comparte el movimiento de Tutotepec con los milenarismos y mesianismos que se sucedieron en diversas regiones de Europa desde fines del siglo XI: el anticlericalismo, la creencia en el aplastamiento apocalíptico de los infieles, la esperanza de salvación de los elegidos, el surgimiento de un universo nuevo purificado de sus elementos malignos, son rasgos que hermanan a los indios rebeldes de la Sierra con los campesinos sin tierra, los jornaleros que habían perdido sus vínculos comunitarios, los grupos de hombres pobres y oprimidos cuyo estilo de vida había sido alterado sustancialmente, inmersos en un rápido proceso de cambio social y económico, que habían perdido la creencia en sus valores tradicionales y se lanzaron a seguir a mesías o santos vivientes conformando lo que Norman Cohn ha llamado “movimientos revolucionarios de los pobres”, inspirados en las profecías sibilinas o juaninas respecto a los últimos días.⁸⁰

Entonces, ¿podemos calificar a Diego Agustín como mesías? De acuerdo con Pereyra de Queiroz, el mesianismo es un caso particular de milenarismo en el que “alguien —un héroe, un mensajero divino— tendrá por función instaurar en el mundo la sociedad perfecta”. La creencia mesiánica se vuelca sobre la figura de un jefe sagrado que tiene el encargo de llegar a instaurar el nuevo mundo. Alicia Barabas por su parte, puntualiza que el mesías puede ser no sólo un héroe cultural o mensajero de la divinidad, sino además un chamán, un líder carismático, una encarnación del dios o de personajes sagrados, cuya función es revelar a los hombres el mensaje de salvación, constituirlos en comunidad de elegidos e instaurar próximamente en la tierra la sociedad perfecta prometida.⁸¹

El mesías aparece como todopoderoso, tanto sobre las actividades de la vida religiosa como profana. Para corroborar que posee facultades mágicas o extáticas, el mesías demuestra su poder con milagros y curaciones, y ejerce la adivinación, la terapéutica mágica y el consejo. Un movimiento mesiánico se definiría así como “la actividad de todo un grupo,

⁸⁰ Cohn, *op. cit.*: p. 52 y ss.

⁸¹ Barabas, *op. cit.*: p. 44.

suscitada por la aparición de un emisario divino, con objeto de cambiar las condiciones sociales existentes”.⁸²

Desde esta perspectiva, bien podríamos definir a Diego Agustín como un mesías indio. Sin embargo, existen ciertos elementos que no encajan en la definición de mesías. Así, por momentos, más que *emisario* de la divinidad Diego Agustín parece *ser* dios: se presentaba crucificado ante los indios, que lo tenían por imagen de Cristo. Sus fieles lo llaman “el nuevo dios” y como tal lo adoran: junto con María Isabel, Diego es llevado en andas, incensado con copal, ofrendado con flores y alimentos y colocado en un altar. Como si se tratase de imágenes divinas, los indios les hincaban la rodilla, besaban sus pies y manos y tocaban su ropas.

Parece ser que, a ojos de los indios, la naturaleza del vínculo entre Diego Agustín y la deidad iba más allá de la establecida entre Dios y su mensajero o portavoz, puesto que Diego era reverenciado como si se tratara de un ser sagrado. Éste y otros elementos permiten equiparar a Diego Agustín con otro tipo de líder carismático cuyo origen se remonta a las creencias religiosas mesoamericanas: el hombre-dios, figura analizada hace algunas décadas por Alfredo López Austin. Sin embargo, antes de pasar al análisis de esta cuestión, me parece apropiado examinar los diferentes elementos del culto que los indios establecieron en el cerro Azul. Ello permitirá entender las características del cristianismo practicado por los indios otomíes de la Sierra, y aportará elementos que ayuden a discernir el papel jugado por Diego Agustín.

⁸² Pereyra de Queiroz, *op. cit.*: p. 33.

CAPÍTULO 6. La apropiación del cristianismo por los otomíes serranos

Uno de los aspectos más interesantes de la rebelión de 1769, es que nos permite conocer el modo en que los indios hicieron suya una religión llegada siglos antes de ultramar. Los otomíes serranos se apropiaron a tal grado del cristianismo, que llegaron a asumirse ellos mismos como “los verdaderos cristianos”, y esgrimieron la religión como arma en contra de sus dominadores.

No obstante, se trató de un cristianismo que distaba mucho de ser “ortodoxo”. En este apartado me propongo analizar los distintos elementos presentes en el culto profesado por los indios, con el objeto de entender el modo en que las concepciones prehispánicas y la religión cristiana se entreveraron para dar origen a un cristianismo indígena.

6.1 Imaginando el fin del mundo

De acuerdo con Pedro Carrasco los otomíes, de igual modo que otros grupos indígenas mesoamericanos, creían en las sucesivas destrucciones del mundo; asimismo, creían también que el mundo actual habría de destruirse.¹ Para ejemplificar ambas afirmaciones, Carrasco transcribe un pasaje de la obra de Mendieta, así como fragmentos del *Diccionario castellano-otomí* que se conserva en la Biblioteca Nacional. Los incluyo aquí porque resultan de sumo interés en la medida que constituyen un ejemplo de la rápida asimilación del discurso cristiano por los indígenas, que trataron de adecuar sus propias historias a la historia cristiana. Así, señala Mendieta que un anciano otomí le relató que los indios

[...] tuvieron noticia de la destrucción por el diluvio y que solas siete personas se salvaron en el arca y todos los demás perecieron con todos los animales y aves excepto los que allí se salvaron.²

El pasaje anterior representa una clara muestra de cómo, hacia finales del siglo XVI, los indios habían reinterpretado el mito de Chicomoztoc —que narra la creación de los hombres por Iztacmixcóatl e Ilancueye, quienes procrearon siete hijos de los que procedieron

¹ Carrasco, *op. cit.*: p. 163.

² Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, 1870: p. 538.

las naciones indígenas— con el relato bíblico del diluvio que destruyó la tierra, y del que sólo sobrevivieron Noé y su familia, así como una pareja de cada especie animal.

Por lo que toca a la creencia en una próxima destrucción del mundo, Carrasco señala que, al finalizar cada ciclo de 52 años, los otomíes realizaban, al igual que los mexicas, la ceremonia del fuego nuevo y “para saber si el mundo había de continuar existiendo, en lugar de observar una estrella, como los mexicanos, los otomíes se fijaban en que el viento había de mover un álamo del patio del templo”,³ según información contenida en el *Diccionario castellano-otomí* de 1640, cuyo autor se desconoce. Ahora bien, la cita completa del diccionario dice lo siguiente:

Álamo de la tierra que tenían en sus templos para señal del viento, *nobuzä axmuzä*.

Cabo o fin de edad que tenían de 52 en 52 años *anuixũĩ*. El escapar de la noche porque tenían que en ella se había de acabar el mundo o en otra semejante si no hacía viento y para ver si lo hacía tenían el álamo arriba dicho.⁴

De la cita se desprende claramente la creencia de los otomíes en la posible destrucción del mundo al final de cada ciclo de 52 años. Sin embargo, la mención a un árbol “para señal del viento” resulta sospechosa si tomamos en cuenta que en el Apocalipsis, San Juan apunta: “tras esto vi cuatro ángeles de pie sobre los cuatro ángulos de la tierra, para que no soplara viento sobre la tierra ni sobre mar ni sobre ningún árbol”.⁵ Así pues, en el Apocalipsis la ausencia de viento está ligada con el inicio de los cataclismos que destruirán la tierra. ¿Nos encontramos con una aparente coincidencia de significados? ¿Fue el autor del *Diccionario otomí* quien atribuyó tal sentido al árbol que los otomíes plantaban frente a sus templos, cuyo verdadero significado se ha perdido? ¿O quizá, como en el caso anterior, se trata de la reelaboración de un mito prehispánico a la luz del discurso cristiano, comunicado por los indios otomíes al autor del *Diccionario*?

La cuestión queda pendiente. Además de la cita reproducida por Carrasco, no he encontrado referencia alguna sobre el asunto del árbol plantado frente al templo. Lo que me

³ Carrasco, *op. cit.*: p. 164.

⁴ *Diccionario castellano-otomí*, 1640, en Biblioteca Nacional de México.

⁵ Apocalipsis 7:2

interesa aquí es resaltar que los dos ejemplos anteriores apuntan el hecho de que, ya desde finales del siglo XVI existió, por lo menos entre ciertos sectores indígenas, una reelaboración de los mitos mesoamericanos acerca del origen y destrucción del mundo, que se fundieron con ciertas figuras o pasajes de la historia bíblica.

La creencia de los indígenas en una próxima destrucción del mundo posiblemente encontró correspondencia con la idea cristiana del fin de los tiempos, narrada por San Juan en el *Apocalipsis*. Si bien se trata de un texto de carácter místico y cuya interpretación resulta difícil, el relato evoca imágenes aterradoras. De acuerdo con este texto, la llegada de Jesús a la tierra sería precedida por una serie de catástrofes que caerían sobre la humanidad. Particularmente, San Juan describe a siete ángeles con trompetas que, al ser tocadas, derramarían plagas y maldiciones: temblaría la tierra y una parte del mar se volvería sangre; el sol se oscurecería mientras que la luna se tornaría del color de la sangre; las estrellas caerían sobre la tierra y las islas y montes serían removidos de su sitio; el agua se volvería amarga; caerían sobre los hombres plagas de langostas, de fuego, humo y azufre. Tales cataclismos destruirían a una parte de la humanidad. Al cabo de todo ello, un ángel ataría a la bestia que reinaba sobre los hombres, dando paso así al reinado de Cristo sobre la tierra durante mil años; junto a él se hallarían “los justos, los que no adoraron a la bestia, las almas de los que murieron por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios”, que serían resucitados para compartir con Cristo el *milenio*. Transcurridos los mil años, ocurriría la batalla final con la bestia, que sería derrotada, para dar paso al juicio a los muertos y a la instauración del reinado del Dios verdadero.

¿Es posible que Diego Agustín tuviera como referencia este relato cuando profetizaba a los indios la próxima destrucción del mundo? Las menciones al modo en que se llevaría a cabo tal suceso son escuetas, y no permiten establecer una correlación exacta. Sabemos que Diego afirmaba que “los montes se volverían llanos”; quizá se trate de una imagen tomada del texto de San Juan, en el que se menciona en un par de ocasiones la desaparición de las montañas.⁶ Asimismo, la promesa de la resurrección de los seguidores

⁶Ap. 6,14: “y todos los montes y las islas fueron removidos de sus asientos”, y Ap. 16, 20: “entonces todas las islas huyeron, y las montañas desaparecieron”.

de Diego Agustín que gozarían con él del nuevo mundo, muestra cierto paralelismo con la imagen de Cristo reinando mil años con los justos. Y finalmente, recordemos que Diego Agustín afirmaba que sólo permanecerían aquellos templos que los indios levantarán en las cimas de los cerros, al modo de la Jerusalén celeste que, de acuerdo a la visión de San Juan, se hallaba “en un monte grande y alto”.⁷

Estas imágenes bien pudieron ser tomadas del imaginario cristiano relativo al fin de los tiempos. No es lejano pensar que los indios tuvieran conocimiento del relato del evangelista, que posiblemente escucharían por boca de los curas, reteniendo en la memoria algunos pasajes. En todo caso, pareciera que la destrucción del mundo que imaginaban los indios era mucho menos terrorífica que la consignada por la tradición cristiana. A diferencia de los terribles castigos que Dios enviaría a los hombres según el relato de San Juan, para los indios la humanidad perecería en una gran inundación, mucho más semejante en todo caso al diluvio que al *Apocalipsis*. Los hombres morirían ahogados cuando las lagunas de México y San Pablo⁸ se desbordaran. Esta gran inundación, sin embargo, no llegaría a la cima del cerro Azul.

En la tradición bíblica si bien el diluvio es símbolo de la destrucción, se distingue por su carácter no definitivo:

Es el signo de la germinación y de la regeneración. Un diluvio no destruye sino porque las formas están usadas y agotadas, pero lo sucede siempre una nueva humanidad y una nueva historia. Evoca la idea de reabsorción de la humanidad en el agua y la institución de una nueva época, con una nueva humanidad. El diluvio está ligado a menudo a faltas de la humanidad, sean morales o rituales, pecados y faltas a las leyes y a las reglas.⁹

El diluvio representa por lo tanto la purificación de los pecados de los hombres por el agua, lo que hace del diluvio un tipo de bautismo.

