

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE
MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**ESTRATEGIAS DE ADAPTACIÓN DE LOS PAMES AL
SISTEMA COLONIAL EN LA VILLA DE SANTIAGO DE LOS
VALLES**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

PRESENTA

PATRICIA GALLARDO ARIAS

COMITÉ TUTORAL

DR. MARIO HUMBERTO RUZ SOSA
DRA. MARÍA DEL CARMEN LEÓN CÁZARES
DR. JESÚS RUVALCABA MERCADO

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO, D. F.

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.

Índice

Introducción	7
---------------------	---

I

El proceso de movilización y la conformación de la Pamería	26
1. ¿cazadores-recolectores, agricultores o horticultores?	27
2. Un grupo en movimiento	36
3. La llegada de nuevos actores	43
4. Las primeras misiones	53
5. La Guerra Chichimeca	60
6. Las tres regiones pames y la conformación de la Pamería	69

II

La vida de los pames en las misiones de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en el siglo XVIII	77
1. La población en la jurisdicción	79
2. Los franciscanos de la Custodia del Salvador de Tampico	83

III

La creación de nuevos espacios sociales y la última gran movilización	103
1. La movilización en la segunda mitad del siglo XVIII	104
2. El grupo opositor de los franciscanos y el poblamiento de la Colonia del Nuevo Santander	108
3. Las respuestas de los pames ante la movilización	113
4. Las haciendas	116
5. Mulatos, negros y pames en las haciendas de la Pamería	120

IV

Pames y mulatos, ecos de una relación conflictiva	127
1. Pasquala: la transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz	128
2. Juan de Santiago: el control y poder de los indios contra el gobernador mulato	157
3. Conflictos sociales y relaciones culturales	169

V

Consideraciones finales	175
--------------------------------	-----

Anexos:

Anexo 1. Pueblos y misiones de la Pamería en la Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles	183
Anexo 2. Haciendas en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, siglo XVIII	184
Siglas y acrónimos	187
Documentos y autores citados	189

Índice de Mapas

Mapa 1. Distribución de los grupos chichimecas al principio de la Colonia según Powell	35
Mapa 2. <i>La Huasteca et la frontière nord-est de la Mésoamérique</i> según Stresser-Péan	42
Mapa 3. Extensión de los grupos pames en 1570 según Guillermo de Santa María	52
Mapa 4. Obispado de Michoacán y Arzobispado de México	54
Mapa 5. Las misiones y los pueblos durante la Colonia	56
Mapa 6. Caminos hacia la gran Chichimeca	62
Mapa 7. Las tres regiones pames	69
Mapa 8. Límites de la Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles y su población	78
Mapa 9. Población pame en la Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles	82
Mapa 10. Las misiones de la Pamería	89
Mapa 11. La Colonia del Nuevo Santander durante el siglo XVIII	114
Mapa 12. Haciendas y ranchos en las misiones pames	123

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación se realizó gracias al apoyo constante de varias personas e instituciones por lo que en este espacio aprovecharé para agradecerles su colaboración. La investigación no hubiera sido posible sin el apoyo académico y económico del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y del Instituto Investigaciones Antropológicas, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, gracias a estas instituciones pude realizar la tesis que presento.

Un agradecimiento especial merece mi Comité Tutoral que empecé con la valiosa ayuda de la ya fallecida y muy querida doctora Noemí Quezada; a la Dra. María del Carmen León Cázares por su paciencia, tiempo y amistad. Ella representó una fuente continua de estímulos para este trabajo; sus indicaciones teóricas, metodológicas y técnicas contribuyeron a la construcción del manuscrito. Agradezco a mi director el Doctor Mario Humberto Ruz Sosa por sugerir un tema poco trabajado y muy necesario para la antropología y la historia, por sus recomendaciones bibliográficas, sugerencias teóricas y revisiones del texto. Gracias al Doctor Jesús Ruvalcaba Mercado por toda la ayuda que me ha brindado desde que empecé con esto de la antropología y la historia, por sus puntuales revisiones a la tesis, sus consejos y sugerencias teóricas y bibliográficas.