⁷ Ap. 21, 10: “Me trasladó en espíritu a un monte grande y alto y me mostró la Ciudad Santa de Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios”.

⁸ La ubicación de la laguna de San Pablo es incierta. El cura de Tutotepec afirmó que se hallaba “en los términos de este partido”, aunque actualmente no existe ninguna laguna con tal denominación.

⁹ Jean Chevalier y Alain Gheerbrant (dir.), *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Editorial Herder, 1995: p. 419.

Entre los otomíes contemporáneos se encuentra presente la creencia en las sucesivas destrucciones del mundo, como parte del ciclo cósmico de destrucción-regeneración. La idea del diluvio juega un papel fundamental, pues constituye el punto de ruptura del equilibrio cósmico, del espacio y del tiempo. Tanto en los mitos como en los episodios rituales, la alusión al diluvio hace referencia a dos tipos de acontecimientos: los fines del mundo anteriores a la época actual, y el que está por venir, muy próximo, cuyas primicias son ya perceptibles.

Los otomíes afirman que existió un diluvio fundamental, que puso fin a la existencia de los “gigantes” que precedieron a la especie humana. En el transcurso de ese último diluvio, los cerros representaban la parte emergida en un mundo cubierto de agua. Del mismo modo, las creencias señalan que en un futuro próximo el mundo será aniquilado por un diluvio de fuego que surgirá de la tierra y destruirá a todos los seres vivos. Al final de ese cataclismo, una nueva humanidad poblará la superficie del mundo.¹⁰

Posiblemente, para la mentalidad indígena marcada por una concepción cíclica del tiempo, fuera difícil aceptar la idea de un fin del mundo entendido como fin de la sucesión de las edades. Quizá la imagen de destrucción-regeneración evocada en el diluvio bíblico resultara más acorde con sus propias tradiciones y por ello fue adoptada por los indios. De modo similar a Noé y su familia, salvados por su fe en el dios verdadero, los seguidores de Diego Agustín serían premiados con la resurrección y la vida en el mundo nuevo que surgiría tras las gran inundación.

6.2 El culto a la Virgen de Guadalupe

En la Nueva España, la propagación de los cultos marianos estuvo vinculada directamente a la labor de las órdenes religiosas, portadoras cada una de una advocación y devoción particular. Asimismo, el culto a la Virgen María estuvo asociado al espíritu tridentino que apoyaba el culto mariano en respuesta a las posiciones críticas del protestantismo¹¹.

¹⁰ Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 509-510, 554.

¹¹ Félix Báez-Jorge, *La parentela de María*, 2ª ed., Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999, 228 p.: p. 35

En este mismo sentido, Edmundo O' Gorman ha señalado que el origen del culto a la Virgen de Guadalupe estuvo en sus inicios fuertemente vinculado con el espíritu antirreformista y antierasmista que privaba en importantes sectores de la Iglesia Católica. De acuerdo con el autor, fue el arzobispo fray Alonso de Montúfar quien estableció el culto a la virgen de Guadalupe en el cerro del Tepeyac hacia 1556, como parte de una política que buscaba afirmar el tradicionalismo católico en la Nueva España.¹² La instauración del culto a la Virgen de Guadalupe contó con el apoyo del clero secular, que junto con Montúfar buscaron atraer a los indios para que éstos estuvieran bajo el control obispal, mermando el poder que sobre ellos tenían los frailes.¹³

Es difícil determinar si el desarrollo de la devoción guadalupana tuvo éxito entre los otomíes en época temprana. Por lo que toca a la Sierra de Tutotepec, Jacques Galinier afirma que en 1559 se construyó en Tulancingo un retablo conmemorativo de los milagros obrados por la Virgen de Guadalupe, “con la cooperación de todos los fieles de la comunidad”, y a partir de entonces la celebración a la Virgen se realizó año con año. Incluso, el autor señala que desde finales del siglo XVI, muy posiblemente se realizaban peregrinaciones desde Tulancingo al cerro del Tepeyac.¹⁴ La construcción de un retablo a la guadalupana en este sitio en fecha tan temprana resulta extraño, pues Tulancingo era administrado por frailes franciscanos, quienes en un principio se mostraron reacios a aceptar las “milagrosas” apariciones de la guadalupana, y llegaron a pronunciarse en contra del nuevo culto. Sin embargo, de resultar cierta tal aseveración, podría afirmarse que el culto a Guadalupe se difundió desde fechas muy tempranas en la zona.

Durante el siglo XVII fue el obispo Palafox quien promovió en la diócesis poblana el desarrollo de la piedad mariana. El interés del prelado se inscribía dentro de una política global de mediatización y normalización de las devociones locales orquestadas por el clero secular y los jesuitas, “lo que confirió a las tradiciones de los milagros —las de Ocotlán tanto

¹² Edmundo O' Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, 2ª ed., México, UNAM-IIH, 2001, 306 p., (Serie Historia Novohispana: 36): p. 115-122.

¹³ *Ibíd.*: p. 129-134.

¹⁴ Galinier, *La mitad del mundo...* p. 74. Por desgracia, Galinier no apunta la fuente de tan valiosa información.

cuanto la de la Virgen de Guadalupe— una estructura estereotipada y un contenido expurgado conforme a las normas de la hagiografía mariana.”¹⁵

Sin embargo, fue hasta el siglo XVIII que este culto cobró mayor fuerza entre la población novohispana. Particularmente, luego de la epidemia de matlalzáhuatl de 1737 en la Ciudad de México, la devoción creció significativamente, pues se atribuyó a la Virgen de Guadalupe el fin de la peste.¹⁶ En la capital, los cabildos eclesiástico y civil determinaron jurar por patrona de ella a Santa María de Guadalupe; y “a esta jura solemne siguió la de todas las ciudades del reino que remitieron sus poderes a la capital del virreinato, celebrándose la ceremonia en diciembre de 1746”.¹⁷ Posteriormente, en 1754 la sagrada congregación de ritos expidió el decreto que aprobaba el oficio para la advocación del Tepeyac. A partir de entonces, la devoción a la Virgen de Guadalupe adquirió mayor fuerza en la zona central de la Nueva España.

Por lo que toca a los pueblos indígenas, William Taylor señala que, antes de la década de 1750 este culto no contaba con gran fuerza; se trataba de “una devoción poco espontánea y más bien impulsada por los curas párrocos, pocos de los cuales eran indígenas y casi todos formados en ciudades episcopales”.¹⁸ Sin embargo, a partir de 1756 hubo una intención deliberada por parte de los curas de difundir el culto a la guadalupana. En sitios como Atotonilco el Chico, Epasoyucan y Tezontepec, los curas promovieron de diversas maneras la devoción. El arzobispo Lorenzana fue también un activo promotor de la Virgen de Guadalupe. Hemos de pensar que en el obispado de Puebla la situación fue semejante, y que los curas de la diócesis trataron también de impulsar la devoción guadalupana; de este modo se explica que en 1769, se encontrara una imagen de Guadalupe en la iglesia del pueblo de San Mateo.

Enrique Florescano ha señalado que, en términos culturales la Virgen de Guadalupe “fue la primera divinidad protectora del desarraigado universo de los indios, la primera

¹⁵ Gruzunski, *El poder sin límites...*: p. 117.

¹⁶ Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, 3ª ed., México, FCE/SEP, 1992: p. 152.

¹⁷ Báez-Jorge, *La parentela...*: p. 62.

¹⁸ Taylor, *Ministros de lo sagrado...*: p. 419.

divinidad del panteón religioso cristiano que hicieron propia los indígenas¹⁹; sin embargo, aún hace falta estudiar a profundidad la propagación de este culto entre las poblaciones indígenas novohispanas.

Lo cierto es que la Virgen María, en su advocación de Guadalupe, fue adoptada por diversos grupos indígenas, que la reinterpretaron “de acuerdo con sus específicas valoraciones e interés religioso”. Según un estudio realizado por Félix Báez-Jorge, este fenómeno de apropiación de la imagen de María dotándola de características propias de las diosas precristianas, ha estado presente desde la temprana difusión del cristianismo. El autor señala que

[...] desde sus tempranos orígenes en el siglo II (si atendemos el *Protoevangelio* de Santiago) la mariolatría asume la condición de entidad numinosa en la cual se conjugan las más diversas manifestaciones cúllicas relacionadas con las divinidades femeninas precristianas. En las distintas advocaciones marianas se enmarcaron arcaicas deidades de la fertilidad, de los mantenimientos, señoras del agua, diosas del erotismo, poderosas madres telúricas. Esta enorme gama de transculturaciones cubre las más distantes geografías y es patrimonio de pueblos muy diversos en cuanto a sus perfiles étnicos y desarrollo sociocultural.²⁰

En el caso de los pueblos indios de tradición mesoamericana, encontramos que a la Virgen de Guadalupe se asocian diversos atributos relacionados con la fertilidad: en el caso de los huicholes, la guadalupana es también la joven diosa del maíz, que ha sido preñada por el Sol-San José; para los totonacas de la Sierra Norte de Puebla aparece como una madre telúrica cuyo hijo, Cristo, es llamado también Sol o dios del maíz; mientras que para los nahuas de la misma región, la virgen de Guadalupe es asociada con la Luna. Finalmente, entre los pames de San Luis Potosí y los mayas de Quintana Roo, Guadalupe ha sido asociada con las deidades pluviales femeninas; entre los primeros incluso se le invoca para propiciar la lluvia²¹. Para Báez-Jorge, las diversas reinterpretaciones de la Virgen de Guadalupe elaboradas por los pueblos indios encierran todas ellas la idea de una “Madre Tierra” con sus connotaciones selénicas y de fertilidad.

¹⁹ Florescano, *op. cit.*: p. 415.

²⁰ Báez-Jorge, *La parentela...*: p. 29.

²¹ *Ibíd.* p. 81 y 82.

El caso de los otomíes no es una excepción, puesto que la imagen de la Virgen de Guadalupe se ha fundido con la representación de la Luna, constituyendo la deidad femenina de mayor importancia.²²

La personificación de María Isabel como Virgen de Guadalupe nos habla de la fuerza y el arraigo que había adquirido este culto entre los indios serranos. Asimismo, el hecho de que Diego Agustín fuera llamado también Juan Diego por sus seguidores, señala que los indios conocían el relato de las apariciones de la Virgen en el Tepeyac. La idea de la Virgen que se aparece ante un indio debió resultar atractiva para los otomíes, que bien pronto la adoptaron y la convirtieron en objeto de su devoción. Incluso, podría pensarse que los rebeldes eligieron a la guadalupana precisamente porque sus apariciones a Juan Diego reforzaban la idea de los indios como los elegidos por la deidad, los cristianos verdaderos.

Pero la guadalupana de los rebeldes parece ser también la versión indígena de la Verónica. Según la tradición cristiana, una mujer llamada Verónica limpió el rostro de Jesús con un manto. Cuando Jesús le devolvió el paño a la mujer, había aparecido la imagen de su rostro impreso en la tela. Este acto de piedad —que no es mencionado en las escrituras— se conmemora en la sexta estación del vía crucis. De modo similar a Verónica, María Isabel habría envuelto con su rebozo una cruz en la que dios se había hecho presente, en el que Dios se aparecía cuando María Isabel terminaba de bailar. Así, los relatos cristianos de la Virgen de Guadalupe y la Verónica se habrían mezclado para dar origen a una nueva Virgen, la Guadalupe otomí.