Gracias a la Dra. Ana Bella Pérez Castro y al Mtro. Lorenzo Ochoa amigos entrañables, por estar siempre dispuestos a escucharme, dar consejos y leer el escrito final facilitando en mucho mi preparación como investigadora. Agradezco al Dr. David Wright y a la Dra. Martha Lilia Mancilla por sus aportes tan puntuales y significativos para esta investigación.

Al Mtro. Juan Manuel Pérez Zevallos por toda la documentación proporcionada, al Dr. Jacques Galinier y al Mtro. Gerardo Lara por sus sugerencias para mejorar el texto.

A mis padres por todo el apoyo, paciencia y cariño que me han brindado siempre. A mis hermanos por estar siempre pendientes de mis preocupaciones. A mis compañeras, amigas y amigos Amaranta Castillo, Leonor Magallón, Lupita Gómez y Ulises Fierro les agradezco su compañía durante el transcurso del doctorado y en el trabajo de la tesis. A Víctor Saenger por escucharme y darme ánimos. A François Lartigue por mostrarme otro lado de la Huasteca y renovar mi actitud hacia el trabajo de campo.

Al proyecto "En el Corazón de la Huasteca: entre los estudios académicos y la Resolución de problemas cotidianos", CONACYT-CIESAS, por facilitarme los textos necesarios para la investigación de la tesis. Al personal de la biblioteca Nacional y del Instituto de Investigaciones Antropológicas.

A la C.P. Luz María Téllez Nieto y a Teresa García por ser tan eficientes y facilitarme el trámite del papeleo final.

Al Mtro. Alonso Guerrero por su comprensión y ayuda en la elaboración de los mapas finales y en la búsqueda de bibliografía.

INTRODUCCIÓN

La historia de los pames es la de un largo proceso de movilización y adaptación, su capacidad de moverse sobre el territorio y de adaptarse a situaciones cambiantes han sido las cualidades que les han permitido sobrevivir y permanecer como grupo. Asimismo los variados tipos de relaciones que establecieron los condujeron a redefinir muchas de sus costumbres y plantear diferentes respuestas como grupo y como individuos. Los pames de hoy, pese a ser sedentarios, siguen manteniendo algunas características de pueblos cazadores-recolectores y nómadas, motivados más por la necesidad de buscar sustento, trabajo y tierras productivas donde puedan establecerse, que por mantener una relación estrecha con el monte.

Actualmente se ubican en la región llamada Pamería que se extiende en la Zona Media del estado de San Luis Potosí y, hacia el sur, al noroeste del estado de Querétaro. Esta región abarca los municipios de Ciudad del Maíz, Alaquines, Tamasopo y Rayón.¹

Aquellos que se localizan en Querétaro siguen buscando un sitio donde establecerse ya que han perdido sus tierras a causa de “los diversos procesos históricos”.² En la actualidad no tienen tierra de donde obtener recursos agrícolas debido al acaparamiento, por lo que son

¹ A nivel nacional, viven en hogares pames 12,572 individuos, de éstos radican dentro de la Pamería 11,483, en lugares que autodenominan como pames. Se ubican en los municipios de Cárdenas, San Luis Potosí, y de Arroyo Seco, Querétaro. De la población pame que habita en la Pamería, el 89 por ciento está concentrada únicamente en tres municipios: Rayón, Tamasopo y Santa Catarina. “Este último tiene mayor cantidad de pames y en él se encuentra Santa María Acapulco, población considerada el núcleo pame más importante en varios sentidos: por un lado, es el que tiene mayor cantidad de pames (5,767) repartidos en comunidades indígenas; en segundo lugar, lingüísticamente es donde habita, respecto de los demás municipios, la mayor cantidad de hablantes de pame, y, por último, es el principal centro ceremonial de la Pamería”. Giomar Ordóñez Cabezas, *Pames. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI-PNUD, 2004, pp. 13, 15.

² *Ibidem*, p. 13. De la misma autora *Los pames de la Huasteca queretana ante la migración y la carencia de tierras 1950-2000*, tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, en *La Huasteca ayer y hoy*, México, CENDOC-CIESAS-INNAO-CONACyT-COLSAN-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Hidalgo, 2002, disco compacto 1, p. 10 (Colección Huasteca).

jornaleros en tierras que antiguamente les pertenecieron. Como resultado, “la migración es para ellos una alternativa de trabajo para la reproducción y la subsistencia”.³ Este proceso de movilizaciones para sobrevivir como grupo no es un fenómeno moderno tiene su antecedente en la época colonial, de ahí la importancia para entenderlo y de analizar la historia de los pames durante ese periodo.

Esta investigación trata, en consecuencia, acerca del proceso de movilización y asentamiento de los pames durante la segunda mitad del siglo XVIII en las misiones franciscanas, que para cristianizarlos se fundaron en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Ésta era una extensa zona que durante el periodo colonial ocupó la parte oriental de lo que hoy es el estado de San Luis Potosí y un trozo del extremo noreste del de Querétaro. En esta jurisdicción los pames vivieron en las misiones franciscanas de San Miguel, Santa María Tampalatlán, la Palma, Guayabos, Tamlacum, el Sauz, Santa María Acapulco y Valle del Maíz.

Es un estudio que pretende explicar cómo los pames que habitaron estas misiones lograron adaptarse a la vida que les impuso el dominio español, así como analizar las diferentes respuestas que dio este grupo ante la implantación de los modelos coloniales. A lo largo de la investigación se observó que estas respuestas tuvieron tres efectos: la reducción, la movilización y la aculturación de los pames. Asimismo, la resistencia que presentaron éstos fue a través del abandono y fuga de las misiones.

Antes de la conquista española los pames habitaron una franja que separaba la Huasteca del norte mesoamericano; vivían de la caza y la recolección dispersos en un territorio amplio.⁴ En la línea fronteriza

³ *Ibidem*.

⁴ Para Elizabeth Cashdan los cazadores y recolectores son “personas que viven fundamentalmente de los animales y plantas silvestres comestibles conforman pequeñas poblaciones residuales políticamente marginales en muy escasas partes del mundo”. Entre otras características de estos grupos mencionadas por la autora se distinguen porque viven en grupos compuestos de menos de cien personas, la división del trabajo se basa en el sexo y la edad, esto

también mantenían relaciones de intercambio con diferentes grupos como con los huastecos, nahuas y otomíes, entre otros, de los que adoptaron algunas técnicas agrícolas. Es decir, el proceso de aculturación de este pueblo empezó desde entonces, por lo que algunos pames, al momento de la invasión europea, estaban en vías de sedentarización. Este cambio fue notorio durante la época colonial, cuando la mayoría de ellos se asentaron definitivamente en las misiones franciscanas y asimilaron patrones culturales que marcaron su forma de vida hasta nuestros días. Por tanto no se les puede clasificar sólo como cazadores-recolectores, en este trabajo se hará referencia a los pames como horticultores.⁵

La investigación que se llevó a cabo parte de la siguiente premisa: como respuesta a la enseñanza aprendida en las misiones y haciendas, los pames pasaron de ser un grupo nómada y cazador-recolector a horticultor. El objetivo general es analizar las movilizaciones que llevaron a los cambios en su forma de vida durante la segunda mitad del siglo XVIII, transformaciones que se vieron reflejadas en el cambio de residencia, en diferentes momentos, de este grupo y en la vida en las

es, los hombres se dedican a la caza, mientras que las mujeres se dedican a la recolección; viven en campamentos relativamente grandes durante una parte del año, dispersándose en grupos más pequeños durante los meses restantes. Cuando se quedan en un lugar es porque tienen recursos suficientes para mantener al grupo, en este tiempo también se realizan las ceremonias, el intercambio y otras actividades que pueden desempeñarse por grupos grandes. Elizabeth Cashdan, "Cazadores y recolectores: el comportamiento económico en las bandas", en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, México, CONACULTA-Alianza, 1991, pp. 43-78. Aunque habría que mencionar que algunas bandas pueden ser muy pequeñas, de 30 personas, ya que los recursos no alcanzaban para alimentar a más personas, como mencionan Sanders y Price "The bands are small (30 to 100 people) territorial, hunting and gathering groups characterized by local exogamy and unical residence. Because of these two rules bands tend to be kin groups made up of a group of related minor woman and their spouses and unmarried children. Service argues that all bands before contact disorganization, were virilocal in residence. Bands vary in size, degree of nomadism, and seasonal changes in member ship according to the character or food resources, their quantity, and seasional occurrence". William T. Sanders and Price Barbara J., *Mesoamerica, the Evolution of a Civilization*, New York, Random House, 1968, pp. 41-42 (Studies in Anthropology).