6.3 La horca y la escalera

Ya he mencionado que frente al templo del cerro Azul los indios levantaron una horca y una picota. Buscando en diversas fuentes de origen colonial, encontré algunos ejemplos de horcas. Se trata de dos palos verticales sujetos al suelo y otro horizontal, como puede verse en las imágenes siguientes:

²² Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 74

La “horca” hallada en la cima del cerro Azul debió guardar alguna similitud con éstas, si bien habría que agregar otros elementos. De acuerdo a la descripción del cura de Tutotepec, la horca tenía una escalera “con trece escalones, y en cada uno dos cruces: arriba de la horca, que estaba entablada, por el centro y cerco llena de cruces, que éstas declaran, eran los ángeles”. Además, de la horca pendía la campana del pueblo de San Mateo, que tenían “para tocar a congregarse”.²³

De las declaraciones de los indios se desprende que la horca fue erigida por orden de Diego para persuadir a los indios de que ajusticiaría a todos aquellos que no le obedecieran. Pero, más allá de su función punitiva, la horca al parecer encerraba un significado menos evidente y que resulta difícil de dilucidar. Así, el fiscal de San Mateo señaló que la horca la pusieron para “observar” y “obsequiar” al sol; que las dos cruces que había en cada escalón de la escalera “eran los ángeles y todas las que rodeaban la horca y su suelo o entablado eran lo mismo; porque allí estaba la gloria que habían de ver y adonde había de caer el señor del cielo”. Y finalizaba diciendo que la horca del cerro Azul “era de mejor fábrica que la de México”.²⁴

¿Qué significado encierra todo ello? El primer elemento que salta a la vista es la escalera, compuesta por trece escalones, cada escalón con dos cruces que representaban ángeles. En la literatura bíblica, encontramos un referente que puede ser de utilidad: el sueño de Jacob. Según el *Génesis*, en uno de sus viajes Jacob se durmió sobre el suelo teniendo un piedra como cabecera: “y tuvo un sueño; soñó con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella.” Dios le habló y al despertar Jacob de su sueño, bendijo el lugar y derramó aceite sobre la piedra, llamando al sitio Betel, en hebreo “casa de dios”.²⁵

Los peldaños de esta escalera que enlazaba la tierra y el cielo fueron empleados en diversas ocasiones por los padres de la iglesia y los místicos de la edad media en su forma simbólica: el alma realizando su propia ascensión por peldaños sucesivos en busca de la

²³“Tanto de lo más sustancial...”, doc. cit., fs. 35v, 40v.

²⁴ *Ibid.*: f. 33r.

²⁵ *Génesis*: capítulo 28, versículos 10-22.

perfección espiritual. La escalera, según Casiano, está formada por diez peldaños; doce según Benito, que los cita en el capítulo siete de su *Regla*.

Juan Clímaco, en su tratado *Escala al paraíso*, conocido también como *Escala espiritual* habla de 30 peldaños en recuerdo de los treinta años de la vida oculta de Cristo. En esta obra, Clímaco establece una gradación cuidadosa de los ejercicios espirituales, superados peldaño a peldaño, que permiten a los hombres elevarse de la Tierra para subir hasta el cielo. Dice Clímaco:

Las santas virtudes se comparan con la escalera de Jacob, y los vicios con la cadena que cayó de las manos de San Pedro. Pues las virtudes, enlazadas unas a otras (por casualidad o consecuencia natural) forman una perfecta escalera que nos conduce hasta el cielo; pero los vicios, unidos entre sí como eslabones, forman una escalera espiritual que tiene a los hombres presos en el pecado y los lleva hasta el infierno.²⁶

El tema de la escalera de Jacob y su significado místico no eran desconocidos en la Nueva España. De acuerdo con García Icazbalceta, la *Escala espiritual* de Clímaco fue el primer libro impreso en la Nueva España en 1537, y era usado por los novicios del convento de Santo Domingo de México.²⁷

En su sentido más amplio, el simbolismo de la escalera tiene que ver con las relaciones entre el cielo y la tierra. Una escala o escalera tiene por función enlazar lo de arriba con lo de abajo, y es comparable a un camino que se puede subir o bajar, pero que une dos puntos rigurosamente distintos. Al tratarse de una vía de comunicación de doble sentido, la escalera puede ser un símbolo de los intercambios y de las idas y venidas entre cielo y tierra; en este sentido, la escalera actúa como un eje del mundo que permite la comunicación entre los diversos niveles cósmicos.²⁸

Asimismo, la escalera aparece como el símbolo por excelencia de la ascensión y de la valuación. De ahí que frecuentemente se asocie la escalera con la elevación espiritual, en

²⁶ Juan Clímaco, *Escala al Paraíso*, basada en la edición del obispo Alejandro, corrección e introducción: Rolando Castillo, p. 77, [en línea] <http://www.imperio bizantino.com/Escala%20al%20Paraiso.pdf>, fecha de consulta: 6 de octubre de 2006.

²⁷ Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, prólogo de Agustín Millares Carlo, México, FCE, 1954: p. 28-29.

²⁸ Chevalier, *op. cit.*: p. 455.

la que el paso de la tierra al cielo se hace por una sucesión de estados espirituales, cuya jerarquía marcan los escalones.²⁹ Este contenido simbólico de la escalera no es ajeno a los otomíes serranos contemporáneos. Así encontramos que en ciertos rituales terapéuticos, el alma emprende su ascensión por una escala de papel recortada por el chamán, o elevándose a lo largo de un árbol. Esta subida lleva implícito un proceso de purificación.³⁰

Sin embargo, al tratarse de una vía que comunica el arriba con el abajo, la escalera puede ser también la vía por la que Dios descienda a la tierra. La interpretación que ofrece el fiscal indio de San Mateo hace hincapié en el descenso divino, más que en el ascenso humano, al afirmar que era en ese sitio donde habría de “caer” dios a la tierra. Interpretando “caer” como sinónimo de descenso, la escalera en el cerro Azul aparece como un símbolo del próximo descenso de la divinidad al mundo de lo profano. Acto que, recordemos, daría inicio a las inundaciones catastróficas que destruirían el mundo.

La escalera, con sus cruces representando ángeles, bien pudiera ser una representación del axis mundi, el sitio por el cual se operaría esta comunicación entre el reino celeste habitado por Dios y los Santos, y el mundo de los hombres. Llegado el momento Dios descendería los trece escalones de la horca flanqueado por ángeles para instalarse en la cima del cerro Azul, rodeada también por numerosos ángeles. Si bien se trata de una figura tomada del imaginario cristiano, la idea de la permeabilidad de los mundos que pueden comunicarse, el énfasis puesto en el vaivén de un espacio a otro nos remite asimismo a las creencias mesoamericanas,³¹ en las que el universo es concebido como formado por diferentes capas o niveles que no se hallan cerrados, sino que se comunican. Entre los otomíes contemporáneos, Galinier ha documentado la creencia en un universo formado por siete niveles, y el paso hacia arriba o hacia abajo puede llevarse a cabo en punto específicos: el cerro, el árbol, y derivado de éste, el Palo del Volador, cuya

²⁹ *Id.*

³⁰ Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 155

³¹ Baste recordar las creencias nahuas relativas a *Tamoanchan*, el árbol cósmico, el operador por excelencia de la comunicación multidireccional, “donde se conectan el cielo y la tierra, donde se mezclan las fuerzas y de donde salen las esencias compuestas la mundo de los hombres.”: López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan...*: p. 224.

denominación esotérica es “escala del cielo”.³² En el caso de Diego Agustín, la escalera con sus trece peldaños —sin olvidar que se hallaba erigida en la cima de un cerro— constituye el punto de tránsito, en el que se operará el descenso divino.

Hace falta mencionar también el hecho de que se trataba de trece escalones, y no de 30 como señala Clímaco, ni los diez mencionados por Casiano o los doce establecidos por San Benito. ¿Es posible atribuir un significado al número de escalones? De acuerdo con López Austin, en los pueblos mesoamericanos “el trece es uno de los números principales de la geometría del cosmos. Los cielos son trece, y a esto se debe, entre otras cosas, que el trece sea el número más favorable.”³³ La tentación de establecer una correlación entre los trece peldaños de la escalera y los trece cielos mesoamericanos es grande: podemos imaginar al Dios de los rebeldes descendiendo los trece cielos antes de pisar la Tierra. Por desgracia, los autores que se han dedicado al estudio de los pueblos otomíes no mencionan la importancia de este número entre estos grupos. Carrasco señala la creencia de los otomíes en un universo formado por nueve niveles, mientras que Galinier, ya se ha visto, habla de siete.

Finalmente, las recurrentes menciones de los indios relativas al descenso de Dios, a su caída a la tierra, nos llevan a rememorar las palabras del sacerdote otomí de Tutotepec registradas por Esteban García a mediados del siglo XVII. De acuerdo con el cronista, el sacerdote colocaba junto a su altar un banquillo cubierto con paños, “diciendo ser aquél el asiento donde había de *bajar* su dios” y exhortaba a los indios a ofrecer sacrificios cada veinte días persuadiéndolos “a que allí bajaban sus dioses”.³⁴ Las semejanzas entre ambas creencias son notorias: la idea de la deidad ubicada en el cielo, “arriba”, que desciende al mundo de los hombres. Pero estas semejanzas no deben hacernos perder de vista que existe una diferencia fundamental: para el sacerdote del siglo XVII, los dioses se encontraban en constante contacto con el mundo terreno, y a él descendían cada veinte días

³² Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 492.

³³ Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y de dioses*, México/Zinacantepec, El Colegio de Michoacán/ El Colegio Mexiquense, 1997: p. 247.

³⁴ *Vid. supra*, capítulo 3.

a recibir el sacrificio de los indios. Para Diego Agustín, en cambio, Dios se hallaba en el cielo y no “caería” sino una sola vez, para venir a inaugurar la nueva era. Asimismo, en 1769 no encontramos ya la designación plural de dioses, usada indistintamente un siglo atrás: Diego se refiere siempre a Dios, en singular. Si bien los rebeldes reconocían el carácter celestial de los Santos y la Virgen, el lugar preponderante es ocupado por un solo dios. Sutiles diferencias que señalan sin embargo la transformación del pensamiento religioso indígena luego de más de 200 años de evangelización.

A través del discurso de Diego Agustín es posible ver que los indios habían asumido como propios numerosos temas procedentes del cristianismo, algunos de ellos sobre la base de ciertas coincidencias con la religión prehispánica. El Apocalipsis y el diluvio, las apariciones guadalupanas, la Verónica, la escalera de Jacob, son todos referentes tomados del catolicismo novohispano, si bien en algunos de ellos es posible reconocer las innovaciones llevadas a cabo por los indios, por ejemplo, la fusión de personajes —Guadalupe y Verónica— y de relatos —el Apocalipsis y el diluvio, que señalan que la recepción de la religión cristiana por los indios no se llevó a cabo sin que ocurriera una reinterpretación y un reacomodo de las creencias. Por el contrario, es necesario insistir en que las condiciones en las que se llevó a cabo la evangelización de las doctrina serranas y el modo en que fueron administradas a lo largo del periodo colonial permitieron a los indios una mayor libertad para interpretar la doctrina cristiana que recibían vía la prédica y el sermón.

Asimismo, es posible percibir la aceptación de ciertas ideas clave provenientes del cristianismo: la resurrección de los fieles, la recompensa al sufrimiento y el castigo a los malos cristianos, la existencia de un solo dios que habita en el cielo, constituyeron adopciones importantes que formaban parte ya del pensamiento religioso de estos indios del siglo XVIII.

Existen sin embargo otros elementos que muestran un ritmo de cambio más lento, sobre todo en lo relativo a las creencias agrarias. En este aspecto las innovaciones parecen haber sido menores —sin pretender por ello que permanecieron intactas o “puras”. Sobre este asunto se discutirá a continuación.

6.4 Religiosidad agraria

Los cerros y las piedras

En el culto de los indios de Tutotepec los cerros constituyeron un elemento de particular importancia. Por una parte, la cima del cerro Azul fue el sitio que Diego Agustín y sus seguidores eligieron para levantar el templo al que acudían periódicamente a realizar sus ceremonias. En este cerro se operaría el descenso de Dios a la tierra, y su cima sería el único sitio al que no llegarían las aguas de la inundación catastrófica. Asimismo, en el nuevo mundo que los indios imaginaban, los cerros se convertirían en el asiento de las “verdaderas iglesias”, cada una con su santo particular, toda vez que los templos católicos serían destruidos.

Para los indígenas mesoamericanos, los cerros aparecían revestidos de un carácter sagrado. De acuerdo con distintas tradiciones, una vez que un pueblo se establecía, su dios patrono pasaba a ocupar un cerro cercano a la población. Desde esta morada, el dios patrono entregaba a sus protegidos el poder de reproducción y crecimiento de todos los bienes: agrícolas, minerales, animales y por supuesto, el agua, atesorados al interior de la montaña.³⁵ Así, los cerros son símbolos de la relación entre el dios creador y su pueblo, al que protege garantizando su supervivencia.