⁵ El término "horticultor" propuesto por Allen Johnson comprende "una amplia y variada diversidad de sistemas económicos y sociales. Como tipo antropológico, permite llenar el vacío entre sociedades nómadas 'simples' por un lado y Estados agrarios 'complejos' por el otro". Allen Johnson, "Horticultores: el comportamiento económico en las tribus", en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, México, CONACULTA-Alianza, 1991, pp. 79-115.

misiones. A lo largo de la investigación me formulé preguntas que, en cierta medida, fueron guía para la exposición y el análisis de los datos, entre ellas apunto las siguientes: ¿qué tanta capacidad de adaptación tuvieron los pames al sistema de misiones, y en general al sistema colonial? ¿Concluyeron su proceso de sedentarización al final del siglo XVIII? En su respuesta a los acontecimientos actuales, ¿se manifiesta su tradición de pueblo nómada?

Es obvio que la reducción de los pames a las misiones cambió totalmente su cotidianeidad porque no sólo aprendieron las técnicas propias de la agricultura y a trabajar con el ganado, sino que se hicieron partícipes de creencias que trajeron consigo los colonizadores españoles y sus esclavos africanos. Sin embargo, no todos estuvieron dispuestos a renunciar definitivamente a su forma de vida anterior; algunos supieron cómo conservar el sistema de caza y recolección y adaptarlo a sus nuevas condiciones. Lo que al parecer ocurrió fue que los pames, en una táctica de supervivencia, aceptaron y adaptaron las nuevas técnicas de trabajo y las nuevas creencias, al mismo tiempo que retornaban a la caza, la recolección y regresaban al monte cuando la situación se volvía intolerable en las misiones. Base para suponer lo anterior, es que la movilización de los pames, desde su territorio originario hasta las misiones, no fue un proceso pacífico sino todo lo contrario, una lucha en la cual muchos perdieron la vida.

Durante el periodo Nvohispano el intercambio de ideas entre pames y mulatos de la región se desarrolló sobre todo en las haciendas, ya que sus dueños se apropiaron con el tiempo de los terrenos de las misiones. Los indígenas sin tierra tuvieron que huir a los montes, trabajar en las mismas haciendas como peones o incluso salir de la región. Debido a la pobreza agrícola, los conflictos con los hacendados y sus trabajadores y la apremiante exigencia de la vida en misión, algunos

de estos peones emigraron definitivamente de sus comunidades y se diluyeron entre la población mestiza.

Hacia mediados del siglo XVIII José de Escandón intentó controlar definitivamente a los pames trasladándolos a la Colonia del Nuevo Santander. Escandón inició su labor reorganizadora en la Sierra Gorda y siguió con la parte de la Pamería de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Su presencia en la región tuvo una importancia fundamental para las misiones, deportó a miles de indios, congregados o no, para llevarlos por la fuerza a algunas de las misiones en el Nuevo Santander. Para acelerar el proceso estableció varias poblaciones de soldados, en su mayoría mulatos.⁶

Los misioneros, las autoridades civiles y militares españolas fomentaron el control e integración de los pames a las sociedades vecinas.⁷ Los naturales por la sencillez de su tecnología, su continua oposición a la congregación, su parca agricultura, su tradicional e importante sistema de caza y recolección y su poco entusiasmo para

⁶ *Testimonio acerca de la causa formada en la Colonia del Nuevo Santander al Coronel don José de Escandón*, Estudio preliminar, transcripción, paleografía y notas de Patricia Osante, México, UNAM-UAT-ITCA-Gobierno del Estado de Tamaulipas, 2000.

⁷ Bonfil Batalla hace referencia a tres procesos que suceden en la dinámica cultural de las relaciones interétnicas, éstos los generan los grupos dominantes hacia los grupos dominados. El primero de ellos es la Imposición, Bonfil dice "que es un proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico considerado. Las formas de imposición pueden ser muy variadas y obedecer a diferentes mecanismos: desde la fuerza, amparada o no en argumentos legales, hasta la imposición por vías más sutiles, aunque no menos eficaces, a través del uso de la propaganda o de la creación de un 'clima' general que favorece la introducción de elementos culturales ajenos". El segundo lo denomina proceso de Supresión este "se distingue porque el grupo dominante prohíbe o elimina espacios de la cultura propia del grupo subalterno. Puede consistir en la supresión de elementos culturales de cualquier clase, en la supresión simultánea de ambos componentes del espacio de la cultura propia". Por último, el autor hace referencia al proceso de Enajenación "donde el grupo dominante aumenta su control cultural al obtener capacidad de decisión sobre elementos culturales propios del grupo subalterno. No elimina ni prohíbe tales elementos, únicamente desplaza al grupo dominado como instancia de decisión y pone los elementos culturales al servicio de sus propios proyectos o intereses". Guillermo Bonfil Batalla, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Papeles de la Casa Chata 3*, México, Revista del CIESAS-SEP, 1987, pp. 34-35. Para el caso de los pames se dieron dos de los procesos mencionados el de la Imposición y el de la Supresión. Estos no actuaron por separado sino en conjunto. Es importante mencionar que el proceso de dominio de españoles sobre todos los grupos pames no se dio por igual. A lo largo de esta investigación se observará que lo que unió a los pames fue su filiación lingüística, pero que dependiendo de la región donde se encontraban las estrategias y respuestas de adaptación al sistema colonial fueron variadas.

adoptar la religión católica fueron considerados como gente de poca capacidad intelectual, de escaso entendimiento, a quienes se les debía obligar a deshacerse de sus costumbres.⁸ Para “redimir” a estos indios, marcados por su estigma chichimeca, lo mejor era extirpar sus caracteres propios; una de las soluciones fue tratar de asimilarlos. Todo lo anterior explica la desaparición de gran parte de la Pamería, en particular de aquellos que vivían en la Sierra Gorda del actual estado de Querétaro.

Recrear tales acontecimientos desde una perspectiva histórica rigurosa no es tarea sencilla, en buena medida por la escasez de datos consignados o preservados en los acervos archivísticos o en los escritos editados.

En general, la documentación que hace referencia a los rasgos culturales de los indios durante la Colonia presenta varios problemas de interpretación. Los textos más cercanos al momento del contacto proceden de la explicación del pensamiento europeo sobre una realidad en proceso de conocimiento; no es extraño por lo tanto, que en ellos la voz del indígena resulte difícil de interpretar con exactitud.

En la presente investigación se consultaron los documentos en busca de rescatar los datos sobre los grupos étnicos, con el fin de aproximarse a su cultura. Para ello pareció pertinente analizar los textos históricos que, con el apoyo del conocimiento aportado por las investigaciones antropológicas y con datos etnográficos actuales, permitan entender el significado de lo que se conserva en ellos acerca de las costumbres, actitudes y creencias pames. Es desde esta perspectiva que se consideró para la investigación el aporte

⁸ Dominique Chemin, “Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas malélicas en la región pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí”, en *Anales de Antropología II. Etnología y Lingüística*, IIA-UNAM, México, vol. XVII, 1980, p. 67.

antropológico, a través de la denominada analogía etnográfica, en tanto que el trabajo parte del conocimiento de los pames actuales y busca en una investigación histórica las causas de su transformación cultural.

En cuanto a los textos coloniales, existe hoy un amplio y justificado consenso acerca de la importancia que los estudios del último siglo de este periodo revisten para la comprensión del perfil y desarrollo económico, social y político de México en los siglos posteriores al periodo Novohispano.

No es extraño que la última etapa de la Colonia en México sea objeto de gran interés para los historiadores. Gracias a los estudios concluidos en décadas recientes sabemos que en el transcurso del siglo XVIII tuvo lugar una serie de aceleradas y complejas transformaciones que afectaron todos los ámbitos de la vida del país, entre los que cabe destacar el fuerte crecimiento demográfico y urbano, la expansión de la economía mercantil, el fortalecimiento del control político y fiscal ejercido desde el centro y el aceleramiento del mestizaje étnico y cultural de amplios sectores de la población. Si bien hubo significativas variaciones regionales y desfases temporales en los procesos mencionados, los especialistas concuerdan al subrayar la especificidad que dichos procesos otorgaron al siglo XVIII respecto de etapas históricas previas.⁹

Habría que mencionar que los cambios sucedidos durante este siglo se debieron en gran medida a las reformas realizadas por los