Según Jacques Galinier, entre los otomíes contemporáneos se encuentra una asociación importante de los cerros con el agua. De las cimas de los cerros, así como de las cuevas, nacen las nubes y las lluvias; asimismo, se piensa que en el interior de los cerros hay estanques y ríos.³⁶

Los cerros son sitios sagrados no sólo por la relación que se les atribuye con el agua y por lo tanto, con la fertilidad. Los cerros son considerados además como uno de los lugares a partir de los cuales es posible la comunicación entre los planos celeste y terrestre, pues permiten la circulación en el espacio vertical, ya sea hacia el plano celeste o hacia el reino de los muertos.³⁷

³⁵ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan...*: p. 161, 217.

³⁶ Galinier, *La mitad del mundo...*; p. 555.

³⁷ *Ibíd.*: p. 492.

Encontramos pues que el simbolismo del cerro es múltiple. Es la morada de los dioses, y su ascenso lleva implícito un proceso de purificación: es el medio para entrar en contacto con la divinidad. Al mismo tiempo, los cerros son pilares del mundo, a través de los cuales es posible penetrar al interior de la tierra. En otro sentido, el cerro es una especie de bodega que contiene agua, y bienes de diversa índole. Y es, asimismo, el sitio al que van a morar los muertos, por lo que es también el lugar de los antepasados.

En el discurso de Diego Agustín es posible notar que los cerros conservaban el carácter sagrado propio del pensamiento religioso mesoamericano, en tanto que permitían la comunicación con el espacio celeste. Más aun, la idea de los santos habitando cada uno en su cerro, señala la estrecha asociación entre el papel de los santos y los antiguos dioses patronos mesoamericanos. Los cerros, concebidos como morada de los seres divinos, albergarían en el nuevo mundo a los santos, que parecen sustituir a las deidades protectoras de los pueblos.

Por otro lado, por su estrecha relación con los seres acuáticos, en los cerros se llevaban a cabo diversos rituales relacionados con la fertilidad. Johanna Broda ha llamado la atención sobre el hecho de que a este complejo religioso pertenece también un arcaico culto de las piedras sagradas, tanto de grandes rocas y peñas, como de pequeñas imágenes monolíticas, que sin embargo hasta ahora ha sido poco estudiado.³⁸

En el caso de Tutotepec encontramos que, entre los diversos objetos que se hallaron en el altar del templo en el cerro Azul, destacaban varias piedras de diversas formas y tamaños:

[...] a una piedra pequeña en forma de calavera, o máscara le habrían de dar adoración para que se lograran sus siembras, y otra piedra de guijas cristalina que tiene por un lado como riscosa poniéndola contra la luz les decía que por ella veía venir a el rey de España, y virrey de México que ya los echaban fuera las aguas a darle obediencia, y lo mismo a los obispos a los que concedería que vivieran si le pedían perdón, y que por otras piedras de distintos tamaños, la más grande del tamaño de un tomate veía las personas que acompañaban a dios que había de caer del cielo y por otro pedacito de vidrio prieto redondo de

³⁸ Johanna Broda, "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México", en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coords. Beatriz Albores, Johanna Broda, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C./UNAM: IIH, 1997: p. 65.

la figura de un tinterito pequeño les hacía creer que era dedo de dios que le había venido a avisar de su caída [...]»³⁹

De entre todas estas piedras enumeradas, habría que distinguir aquellas que permitían a Diego “ver” el futuro. El uso de distintos tipos de piedras y cristales con fines adivinatorios parece haber sido una práctica común entre los otomíes serranos, práctica que permanece hasta nuestros días. Sobre el asunto, Galinier ha señalado que los curanderos actualmente utilizan cristales de cuarzo o en su defecto, pedazos de vidrio en los ritos de adivinación: “su brillo mágico, perturbador, es un signo de valor sagrado. Su observación atenta permite una percepción clara del más allá del cielo”.⁴⁰

Sin embargo, entre las piedras mencionadas por los indios destaca la “máscara” o “calavera” de piedra verde, pues a diferencia del resto, esta piedra no era utilizada con fines de adivinación. Los indios se refirieron a ella como “dios de las milpas y chilares” y también como “dueño del mundo”, a la que adoraban “para que se logaran sus siembras”.

El culto a ciertas piedras que se consideraban relacionadas con la fertilidad y la lluvia ha sido documentado entre indios otomíes coloniales. De particular importancia resulta el trabajo de Verónica Kugel. La autora estudió el caso de dos mujeres otomíes originarias de Cardonal (actual estado de Hidalgo), que en 1790 fueron acusadas de tener en su poder y rendir culto a unas piedritas a las que nombraban “c’angandho”. Kugel señala que tales piedras se consideraban relacionadas con el agua y con el relámpago; aunque recibían nombres variados, los más comunes eran “muhye” o “señoras de las aguas”, “c’angandho” o piedra azul, y piedras del rayo “porque surgen donde éste cae”. Tales piedras eran colocadas en los altares domésticos, se les rezaban oraciones cristianas, y su uso era “favorecer las cosechas, ayudar a las curaciones” y procurar bienes terrenales en general.⁴¹

Hoy en día es posible encontrar ejemplares de “piedras sagradas” en numerosas comunidades de la serranía. De acuerdo con Galinier, estas piedras, al igual que la tierra,

³⁹ “Tanto de lo más sustancial...”, doc. cit.: f. 32v.

⁴⁰ Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 197.

⁴¹ Verónica Kugel, “¿Sincretismo o idolatría? Dos percepciones y una relación de fuerzas desigual en un documento del Archivo Parroquial de Cardonal (siglo XVIII)”, en *Estudios de cultura otomame*, año 3, número 3, 2002, pp. 77-104: p. 99

simbolizan al mundo de los antepasados, por lo que se consideran fuentes de poder y generadoras de abundancia, y como tales reciben reverencia. Así pues, la estrecha relación entre la piedras y los cultos agrícolas y acuáticos se ha conservado.

En el caso de la “máscara de piedra verde” o “carita de mono” hallada en el cerro Azul, es sorprendente notar la similitud con el ídolo que más de cien años antes descubrieron los frailes agustinos a las afueras de Tutotepec, llamado “el que opera y trabaja en las cosechas”. Nos encontramos aquí frente a la permanencia del culto al dios de las cosechas y la fertilidad agraria.

La cruz y la serpiente

Para la tradición cristiana, la cruz es uno de los símbolos de mayor importancia, pues condensa en su imagen la historia de la salvación y la pasión de Jesús. La cruz simboliza al crucificado, Cristo, el Salvador, el Verbo, la segunda persona de la trinidad. Es más que un símbolo de Jesucristo, pues se identifica con su historia humana y hasta con su persona. La iconografía cristiana la utiliza tanto para expresar el suplicio del Mesías como su presencia: donde está la cruz está el Crucificado. Se distinguen dos cruces fundamentales: la cruz de pasión y la cruz de resurrección. La primera recuerda los sufrimientos y muerte de Cristo, mientras que la segunda representa su victoria sobre la muerte.⁴²

La cruz, dirigida hacia los cuatro puntos cardinales, es en principio la base de todos los símbolos de orientación. En la cosmovisión mesoamericana precolombina el símbolo cruciforme aparece como representación de las direcciones cósmicas. Asimismo, las cruces aparecen relacionadas con la fertilidad agraria.⁴³

Según Báez-Jorge, la implantación de la festividad cristiana de la Cruz, arraigó en los rituales agrícolas que los pueblos autóctonos llevaban a cabo en relación a las estaciones climáticas, obviamente vinculadas a las direcciones cósmicas y por tanto al simbolismo cruciforme:

⁴² Olivier de la Brose et. al. (dir.), *Diccionario del cristianismo*, Barcelona, Editorial Herder, 1986, (Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía: vol. 131),: p. 363, 367.

⁴³ Báez-Jorge, *Los oficios...*: p. 288.

El fenómeno de sincretismo que se produjo a partir de las figuras cruciformes (semejantes en forma, plenamente diferentes en cuanto a su simbolismo) terminó expresando el contenido de los rituales agrarios, mas allá de la ideación Cristo-céntrica. Por lo mismo, la Santa Cruz se identifica como deidad femenina, es decir, con las diosas terrestres o, en última instancia, con la versión masculina del ámbito sagrado telúrico.⁴⁴

Así, para diversos grupos indígenas la Cruz está asociada con el agua y la tierra. Entre los tzotziles, por ejemplo, la cruz está relacionada con las lluvias, manantiales y cuevas, y es considerada un árbol sagrado. Para los nahuas de Guerrero la Santa Cruz es una diosa que da los mantenimientos interviniendo ante el dueño de la lluvia. Esta cruz “no tiene relación, por lo menos aparentemente, con la cruz cristiana, ni con los muertos ni con la crucifixión; es una cruz de “agua”, por eso la pintan de azul, le dan de comer para que traiga la lluvia y proteja los cultivos”.⁴⁵

De acuerdo con Galinier, para los indios serranos la cruz se encuentra también relacionada con la fertilidad agraria y la lluvia.⁴⁶ Entre los otomianos el culto a las cruces cobra especial relevancia pues su dios tutelar Otontecutli (Señor de los otomíes) se identifica con Ocotecutli (Señor del Pino) partícipe de ritos en los que estaba presente un palo de pino, transformado con la llegada del cristianismo en una cruz de pino.⁴⁷

¿Podemos pensar en una relación entre las numerosas cruces que se hallaron en el cerro Azul, y el culto a Ocotecutli, dios tutelar de los otomíes? Existe un elemento más a considerar, y es el hecho de que en las cinco cruces mayores que cercaban el cerro Azul, “en el INRI estaba la figura del diablo y al pie un animal que llaman pochi, que entienden por víbora que mata. Les había enseñado, y creído ellos, que aquella figura era el dios que debían adorar, y que si no lo hacían se los comería o mataría aquel animal.”⁴⁸

Por desgracia, ninguno de los involucrados aportó detalles sobre la “figura del diablo” colocada en lo alto de las cruces, lo cual constituye un obstáculo grande al momento de

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ Mercedes Olivera, “Huemitl de mayo en Citlala ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?”, en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, SEP-INAH, 1979, pp. 143-158: p. 144.

⁴⁶ Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 68.

⁴⁷ Lara Cisneros, *op. cit.*: p. 192.

⁴⁸ “Carta de Manuel Ignacio García de la Vera...”, doc. cit.: f. 40v.

tratar de reconocer la identidad del dios de los rebeldes. Resta solamente agregar algunas notas sobre las víboras identificadas claramente por los indios y el cura.

En la cosmovisión mesoamericana, las serpientes son seres pertenecientes al complejo agua y tierra. La serpiente es el símbolo del rayo, de la lluvia, de la fecundidad, y en ocasiones de las mazorcas de maíz, es decir, de los mantenimientos.⁴⁹ En la iconografía aparecen como representación de las diosas madres, principalmente la tierra; en otros casos, los poderes de reproducción atribuidos a un dios particular aparecen bajo la figura de una serpiente: es el caso de Chicomecóatl, “siete serpiente”, la diosa del maíz y de la vegetación, que también está relacionada con la muerte en su fase creadora y de renovación vegetal.⁵⁰

Las serpientes se encuentran relacionadas con los dioses patronos de los pueblos, en vista de que el dios patrono, como creador de un grupo humano en particular, se convierte en su dispensador de bienes y riquezas. Independientemente de su posición en el panteón y de sus características, es el dios tutelar el que provee de lluvia a su pueblo, y favorece la reproducción vegetal. La serpiente, como símbolo de fertilidad y reproducción, se halla así ligada con estos dioses, que también pertenecen al dominio de los seres húmedos y fríos. De ahí que los dioses de características terrestres, acuáticas y lunares, con frecuencia se transforman en serpientes.⁵¹ El mismo López Austin, en *Hombre-Dios...*, reproduce tres láminas del *Códice Azcatitlán*, en las que claramente se observa a Huitzopochtli y Tezcatlipoca, en su calidad de dioses patronos, representados por un colibrí y un espejo humeante, ambos con cola de serpiente.⁵²

López Austin también ha hecho notar que, entre numerosos grupos étnicos contemporáneos —nahuas, tepehuas, otomíes, totonacos, huicholes y tzotziles, entre otros— este simbolismo de la serpiente se ha conservado. En el caso de los otomíes serranos, las serpientes constituyen eminentes símbolos sexuales, y por lo tanto están ligadas con la reproducción y la multiplicación de los bienes. Por ejemplo, se piensa que “un

⁴⁹ Báez-Jorge, *Los oficios...*: p. 115.

⁵⁰ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan...*: 197-198.

⁵¹ *Ibíd.*: p. 161.

⁵² López Austin, *Hombre-Dios...*: p. 62-63.

comerciante que sueña con víboras ganará mucho dinero”. Las serpientes también cumplen un rol protector: entre los otomíes se cuenta que “los antiguos poseían una boa que vigilaba la cosecha de maíz almacenada en el granero”.⁵³

Nuevamente, los elementos simbólicos presentes en el culto de los rebeldes serranos nos remiten al mundo agrario, a los procesos acuáticos del cosmos ligados con la fertilidad y la reproducción. ¿Cómo explicar la permanencia de estos elementos?

Los ritos agrícolas y la meteorología campesina constituyen para Johana Broda “la parte más conservadora de la cultura indígena —lo que A. López Austin ha llamado “el núcleo duro de la religión mesoamericana”. Ello se explica, dice Broda, porque mientras que la nobleza prehispánica intervenía principalmente en los cultos relacionados con la guerra, y en los ritos que mostraban un destacado significado ideológico y político, “las fiestas de los macehuales, de la gente común, estaban centradas alrededor del proceso de la producción”, esto es, el culto a la fertilidad de la tierra y a los dioses patronos de los oficios”.⁵⁴

Johanna Broda y Félix Báez-Jorge coinciden al señalar que, luego de la conquista, con la eliminación de la clase gobernante indígena, la destrucción de los grandes templos y la persecución del sacerdocio profesional, ocurrió una decadencia los ritos relacionados con estos sectores, principalmente de corte solar y guerrero; mientras que los cultos agrícolas del maíz y de la lluvia sobrevivieron como una parte fundamental de la vida de los campesinos indígenas —aunque desarticulados de la ideología estatal— porque en la economía campesina tradicional, basada en el cultivo de maíz de temporal, los ciclos agrícolas y las principales actividades económicas continuaron dependiendo de los ciclos naturales y de una integración precaria con el medio ambiente.⁵⁵

Siendo los otomíes serranos un pueblo básicamente agrícola —a lo que debe agregarse la baja productividad de sus tierras, que los hacía mayormente vulnerables a los

⁵³ Galinier, *La mitad del mundo...*: p. 605-606. Cabe señalar que, de acuerdo con el autor, los otomíes utilizan el término *pozū* para designar tanto a las serpientes de gran tamaño (por ejemplo, la boa arborícola), como a la serpiente coralillo. Esta última es una serpiente muy peligrosa pues su veneno es uno de los más potentes entre los ofidios y muchas de sus mordidas son mortales. Así, la serpiente “pochi” representada a los pies de las cruces en el cerro Azul, y que los indios tradujeron como “víbora que mata”, muy posiblemente era la representación de una coralillo.

⁵⁴ Broda, *op. cit.*: p. 94.

⁵⁵ *Ibíd.*: p. 76-80.

efectos climáticos— no es raro encontrar al agua y la tierra en el centro de sus preocupaciones.

6.5 Diego Agustín y María Isabel: una pareja de hombres-dioses

En la tradición mesoamericana, encontramos hombres y mujeres que tenían un estrecho vínculo con la deidad. Tales individuos poseían alguna cualidad especial que denotaba su carácter de elegidos por un dios. Bajo determinadas circunstancias, estos hombres y mujeres llegaban a personificar a la deidad, a fundirse con ella.

Tal acto era posible debido a que los dioses estaban formados por una sustancia compleja. La esencia divina era concebida como divisible, capaz de unirse a otras esencias, y separable. Esto permite que los dioses puedan dividirse y fusionarse, que puedan estar en más de un lugar al mismo tiempo y que exista coesencia entre ellos y otros seres.⁵⁶

Todos los seres humanos reciben, al momento del parto, un poco de esa esencia divina, expresada como “fuego vital, resplandor, gracia, rocío, aire sutil, sustancia que desciende del cielo”. En los hombres-dioses sin embargo, esa fuerza divina era mucho más intensa, en su papel de intermediarios y depositarios.⁵⁷ De tal suerte, los hombres-dioses eran aquellos que participaban de manera especial de la esencia de los dioses, teniendo mayor aproximación al “corazón” del dios e incluso llegando a compartir con él su alma-destino y su animal compañero.

En la medida en que participaban de la naturaleza divina del dios, los hombres-dioses se convertían en su portavoz y representante: escuchaban su mensaje, interpretaban la voluntad divina, se convertían en guías de su pueblo y ejecutaban los mandatos del dios. La fuerza divina daba a los hombres-dioses poder militar, posibilidad de larga vida, capacidad de adivinar o predecir lo que sucedería, de interceder por los hombres ante los dioses de la lluvia, o de transformarse en animales, o viajar a uno de los mundos de los dioses y regresar.⁵⁸

⁵⁶ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan...*: p. 160.

⁵⁷ López Austin, *Hombre-dios...*: pp. 49 y 50.

⁵⁸ *Ibíd.*: p. 125.

El hombre-dios no es concebido como una encarnación del dios: ambos personajes se mantienen perfectamente diferenciados, coexisten. Por tanto, en la relación entre el hombre-dios y la divinidad, el diálogo es el lazo más importante y necesario. Así, López Austin señala que “la conservación de la íntegra personalidad del hombre-dios se puede comprobar por la necesidad del establecimiento del diálogo entre el protector y su representante. Obra éste después de haber recibido milagrosos consejos”. El diálogo se entablaba por la vía del éxtasis, inducido por drogas diversas.⁵⁹ Sin embargo, en ocasiones la fuerza divina es tan intensa, la representación de la divinidad tan exacta, que parece operar “una transitoria confusión de personajes”. A este respecto Gruzinski ha señalado que el hombre-dios “constituye la expresión originaria y suprema del poder político y, de hecho, de todos los poderes. No sólo irradia la fuerza divina, a semejanza del soberano, sino que es el dios sin que por ello, por paradójico que parezca, pierda su propia identidad.”⁶⁰

Así, más que una encarnación el hombre-dios era “cobertura, cáscara, piel de una fuerza divina dada para la protección de un pueblo. Sus actos eran dirigidos por los consejos del verdadero guía”. En su calidad de receptores y depositarios, los hombres-dioses pueden irradiar dicha fuerza; pueden evitar que se pierda o aumentarla mediante la penitencia y la meditación, o buscando el contacto con objetos que también eran receptores de la fuerza: las reliquias e imágenes del dios. Por el contrario, la eyaculación seminal, la tristeza y las lágrimas podían alejarla.

Se sabe además de la existencia de mujeres-diosas: “aquellas mujeres en quienes se yergue [el numen]”, que actúan también como receptoras de fuerzas divinas, pero femeninas.

Ya diversos autores han llamado la atención sobre el asunto de que los hombres-dioses continuaron apareciendo durante los tiempos coloniales.⁶¹ Hombres que se asumían como la personificación de la deidad, que hablaban por ella; individuos que eran receptores, continentes de la fuerza divina, y en virtud de ello eran capaces de sacralizar el agua que tocaban, convocar a la lluvia, al trueno y al rayo, sanar a los enfermos. De particular

⁵⁹ *Ibíd.* : p. 118-127.

⁶⁰ Gruzinski, *El poder sin límites...*: p. 35.

⁶¹ López Austin, *Hombre-dios...*, Gruzinski, *El poder sin límites...*, Viqueira, *op. cit.*, Lara Cisneros, *op. cit.*

importancia para este estudio resultan los trabajos de Serge Gruzinski y Gerardo Lara, que analizan movimientos religiosos liderados por hombres-dioses otomíes, pues han mostrado que la figura del hombre-dios no era exclusiva de las creencias religiosas de los grupos nahuas.⁶² Del mismo modo, López Austin ha señalado que la idea de la divisibilidad de la sustancia divina —que se halla en la médula del concepto de hombre-dios— es común a diversos pueblos indígenas de tradición mesoamericana: desde los huicholes hasta los tzotziles, pasando por los nahuas, tepehuas, totonacos y por supuesto, otomíes.⁶³

El concepto de hombre-dios permite hacer inteligibles diversos elementos del liderazgo ejercido por Diego Agustín ante sus fieles. En primer lugar, tenemos las numerosas referencias al diálogo con la divinidad. Todo indica que Diego Agustín detentaba el privilegio de comunicarse con dios:⁶⁴ afirmaba que Dios “le habló” estando crucificado; que había sido dios quien le reveló la próxima destrucción del mundo y le había “avisado de su caída”; igualmente, Diego dictaba las normas a seguir por mandato divino, hablaba “de parte de dios”, quien le señalaba “lo que se había de hacer”. Los indios capturados en el cerro Azul declararon incluso que el sitio en el que Diego se comunicaba con la divinidad era el baptisterio, a donde se había retirado la noche del asalto porque tuvo un presagio en su corazón. Quizá, el mismo dios le había avisado a Diego que la represión se hallaba cercana.

El concepto de hombre-dios también puede ser la clave para explicar el hecho de que Diego tuviera en su poder un par de piedras que decía eran “el dedo de dios” y “el corazón de dios”. De acuerdo con Diego, ambas piedras le habían sido enviadas por dios mismo. Entre los otomíes serranos, la palabra “corazón” es utilizada como sinónimo de semilla, germen, esencia. Todos los seres mundanos tienen un corazón, una esencia que los dota de sus características. Así, Dios le había enviado a Diego su corazón, su esencia, su fuerza divina. Ambas piedras, el corazón y el dedo, en las creencias de los indios habrían formado

⁶² Me refiero en concreto al caso de Juan Cóatl, desarrollado en Huamantla, Tlaxcala, en 1665: Gruzinski, *El poder sin límites...*: pp. 107-123; y a los ya citados Andrés Martínez y el Cristo Viejo de Xichú: Lara Cisneros, *op. cit.*: pp. 183-224.

⁶³ López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan...*: p. 160-161.

⁶⁴ Gruzinski, *El poder sin límites...*: p. 33.

parte del cuerpo de Dios; se trataba de reliquias que contenían la fuerza divina, y como tales, al estar Diego en contacto con ellas, podía ser contagiado por esa fuerza.

Diego aparece como el mensajero y el intérprete de la divinidad, como el receptor y depositario de su fuerza, y durante las ceremonias del cerro Azul, Diego Agustín personifica, es Cristo mismo, se convierte en “la cobertura viviente del fuego sagrado”.

Esta misma idea parece estar detrás del culto que los indios rendían a María Isabel. Las declaraciones de los indios dejan ver que entre los fieles se había operado una identificación entre la joven india y la divinidad. Según las versiones de los indios capturados, María Isabel no era portavoz de la Virgen, ni su mensajera: para ellos, la joven india era la Virgen de Guadalupe, no la representaba sino que la había sustituido, tomando su lugar. Aunque su figura resulta esquiva, reconocemos en ella a una mujer-diosa, que recibía la gracia, el soplo divino que había abandonado a la Guadalupana del Tepeyac, de quien los indios decían que había perdido su grandeza.

La mayor fuente del poder de María Isabel lo constituía su rebozo, que se convirtió en un importante objeto de culto para los indios. Esta prenda envolvía la cruz en la que Dios se había aparecido ante la india, cruz que se mantenía lejos de la vista de los fieles a quienes sólo estaba permitido besar el rebozo.

La referencia nos lleva a pensar en aquellos envoltorios sagrados que, entre los pueblos prehispánicos, constituían la forma más común de la presencia del dios tutelar o del dios patrono del pueblo entre los hombres. De acuerdo con Viqueira estos envoltorios, llamados *tlaquimilolli* en náhuatl, “estaban formados de diversos objetos —saetas, plumas, yesca, pedernal, flechas, arcos, huesos— considerados como reliquias religiosas. A estas imágenes se les atribuía tanto poder que no podían ser vistas directamente, aunque se les estuviese ofreciendo un sacrificio, a riesgo de enfermarse gravemente”.⁶⁵

Si bien en este caso el rebozo envolvía una cruz, ésta cumplía la misma función que antaño las plumas y las flechas: la cruz que había tocado Dios era considerada una reliquia que debía escapar a la vista de los fieles por el poder que el contacto con lo divino le había conferido.