⁹ Sobre los estudios de la época colonial publicados en las últimas décadas y el carácter particular del siglo XVIII, *Vid.* Manuel Miño Grijalva, "Estructura económica y crecimiento: la historiografía económica colonial mexicana", en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, 1992, vol. XLII, núm 2, octubre-diciembre, pp. 221-260. John Tutino, "Historias del México agrario", en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, 1992, núm. 1 (166), vol. XLII, octubre-diciembre, pp. 177-220. Eric Van Young, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century Mexico. The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820*, Berkeley, University of California, 1981, p. 21. Este autor ha descrito dicho siglo, y especialmente su segunda mitad como "un periodo de contradicciones particularmente agudas y de un cambio acelerado". Para un examen detallado de las transformaciones de diverso orden ocurridas a fines del siglo XVIII véase Josefina Vázquez (coordinadora) *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992.

Borbones. El cambio dinástico en España de los Habsburgo a los Borbones al iniciarse el siglo XVIII implicó una nueva forma de gobernar y concebir al imperio español y sus colonias en América.¹⁰

Pese a la abundancia de estudios publicados en torno al periodo mencionado y el consiguiente avance de nuestro conocimiento sobre el perfil de la economía y la sociedad novohispanas tardías, varios problemas permanecen abiertos a la investigación y a la discusión académica. Un aspecto particularmente relevante se refiere a la discusión de los motores regionales del desarrollo económico y social de la Nueva España. A este respecto, los especialistas coinciden al señalar el importante papel desempeñado por el sector minero. El tema abre la posibilidad de analizar otros aspectos que se entretajan alrededor de los centros mineros, como el de la población negra y mulata que trabajó en las minas y su relación con otros sectores de la sociedad novohispana.¹¹

En el ámbito interno la organización social y económica necesaria para explotar y exportar la plata produjo cambios trascendentales en el entorno físico y humano. En general, los centros mineros constituyeron núcleos importantes de consumo de medios de subsistencia e insumos productivos, por lo tanto fungieron como agentes orientadores de la estructura productiva regional. Además, algunos se contaron entre los sitios con mayor población y desarrollo de actividades artesanales, comerciales y de servicios más sobresalientes de la Nueva España. Por

¹⁰ Isabel Gutiérrez de Arroyo, "El nuevo régimen institucional bajo la real ordenanza de intendentes de la Nueva España (1786)", en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, 1989, num. 1 (153), vol. XXXIX, julio-septiembre, p. 89. Al respecto Pietschmann dice "que las reformas que la Corona española realizó en el siglo XVIII en sus posesiones americanas estaban relacionadas con la política reformista general que la dinastía de los Borbones llevó a cabo en todo el ámbito de la monarquía española que se inspiró en las ideas de recuperación política de España". Pietschmann Horst, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, FCE, México, 1996, p. 13.

¹¹ David Brading, *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971. P. J., Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial Zacatecas (1546-1700)*, México, FCE, 1976.

todo lo anterior, se ha llegado a afirmar que la minería fue el “principio organizador y dominante de la economía colonial”.¹²

Tal postura ha resultado particularmente útil para analizar el desarrollo económico y minero de la Nueva España en sus etapas iniciales, sin embargo, su aplicación resulta problemática para periodos posteriores, cuando en varias zonas tradicionalmente ligadas al influjo de la minería y de otras actividades económicas como la ganadería adquirieron relevancia factores adicionales de desarrollo económico, circunstancia que obliga a formular explicaciones alternativas acerca de la evolución histórica de tales espacios. Dentro de este contexto podemos entender el desarrollo de la Villa de Santiago de los Valles como un espacio de producción que abastecía a las villas y centros mineros durante el periodo colonial.

Pese a lo anterior, son pocos los estudios dedicados a la vida social de Villa de Santiago de los Valles y, en menor medida de la Pamería, si lo comparamos con otros espacios novohispanos durante el siglo XVIII. Los escritos con que se cuenta son narraciones de misioneros de la época que a su paso por la región registraron sus impresiones, además de algunas investigaciones de historiadores, entre las cuales destaca la realizada por Montejano y Aguiñaga.¹³ Existen también fuentes documentales y bibliográficas adicionales que de igual manera aportan información, como *Las Relaciones geográficas*,¹⁴ así

¹² Ángel Palerm, “Sobre la formación del sistema colonial. Apuntes para una discusión”, en Enrique Florescano (coordinador), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*, México, FCE, 1979.