⁶⁵ Viqueira, *op. cit.*: p. 123.

La relación establecida entre Diego Agustín y María Isabel con las deidades a las que personifican, y al mismo tiempo la identificación que se produjo a ojos de los indios entre estos personajes y la divinidad, evidencian que la creencia en los hombres-dioses seguía vigente. Más aun, apunta al hecho de que los indios habían dotado a las figuras cristianas de una característica propia de las divinidades prehispánicas: la capacidad de dividirse, de fusionarse, de inundar con su fuerza divina ciertos objetos. Asimismo, el modo de ofrendar a las deidades, de propiciarlas, de ganarse sus favores, continuaba siendo fundamentalmente indígena.

CONCLUSIONES

El análisis detallado de la historia de la Sierra de Tutotepec —siempre dentro de los límites establecidos por el volumen y el carácter de la documentación— permite reflexionar sobre las características del dominio colonial impuesto en esta zona oriental de la Nueva España.

Por un lado es posible notar que el dominio hispano en esta zona fue incierto, oscilante, manifestándose con fuerza en ciertas épocas, mientras que en otras la zona parece haber caído en el olvido. Así, luego de una inicial cooperación entre otomíes y españoles para someter a México-Tenochtitlán, los años posteriores estuvieron marcados por los intentos de los indios de Tutotepec para expulsar a los españoles y retomar su antigua supremacía en la zona.

Estos tempranos alzamientos, dirigidos por la clase gobernante indígena, tuvieron por respuesta incursiones militares represivas, orientadas a minar la resistencia indígena mediante castigos severos y ejemplares. Pero luego de lograda la pacificación de la zona, sobrevinieron tres décadas en las que la Sierra permanecería relegada. Escasos recursos, con pocas posibilidades para el desarrollo de las actividades productivas prioritarias para los colonizadores, las comunidades serranas presentaron poco atractivo para la población hispana, que no mostró interés por asentarse en la zona; situación que habría de prolongarse incluso hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

En materia de doctrina, esta primera etapa se caracterizó por un virtual abandono de la sierra. Los franciscanos, que se establecieron en el Valle de Tulancingo hacia 1527, intentaron evangelizar las comunidades serranas pero bien pronto desistieron. Dobleados por la escasez de misioneros y las dificultades del terreno, los franciscanos enfocaron sus esfuerzos en los indios del valle. Su labor en la sierra se redujo a visitar esporádicamente los pueblos, y a llevar algunos indios a Tulancingo para que una vez evangelizados, actuaran como intermediarios llevando la doctrina cristiana a sus comunidades. Al margen de los procesos evangelizadores que durante estos años dieron inicio en otras regiones del virreinato, la Sierra de Tutotepec constituyó un escenario propicio para la difusión del

movimiento de resistencia ante el dominio hispano y la religión católica encabezado por el hombre-dios Andrés Mixcóatl.

Durante la segunda mitad del siglo XVI asistimos a un nuevo intento por incorporar a estos indios al orbe cristiano. Con la llegada de los frailes de la Orden de San Agustín a la sierra en 1553 dio inicio el proceso sistemático de evangelización, sobre el que por desgracia tenemos escasas noticias. No obstante es posible notar un entusiasmo inicial de los agustinos, manifiesto en el creciente número de frailes destinados al convento de Tutotepec, que pronto obtendría el rango de priorato, así como en el interés de los misioneros por aprender las lenguas que se hablaban en la doctrina. Sin embargo desde época temprana los agustinos debieron enfrentarse, de un lado, a la negativa de los indios a abandonar prácticas como la hechicería y el nahualismo, y por otro, a los intentos de ciertos grupos por sustraerse al control de los religiosos abandonando sus pueblos y trasladándose a los montes.

Por otra parte, hacia 1575 Tutotepec dejó de pertenecer al corregimiento de Metateyuca, para pasar a formar parte de la alcaldía mayor de Tulancingo, ubicada a menor distancia. Este cambio jurisdiccional permitió a las autoridades civiles incrementar el control en la sierra, al tiempo que impulsó una mayor participación de los indios serranos en la economía regional. La abundante mano de obra de la zona sería aprovechada desde estos años y a lo largo del siglo XVII en beneficio de las labores agrícolas de Tulancingo, la explotación minera en Pachuca y ocasionalmente, incluso la Ciudad de México. No obstante, la sierra continuó sin presentar un aumento de la población hispana, y los frailes siguieron siendo prácticamente los únicos “blancos” asentados en la zona. Esto permitió a las comunidades indígenas conservar la propiedad de la tierra, sin verse sujetas a las presiones y al acaparamiento de tierras y recursos naturales a manos de los colonos, característico de otras regiones novohispanas.

A lo largo del siglo XVII es posible notar cómo el impulso inicial de la labor evangelizadora de los agustinos fue decreciendo paulatinamente. De un lado, la Orden de San Agustín se vio inmersa en una serie de conflictos políticos internos que pusieron en segundo término la asistencia espiritual de sus feligreses indios. Por otra parte, la

disminución de la población nativa debida mayormente a las epidemias orilló a la orden a suspender el establecimiento de nuevas misiones en 1611, lo que posiblemente generó un enfriamiento del espíritu evangelizador. Igualmente, es posible notar el creciente desinterés por el estudio de las lenguas indígenas.

En Tutotepec encontramos que el número de frailes dejó de crecer justamente por estas fechas, lo que muy probablemente estuvo ligado al descenso de la población india, que se veía imposibilitada para sostener a un mayor número de religiosos. Asimismo, por denuncias del clero secular sabemos que buena parte de los frailes llegados a la sierra desconocían las lenguas indígenas que se hablaban en la doctrina.

Otra acusación recurrente contra los agustinos fue su escaso celo misional, su apego a los bienes materiales y su actitud apática o incluso tolerante frente a las costumbres “idolátricas” de los indios, que derivaba en un escaso cumplimiento de los preceptos cristianos. Si bien es posible atribuir esta situación a su formación deficiente, a su falta de vocación religiosa ligada a las circunstancias políticas que vivía la Orden, también es necesario atender al hecho de que la situación que los frailes debieron enfrentar en la sierra seguramente no era sencilla. Los agustinos dependían en buena medida del sustento que les proporcionaban sus feligreses indios; asimismo, no contaban con el apoyo de una población española asentada en Tutotepec, que pudiera auxiliarlos en caso de necesidad. La población española más cercana, Tulancingo, se hallaba a una jornada de distancia; de tal suerte que a estos frailes no les convenía exacerbar los ánimos de su feligresía con presiones excesivas a sus costumbres poco cristianas, pues se encontraban en evidentes desventajas en caso de que los indios se sintieran agraviados. Por otra parte, la experiencia había mostrado a los frailes que los indios se hallaban en condiciones de sustraerse a su vigilancia abandonando los pueblos y refugiándose en los montes. Ante tal situación, la actitud de los frailes frente a los indios debió ser más laxa, más permisiva, buscando evitar la confrontación directa, y el despoblamiento de las visitas. Tal actitud les valió numerosas críticas por parte del clero secular, principalmente los obispos, que intentaron en diversos momentos ejercer mayor presión sobre los frailes, y buscaron sin éxito secularizar las doctrinas.

Otro de los obstáculos que los frailes debieron enfrentar fue la dispersión de los habitantes. El convento de Tutotepec contaba con un crecido número de visitas, a considerables distancias unas de otras. Esto, aunado a las dificultades de tránsito resultantes de la agreste geografía, propició que la presencia permanente de los frailes se circunscribiera a la cabecera de Tutotepec y los pueblos cercanos a ella. En cambio, los pueblos más lejanos eran visitados sin regularidad y carecían del “pasto espiritual” la mayor parte del año, lo que derivó en una evangelización más superficial de sus habitantes.

La poca presencia de los misioneros fuera de la cabecera, así como el nulo establecimiento de colonos españoles en la sierra, son elementos que permiten afirmar que los indios lograron conservar durante buena parte del periodo colonial un amplio margen de autonomía. Es muy posible que en ausencia de los frailes, los indios mantuvieran el control de la vida religiosa de sus comunidades, situación que favoreció que contaran con una mayor libertad para interpretar la doctrina cristiana, incluso para aceptar o rechazar el ejercicio de las prácticas y valores difundidos por los agustinos.

Asimismo, los indios conservaron el control de los espacios fuera del pueblo —los cerros, las barrancas, los bosques, las cuevas— que a ojos de los frailes aparecían como peligrosos e inaccesibles. Ello dio a los indios la posibilidad de desplazar hacia estos espacios las prácticas proscritas por los misioneros. Las recurrentes menciones a la idolatría en la que vivían los parroquias serranas pueden ser leídas como una manifestación del proceso de conformación de una religiosidad indígena en la sierra, ante la imposibilidad o el desinterés de los religiosos para reprimirla efectivamente.

El débil control español sobre el espacio serrano permitió a los indios recurrir a la huida como una estrategia de resistencia cuando consideraron que las exigencias eran desmedidas, o para evitar o estorbar la aplicación de “justicia”. En ocasiones, los inconformes se trasladaban a pueblos vecinos pertenecientes a otra alcaldía mayor; en otras, bastaba con abandonar el espacio del pueblo para asentarse en los montes y barrancas. La huida manifestaba el control indio sobre el espacio serrano; en este sentido, era un ejercicio de poder.

A mediados del siglo XVIII las condiciones en las que habían vivido las comunidades serranas darían un vuelco importante. Si hasta entonces las características que asumió el dominio colonial en la zona habían propiciado la marginalidad, y favorecido la autonomía y la resistencia indígena, el inicio del reformismo Borbón transformaría de manera importante esta situación.

En la década de 1760 asistimos a una campaña conjunta orquestada por las autoridades civiles y eclesiásticas para someter a un mayor control a los indios serranos. La presión ejercida sobre los indios para que abandonaran los barrios y rancherías y se congregaran en las cabeceras, obedecía a un interés español por reorganizar los asentamientos indígenas conforme a criterios racionales: mejorar la administración de justicia, lograr una mayor eficiencia de la recaudación tributaria, así como facilitar la comunicación y el tránsito de un pueblo a otro. Al mismo criterio obedecía la creación de curatos, que pretendía mejorar la administración religiosa y erradicar la idolatría a partir de la presencia más constante y una mayor injerencia de los curas párrocos en las comunidades. Todas estas medidas representaron un intento por reconocer, aprehender y organizar un espacio que hasta entonces había aparecido, a los ojos de las autoridades, como ajeno, falto de control.

La década de 1760 trajo consigo también un aumento de las exigencias económicas sobre la población indígena, vía las obenciones, el tributo y el repartimiento de mercancías. Igualmente, las autoridades locales buscaron interferir en la vida política de los pueblos tratando de controlar los cabildos y ejerciendo presión sobre las autoridades indias. Elementos que contribuyeron a generar en los indios un creciente descontento, que en diversas ocasiones tomó la forma de tumultos, ataques directos contra las autoridades civiles y religiosas de Tutotepec, a las que los indios acusaban de no querer sino dinero.

La rebelión encabezada por Diego Agustín en 1769 constituyó una respuesta organizada de los indios frente al nuevo panorama político y económico que amenazaba con dislocar los modos de vida de las comunidades, vulneraba la autonomía que hasta entonces habían logrado mantener, y agravaba sus condiciones de existencia.

En 1769, el descontento de los indios cobró la forma de un movimiento milenarista. La religión se convirtió en el vehículo a través del cual los otomíes manifestaron su rechazo a la posición que ocupaban dentro de la sociedad colonial, depositando sus aspiraciones de cambio en la promesa de una próxima destrucción apocalíptica del mundo conocido, seguida de la instauración, por designio divino, de una “sociedad perfecta”.

Uno de los ejes fundamentales del discurso indígena fue el apropiarse del estatus de “cristianos verdaderos”, por oposición a los españoles, “los demonios”. Esta inversión de roles justificaba que, en el nuevo mundo, los indios serían los señores y los españoles sus vasallos y tributarios. Si bien esta idea encierra un profundo antagonismo étnico, también expresa la aceptación, por parte de los rebeldes, de la estructura social impuesta por los españoles. Así, los indios no aspiraban a expulsar a los españoles del territorio, ni perseguían una separación total entre indios y españoles. Perseguían más bien una inversión del orden social, que les permitiera abandonar la posición de sirvientes que el sistema colonial les imponía.