¹³ Rafael Montejano y Aguiñaga, *El Valle del Maíz*, México, Archivo histórico del estado de San Luis Potosí, 1989. El estudio de este autor se realizó con fuentes parroquiales del Valle del Maíz y de Río Verde, con documentos de colecciones particulares y con fuentes secundarias.

¹⁴ *Relaciones Geográficas del Arzobispado de México, 1743*, edición de Francisco de Solano, dos tomos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, núm. 28, tomo II, 1988 (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo).

como los estudios actuales de investigadores que han abordado la región como tema y que permiten situar el contexto de la Villa.¹⁵

Pese a su escasez, las investigaciones realizadas sobre la Villa de Santiago de los Valles durante el periodo colonial, resultan bastante útiles. Casi todas han sido más descriptivas que analíticas, como lo muestran los trabajos de Joaquín Meade,¹⁶ los cuales conforman una recopilación de artículos sueltos con una temática muy general como el de *La Huasteca, época antigua e historia de Valles. Monografía de la Huasteca potosina*. Siguiendo la misma perspectiva se encuentra el trabajo de Mercedes Meade de Angulo, *La Huasteca potosina en la época colonial, siglo XVI*.¹⁷ Estos dos escritos proporcionan abundantes datos para el siglo XVI procedentes del Archivo General de la Nación, sobre todo de los Grupos Documentales *General de Parte, Indios, Mercedes y Reales Cédulas Duplicados*.

En la misma línea, los trabajos de Primo Feliciano Velázquez: *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí* y *la Historia de San Luis Potosí* que datan de 1898 y 1946, son importantes por la

¹⁵ Se cuentan entre ellos las investigaciones de Enrique Márquez (compilador), *San Luis Potosí*, México, Instituto Mora, 1986. Bárbara Corbett, "Comercio y violencia en la Huasteca potosina: el monopolio del tabaco, 1821-1846", en Antonio Escobar Ohmstede y Carregha Lamadrid Luz (coordinadores), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, CIESAS-COLSAN 2002, pp. 235-268 (colección Huasteca). Antonio Escobar Ohmstede, "La Población en el siglo XVIII y principios del siglo XIX ¿Conformación de una sociedad multiétnica en Las Huastecas?", en Carmen Blázquez Domínguez, Contreras Cruz Carlos y Pérez Toledo Sonia (coordinadores), *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*, México, Instituto Mora-UV-UAM, 1996, pp. 277-299. Peter Mandeville, *La Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en 1700-1800*, México, Biblioteca de Historia Potosina, 1976, pp. 277-299 (Serie, documentos 3). Isabel Monroy de Martí, *Pueblos, misiones y presidios de la Intendencia de San Luis Potosí, 1819*, San Luis Potosí, Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí, 1991. Nereo Rodríguez Barragán, *Las misiones de Santa Catarina Mártir*, México, Sociedad Potosina de Estudios Históricos-Editorial Universitaria Potosina, 1976. Jan Bazant, *Cinco haciendas mexicanas*, México, COLMEX, 1975. Ricardo Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca potosina, 1743-1812*, México, Tesis de Maestría, COLSAN, 2004. Estos textos proporcionan datos sobre la población y la actividad económica de la Villa.

¹⁶ Joaquín Meade y Almaza Rafael, *Los agustinos en San Luis Potosí*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1989. del mismo autor, *Historia de Valles. Monografía de la Huasteca potosina*, San Luis Potosí, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1970.

¹⁷ Mercedes Meade de Angulo, *La Huasteca potosina en la época colonial siglo XVI*. 450 aniversario de la fundación de Ciudad Valles, San Luis Potosí, APCA, 1983.

vasta acumulación de datos e información general de la historia potosina.¹⁸

Además de estas investigaciones, se encuentran los trabajos realizados por Miguel Aguilar Robledo,¹⁹ quien pone énfasis en la cuestión ganadera. Por último, María Luisa Herrera Casasús llevó a cabo dos trabajos sobre la Huasteca Potosina²⁰ donde aporta numerosos datos de la población de Villa de Valles, así como de las misiones de este lugar. En su trabajo, titulado *La presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, proporciona un rico y novedoso panorama sobre la población de origen negro que habitaba la jurisdicción durante la Colonia. Éste resultó útil para enriquecer la investigación enfocada fundamentalmente en la población mulata e india.