Por otra parte, el movimiento de Diego Agustín hizo evidente el rechazo de los indios a las pretensiones de la Iglesia de poseer el monopolio en materia religiosa. Los indios se opusieron al monopolio español de la jerarquía eclesiástica; por tal motivo buscaron adueñarse de los privilegios y las obligaciones reservados a los blancos. Se trató de un intento genuino por asumir el control de su religiosidad, que se expresó en la intención de establecer sus propios templos, en la abrogación de las funciones de los curas párrocos, y en una intención por someter a las autoridades eclesiásticas —el obispo, los sacerdotes, los misioneros— a las normas fijadas por los indios.

Sin duda, el papel de Diego Agustín en la rebelión fue primordial, pues en torno suyo se articularon las lealtades y los vínculos. Diego era un chamán, depositario de un saber ancestral, situación que lo alejaba del común de los indios. Diego poseía la facultad de sanar, la capacidad de “ver” el futuro usando métodos adivinatorios; asimismo, era capaz de dominar elementos naturales como los rayos y el viento. Era él quien dictaba las normas a seguir, designaba labores, enviaba emisarios y, sobre todo, tenía la facultad de otorgar

cargos, nombrar santos, proporcionando a sus fieles la posibilidad de ascender en la jerarquía por él establecida.

El análisis del discurso, de los símbolos y de la ritualidad de los rebeldes permite acceder al pensamiento religioso de los indios de Tutotepec, al tiempo que nos muestra el tipo de cristianismo forjado durante más de dos siglos de dominio colonial, producto de un largo proceso que implicó adaptaciones, cambios, préstamos, pérdidas, reelaboraciones y apropiaciones.

De un lado, encontramos que los indios habían aceptado como propios una serie de temas procedentes del imaginario cristiano en las que sin embargo es posible notar la presencia de elementos religiosos mesoamericanos. En el caso particular de la “escalera de Jacob”, es interesante notar que su significado místico ligado con la ascensión espiritual parece haber tenido poca importancia, en tanto esta imagen fue empleada más bien para representar la permeabilidad de los mundos, la capacidad de los seres divinos para viajar entre los distintos planos cósmicos y en última instancia, el descenso de Dios al mundo de los hombres. Operó, en este sentido, una reinterpretación de su significado.

Asimismo, encontramos lo que parece ser la fusión de dos relatos bíblicos, el Apocalipsis y el diluvio, pues para los indios el fin del mundo era imaginado como un evento menos violento, menos aterrador que el consignado por San Juan, asemejándose más al diluvio en tanto que destrucción por efecto del agua. No obstante, el significado implícito a ambos sucesos guarda cierta relación en tanto que ambos tienen como resultado la salvación de los justos y el castigo a los infieles. Así, es factible que la fusión de estos relatos no fue azarosa ni casual; por el contrario, los indios habrían retomado el mensaje de salvación contenido en ambos haciendo énfasis en la idea de destrucción-regeneración de la humanidad.

Los relatos de las apariciones guadalupanas también parecen haber alcanzado un alto grado de aceptación entre los indios, en tanto reforzaban la idea del indio como elegido por la deidad.

Una idea central del pensamiento cristiano asumida por estos indios fue la existencia de un solo Dios, que habita en el cielo y ocupa la posición primordial. Sin embargo, parece

ser que algunas deidades mesoamericanas habrían sido asimiladas a los santos católicos, sobre todo las deidades protectoras de los pueblos, en tanto que en el discurso de los indios se encuentra una asociación entre los santos y cerros. Como los dioses patronos mesoamericanos, cada santo tendría su propio asiento, su templo, en cerro determinado.

Además de esta apropiación de temas y símbolos cristianos, observamos también la adopción de ciertas prácticas que, para el siglo XVIII aparecían como necesarias para los indios: el bautizo, la confesión y la comunión, formaban parte de las actividades que Diego llevaba a cabo con sus fieles.

Por otra parte, encontramos una vigorosa permanencia de las creencias relativas al mundo agrario: las serpientes como símbolo de fertilidad y de abundancia, la cruz como símbolo de las direcciones cósmicas, el culto a ciertas piedras sagradas que favorecen las cosechas y son generadoras de abundancia en tanto que se consideran relacionadas con los antepasados. La permanencia de este conjunto de creencias relativas a la fertilidad se explicaría en buena medida porque se encontraban fuertemente ligadas con las actividades económicas que permitían la supervivencia de los pueblos. Posiblemente, estos cultos buscaran de algún modo hacer frente a las fuerza naturales, que se encontraban en el centro de las preocupaciones de un pueblo agrícola.

Asimismo, el culto a Diego Agustín y María Isabel, el hecho de que ambos fueran adorados como dioses, ofrendados, incensados, señala que en la religiosidad indígena la forma de concebir lo sagrado y de relacionarse con las fuerzas divinas continuaba descansando fundamentalmente sobre el marco de las concepciones religiosas mesoamericanas. Dios era pensado como un ser capaz de dividirse, de inundar con su fuerza divina ciertos objetos, de establecer comunicación con individuos particulares e incluso, de penetrar ellos haciéndolos partícipes de su naturaleza divina, convirtiéndolos así en hombres-dioses. En este sentido, los indios habrían dotado a las figuras católicas de las características propias de los seres sagrados mesoamericanos.

Finalmente, hace señalar que el desarrollo de la rebelión nos muestra que, a pesar de los esfuerzos de las autoridades coloniales, el dominio sobre la sierra no se había impuesto al grado de tal de impedir la organización indígena. Durante cerca de dos años los

indios pudieron articular la participación de numerosos pueblos, organizar las fiestas y procesiones; levantar templos, abrir caminos, enviar mensajeros e invitaciones a otros pueblos, sin la interferencia de las autoridades, y no fue sino hasta que el movimiento había crecido al grado de incluir la participación de dos mil tributarios, que las autoridades tuvieron conocimiento de él y ejecutaron la represión. Sin embargo, el aplastamiento de los rebeldes señala que los intentos de control comenzaban a rendir frutos: a pesar de la autonomía organizativa, a pesar de la movilidad táctica, a pesar del conocimiento y aprovechamiento de los recursos de su medio, en menos de un mes las autoridades —auxiliadas por otros indios— lograron desarticular la organización, capturar a los principales dirigentes y destruir el sitio de culto.

No obstante, el triunfo de las autoridades coloniales sobre los rebeldes no implicó la desaparición de la resistencia indígena. Ésta continuaría manifestándose por otras vías, mediante otros métodos: la huída, en la que los indios tenían una larga experiencia; el tumulto, que permitía a los indios obtener pequeñas concesiones; así como la utilización de los causes legales del sistema colonial que en no pocas ocasiones logró limitar los abusos de las autoridades de la jurisdicción. Igualmente, a pesar de la represión de la religiosidad indígena, de los intentos por acabar con la heterodoxia y limitar las interpretaciones indias del cristianismo, éstas continuaron floreciendo, haciéndose patentes cada tanto en el descubrimiento de cuevas con “ídolos”, o en actos tan simples como la colocación, detrás de la imagen de un santo, de una deidad recortada en papel amate.

Fuentes consultadas:

Primarias

A) Documentales:

1. Archivo General de la Nación, México

Ramos:

Clero regular y secular

Criminal

Historia

Infidencias

Indios

Reales Cédulas

Tierras

2. Archivo parroquial de Santa María Magdalena Tutotepec

3. Archivo parroquial de San Bartolo Tutotepec

4. Archivo del cabildo de la Catedral de Puebla

5. Archivo Histórico del Centro de Estudios de Historia de México Condumex

6. Archivo Histórico del Arzobispado de México

B) Crónicas y fuentes primarias publicadas

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras Históricas*, Edmundo O' Gorman (ed.), México, UNAM: IIH, 1975, vol. II, p. 26.

Cortés, Hernán, *Cartas y documentos*, introducción de Mario Hernández, México, Porrúa, 1963.

Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España, Silvio Zavala y María Castelo (comps.), México, CEHSMO, 1980.

Fuero, Francisco Fabián y, *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Ángeles*, Imprenta del Seminario Palafoxiano, 1770.

- García, Esteban, *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México. Libro quinto*, Madrid, Archivo Histórico Hispano-Agustiniano/Imprenta de G. López del Horno, 1918.
- Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N. P. San Agustín en las provincias de la Nueva España: en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985, (Biblioteca Porrúa; 85).
- Mota y Escobar, Alonso de la, *Memoriales del obispo de Tlaxcala. Un recorrido por el centro de México a principios del siglo XVII*, introducción y notas de Alba González Jácome, México, SEP, 1987, (Quinto Centenario).
- Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del mar océano para el buen gobierno y ennoblecimiento de ellas: Edición facsímil del manuscrito de Glasgow*, René Acuña (ed.), México, UNAM, 1981.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Relación de la visita eclesiástica del obispo de Puebla (1643-1646)*, transcripción, introducción y notas de Bernardo García Martínez, México, Gobierno del Estado de Puebla: Secretaría de Cultura, 1997, (V Magno Festival Palafoxiano de Puebla).
- _____, *Alegaciones a favor del clero, estado eclesiástico y secular, españoles e indios del obispado de la Puebla de los Ángeles, sobre las doctrinas que en ejecución del Santo Concilio de Trento, cédulas y provisiones reales, removió en él su ilustrísimo obispo don Juan de Palafox y Mendoza, y del real de las Indias, el año de 1640. En pleito con las sagradas religiones de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, dedicadas al rey nuestro señor Felipe IV, príncipe justísimo y benignísimo*, Puebla, 1644, 275 f.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Papeles de la Nueva España. Segunda serie: geografía y estadística*, 7 vols., Madrid, Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadeneira, 1905-1906.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*, (Edición facsimilar), México, AGN, 2002.
- Relación de los obispados de Tlaxcala, Michoacán, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, Luis García Pimentel (ed.), México, Casa del Editor, 1904, (Colección Documentos Históricos de México: II).

- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 t., México, CONACULTA, 2000, (Cien de México).
- Síntesis e índice de los mandamientos virreinales, 1548-1553*, Peter Gerhard (comp.), México, UNAM/IIH, 1992, (Serie documental: 21).
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 7 vols., Miguel León-Portilla (coord.), México, UNAM: IIH, 1975.
- Vázquez de Tapia, Bernardino, *Relación de méritos y servicios*, Jorge Gurría Lacroix (ed.), México, UNAM, 1972, (Nueva Biblioteca Mexicana: 34).
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano: Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del mundo occidental de las Indias*, México, María de Benavides, 1697-1698. (Edición facsimilar: México, Porrúa, 1971).
- Villaseñor y Sánchez, José Antonio de, *Theatro Americano: Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, 1746-1748 (edición facsimilar: Editora Nacional, 1952).

Secundarias

A) Regionales

- Anuario Estadístico. Hidalgo*. Tomo I, México, INEGI/Gobierno del Estado de Hidalgo, 2004.
- Chenaut, Victoria, *Aquellos que vuelan. Los totonacos en el siglo XIX*, México, CIESAS/INI, 1995, (Historia de los pueblos indígenas de México).
- Christensen, Bodil, "Los otomíes del estado de Puebla", en *Huastecos, totonacos y sus vecinos*, Ignacio Bernal y Eusebio Dávalos (eds.), México, Sociedad Mexicana de Antropología/ Revista de Estudios Antropológicos, tomo XIII, número 2, 1952-1953: p. 259-268.
- Cuaderno estadístico municipal. San Bartolo Tutotepec. Estado de Hidalgo*, México, INEGI/Gobierno del Estado de Hidalgo/H. Ayuntamiento Constitucional de San Bartolo Tutotepec, 1996.

- Cuaderno estadístico municipal. Tenango de Doria. Estado de Hidalgo*, México, INEGI/Gobierno del Estado de Hidalgo/H. Ayuntamiento Constitucional de Tenango de Doria, 1996.
- Dow, James W., *Santos y supervivencias*, México, INI/CONACULTA, 1990 (Colección Presencias).
- Enciclopedia de los Municipios de México. Estado de Hidalgo. San Bartolo Tutotepec.*
- Etnografía contemporánea de los pueblos de México. Región oriental*, México, INI/SEDESOL, 1995.
- Galinier, Jaques, *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*, trad. de Mariano Sánchez Ventura y Philippe Chéron, México, INI/CEMCA, 1987.
- _____, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM:IIA/Centre d'Etudes Mexicaines et Centramericaines/INI, 1990.
- _____, "Los otomíes y la Huasteca. Los fundamentos cognoscitivos de las culturas prehispánicas y su vigencia actual" en Ruvalcaba Mercado, Jesús, Juan Manuel Pérez Zevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca. Un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS/El Colegio de San Luis, A. C./El Colegio de Tamaulipas, 2004, (Colección Huasteca).
- Gama, Carlos y Elio Masferrer, *Pueblos indígenas de México. Totonacas*, México, INI/SEDESOL, 1994.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México: Centro de estudios Históricos, 1987.
- Huastecos y totonacos. Una antología histórico-cultural*, (presentación, introducción y selección de Lorenzo Ochoa), México, CONACULTA, 1989 (Regiones).
- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, INI/CONACULTA, 1973.
- INEGI, *XII Censo general de población y vivienda*, México, 2000.

- Masferrer, Elio y Lourdes Cubero, "Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla", en *Etnografía contemporánea de los pueblos de México. Región oriental*, México, INI/SEDESOL, 1995.
- Nutini, Hugo G. e Isaac Barry L., *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, México, INI, 1974.
- Palerm, Ángel, y Kelly, *The Tajin totonac*, Washington, United States Government printing office, 1952, (Smithsonian Institution: n. 13).
- Ruiz Medrano, Carlos Rubén, "Tumultos y rebeliones indígenas en la Nueva España en el siglo XVIII y la rebelión del Mesías Diego en 1769", en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 11, núm. 3, 2002: p. 301-322.
- _____, *Orden y resistencia indígena en las comunidades de la sierra de Tututepeque en la segunda mitad del siglo XVIII*, San Luis Potosí, México, El Colegio de San Luis, 2004, (Cuadernos del Centro).
- Ruvalcaba Mercado, Jesús, *Agricultura india en Cempoala, Tepeapulco y Tulancingo. Siglo XVI*, México, DDF/UCCI, 1985.
- _____, "Agricultura colonial temprana y transformación social en Tepeapulco y Tulancingo (1521-1610)" en *Historias*, núm. 18, México, julio-septiembre, p. 440-441.
- _____, *Congregaciones civiles de Tulancingo*, México, CIESAS, 1994, (Colección Miguel Othón de Mendizábal).
- Síntesis geográfica del estado de Hidalgo*, México, INEGI, 1992.
- Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del centro de México*, trad. de María de los Ángeles Ambriz, México, Gobierno del Estado de México/ UAEM/Ateneo del Estado de México/Instituto Mexiquense de Cultura, 1993, (Quinto centenario: Estado de México).
- Vargas Ramírez, Jesús, "Nahuas de la Huasteca Veracruzana", en *Etnografía contemporánea de los pueblos de México. Región oriental*, México, INI/SEDESOL, 1995.
- Williams García, Roberto, *Los tepehuas*, Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana, Xalapa, 1963.
- _____, *Mitos tepehuas*, México, SEP, 1972.

B) Generales

Albores, Beatriz y Johanna Broda (coords.), *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C./UNAM: IIH, 1997.

Alejos García, José, María del Carmen León y Mario Humberto Ruz, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Conaculta, 1992, (Regiones).

Azcué y Mancera, Luis, *Catálogo de construcciones religiosas del estado de Hidalgo*, 2v. introd. de Manuel Toussaint, recop. de Justino Fernández, México, SHCP: Talleres Gráficos de la Nación, 1942.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.

_____, *La parentela de María*, 2ª ed., Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999.

Barabas, Alicia, *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, 2ª ed., México, Plaza y Valdés Editores/Conaculta/INAH, 2002.

Brading, David A., "La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico", en Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano, vol. 1. Espiritualidad barroca colonial. Santos y demonios en América*, México, UIA: Departamento de Historia/INAH: Dirección de Estudios Históricos/CONDUMEX: Centro de Estudios de Historia de México, 1993: p. 17-40.

Bravo Rubio, Berenise y Marco Antonio Pérez Iturbe, "Tiempos y espacios religiosos novohispanos: la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (editores), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM: IIH, 2004, (Serie Historia Novohispana: 72): p. 67-83.

Broda, Johanna, "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México", en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, coords. Beatriz Albores,

- Johanna Broda, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense A.C./UNAM: IIH, 1997.
- _____, y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, 2001.
- Brose, Olivier de la, et. al. (dir.), *Diccionario del cristianismo*, Barcelona, Editorial Herder, 1986, (Sección de Teología y Filosofía: 131).
- Carmagnani, Marcelo, *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglo XVIII y XVIII*, México, FCE, 1988.
- Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México, 1987.
- Castro Gutiérrez, Felipe, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, UNAM:IIH/El Colegio de Michoacán, 1996.
- _____, *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, México, CIESAS/INI, 1996, (Historia de los pueblos indígenas de México).
- _____, Virginia Guedea y José Luis Mirafuentes Galván (comps.), *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, México, UNAM: IIH, 1992, (Serie Historia Novohispana: 47).
- Chevalier, Jean, y Alain Gheerbrant (dir.), *Diccionario de los símbolos*, trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez, Barcelona, Editorial Herder, 1995.
- Coastworth, John H., "Patrones de la rebelión rural en América Latina: México en una perspectiva comparativa", en Friedrich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al XX*, 2 v., México, Ediciones Era, 1990, (Colección Problemas de México).
- Cohn, Norman, *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, trad. de Ramón Alaix Busquets, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Davies, Nigel, *Los señoríos independientes del imperio azteca*, México, INAH, 1968.
- Eliade, Mircea, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, 2ª ed, trad. de Ernestina de Champourcin, México, FCE, 1976, (Sección de Obras de Antropología).

- Escobar Ohmstede, Antonio, *De cabeceras a pueblos sujetos. Las continuidades y transformaciones de los pueblos indios de la Huasteca hidalguense y veracruzana, 1750-1853*, tesis de doctorado, El Colegio de México, 1994.
- _____, "La población en el siglo XVIII y principios del XIX, ¿conformación de una sociedad multiétnica en las Huastecas?", en Carmen Blázquez, et. al. (coord.), *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*, Jalapa, Universidad Veracruzana/Instituto Mora/UAM, 1996, pp. 277-299.
- Florescano, Enrique, *Origen y desarrollo de los problemas agrarios de México*, México, Ediciones Era, 1979.
- _____, "Formación y estructura económica de la hacienda en Nueva España", en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina, v. 3, América Latina Colonial: Economía*, Barcelona, Crítica, 1990, (Serie Mayor), p. 92-121.
- _____, *Memoria mexicana*, 3ª ed, México, FCE, 2002.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, UNAM: IIH/Instituto de Geografía, 1986, (Espacio y tiempo: 1).
- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH/IFAL, 1988, (Serie de Historia).
- _____, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991, (Sección de Obras de Historia).
- _____, "La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)" en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, 1985.
- Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, FCE, 1999.
- Katz, Friedrich (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al XX*, 2 v., México, Ediciones Era, 1990, (Colección Problemas de México).
- Katz, Friedrich, "Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial", en Katz, Friedrich (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo*

- XVI al XX, 2 v., México, Ediciones Era, 1990, (Colección Problemas de México), p. 65-93.
- Kugel, Verónica, "¿Sincretismo o idolatría? Dos percepciones y una relación de fuerzas desigual en un documento del Archivo Parroquial de Cardonal (siglo XVIII)", en *Estudios de cultura otomame*, año 3, número 3, 2002, pp. 77-104.
- Lara Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, AGN/INAH, 2002.
- _____, "Heterodoxia indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano", en Jesús Paniagua Pérez (Coord.), *España y América entre el barroco y la ilustración (1722-1804). II Centenario de la muerte del Cardenal Lorenzana (1804-2004)*, León, Universidad de León, España/Junta de Castilla y León, España/Diputación Provincial de León, España/Ayuntamiento de León, España/Caja de España, 2005: p. 235-242.
- López Austin, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, UNAM: IIH, 1998.
- _____, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- _____, "Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial", en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *De hombres y dioses*, Estado de México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1997, pp. 229-254.
- _____, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, 2001.
- Márquez Morfín, Lourdes, "La evolución cuantitativa de la población novohispana: siglos XVI, XVII y XVIII" en *El doblamiento de México. Una visión histórico-demográfica*, tomo II: *El México colonial*, México, SEGOB/CONAPO, 1993.
- Maza, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*, 3ª ed., México, FCE/SEP, 1992.
- Mazín Gómez, Oscar, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII" en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. X, núm. 39, México, El Colegio de Michoacán, 1989.

- Menegus, Margarita, "La economía indígena y su articulación al mercado en Nueva España. El repartimiento forzoso de mercancías", en Margarita Menegus (comp.), *El repartimiento forzoso de mercancías en México, Perú y Filipinas*, México, Instituto Mora/UNAM:CESU, 2000.
- O' Gorman, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, 2ª ed., México, UNAM: IIH, 2001, (Serie Historia Novohispana: 36).
- Olivera, Mercedes, "Huemitl de mayo en Citlala ¿ofrenda para Chicomecóatl o para la Santa Cruz?", en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, SEP/INAH, 1979, pp. 143-158.
- Pastor, Rodolfo, *Campesinos y reformas. La mixteca, 1700-1856*, México, El Colegio de México, 1987.
- _____, "El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos: un sistema de explotación, de sus orígenes a la crisis de 1810" en Woodrow Borah, *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*, México, UNAM, 1985, pp. 201-236.
- _____, "Rebeliones campesinas en México, 1520-1900: ensayo de interpretación", en *La palabra y el hombre*, nueva época, núm. 52, Xalapa, Universidad Veracruzana, octubre-diciembre de 1984.
- Pereyra de Queiroz, María Isaura, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. de Florentino M. Torner, México, Siglo XXI editores, 1969.
- Pietschmann, Horst, "Agricultura e industria rural indígena en el México de la segunda mitad del siglo XVIII", en Arij Ouweneel y Cristina Torales Pacheco (comp.), *Empresario, indios y Estado. Perfil de la economía mexicana (siglo XVIII)*, Ámsterdam, CEDLA, 1988.
- Reifler Bricker, Victoria, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE, 1989.

Reina, Leticia, "Historia y antropología de las rebeliones indígenas y campesinas en la colonia y en el siglo XIX: un recuento", en *Historias*, núm. 17, México, INAH, abril-junio de 1987, p.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 2001.

Rubial, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM: IIH, 1989.

_____, *Una monarquía criolla. (La provincia agustina en el siglo XVII)*, México, CONACULTA, 1990, (Regiones).

Ruiz de la Barrera, Rocío, *Breve historia de Hidalgo*, México, FCE/ El Colegio de México, 2000, (Sección Obras de Historia).

Ruiz Zavala, Alipio, *Historia de la Provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, México, Porrúa, 1984, (Biblioteca Porrúa: 81).

Ruz, Mario Humberto, "Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano", en José Alejos García, *et. al, Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, Conaculta, 1992, (Regiones).

Taylor, William B., William, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, FCE, 1987.

_____, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, trad. de Óscar Mazín y Paul Kersey, Zamora, Mich., El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.

_____, " 'de corazón pequeño y ánimo apocado'. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios de la Nueva España en el siglo XVIII", en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. X, núm. 39, México, El Colegio de Michoacán, 1989, p. 5-68.

Torre Villar, Ernesto de la, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, UNAM: IIH, 1999.

Van Young, Eric, *La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII. La economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820*, México, FCE, 1989, (Economía Latinoamericana).

Vázquez, Josefina Zoraida (coordinadora), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Editorial Nueva Imagen, 1992.

Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2ª ed., trad. de José Medina Echavarría, *et. al.*, ed. de Johannes Winckelmann, nota preliminar de José Medina Echavarría, índice analítico de Jasmin Reuter, México, FCE, 1984 (Sección de Obras de Sociología).

Zahino Peñafort, Luisa, (recop.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM: IIJ/Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.