Cabe recordar, asimismo, que las delimitaciones que se han hecho de la Villa no se pueden aplicar indiscriminadamente a la segunda mitad del siglo XVIII. Para ese siglo la jurisdicción de la Villa de los Valles, según el estudio que realizará Peter Gerhard y las fuentes coloniales, abarcaba parte de la actual zona media: Río Verde, Ciudad del Maíz, Tamaulipas e Hidalgo. Por lo que respecta a jurisdicciones eclesiásticas, también estaba dividida, pues éstas pertenecían a distintos obispados. Así, la Custodia de Río Verde se adscribía a Michoacán, en tanto que la de Tampico pertenecía al de México.²¹ Las divisiones, empero, no determinan los procesos de los grupos. La respuesta reside en la

¹⁸ Primo Feliciano Velázquez, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, San Luis Potosí, cuatro tomos, Imprenta del editor, 1898-1946.

¹⁹ Miguel Aguilar Robledo, "Reses, indios y poder: notas introductorias a la historia de la ganadería en la Huasteca potosina", en *Cuadrante*, San Luis Potosí, IIH-UASLP, 1997, no. 5-6, pp. 78-94. "Ganadería, tenencia de la tierra e impacto ambiental en una región fronteriza de la Nueva España: la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles de Oxitipa, 1527-1821", en *Estudios Geográficos*, Madrid, revista del IERG-CSIC, 1998, no. 230, pp. 5-34.

²⁰ María Luisa Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca potosina. Custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Instituto de Cultura de San Luis Potosí-CONACULTA, 1999. *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México, UAT-IIH, 1989.

²¹ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México, UNAM-IIH-IG, 1986.

división por actores sociales; la interacción y la integración de territorios a partir de la construcción del entorno, de la economía, la política y la sociedad.

Uno de los problemas básicos de esta investigación fue delimitar la región de estudio ya que ésta correspondió en buena medida a las jurisdicciones eclesiásticas, sobre todo a las misiones y pueblos que componían la Custodia del Salvador de Tampico durante los años que van de 1748 a 1788, donde habitaban los actores sociales sujetos de estudio.²²

Al realizar la búsqueda en distintos repositorios documentales del Archivo General de la Nación y del *Fondo Franciscano* en la Biblioteca Nacional, se pudo ubicar un conjunto de papeles relacionados con la población de la Villa, que datan principalmente de la segunda mitad del siglo XVIII. Estos documentos fueron de gran relevancia para la realización de la tesis, ya que ofrecen un panorama temporalmente corto pero continuo sobre la situación de los pueblos, misiones, haciendas y sus pobladores.

Recurrí también a los informes hechos por los franciscanos sobre las diferentes misiones y pueblos de la Custodia del Salvador de Tampico, donde se alude al estado como se encontraban las misiones y el número y calidad de la población, entre otros datos. Aquellos informes que van de 1748 a 1788 ofrecen datos particulares de cada

²² Misiones y pueblos de la Villa de Santiago de los Valles 1748-1788: Misión de Villa de Santiago de los Valles; pueblo La Asunción de Ozuluama; misión Santa Ana Tanlaxás; misión San Diego de Huehuetlán o Tam-Ahab; San Miguel Arcángel de Tam-Aquichimón incluidos los pueblos de Tanchanaco y Señor San Miguel Tampemoch; misión Santiago del Tamoin; misión San Miguel Tamápach incluye el pueblo de Tam-chochoc; misión San Francisco Tanquayalab; San Luis de Tampico; misión Nuestra señora de la Concepción de Tamitad. Las misiones de la Pamería: misión San Pedro y San Pablo Tamlacum incluye misión Santa María Acapulco; misión San Antonio de los Guayabos incluye pueblo de nuestro Señor San Francisco Sauze o Sauz; San Francisco de la Palma o Xihxaun; misión Santiago de Tampasquid incluye los pueblos de San Miguel de las Cabezas Tamotelxa o Cominch y de Santa María de Tampalatín o Coxahune; Soledad de Canoas o Tam-buanchín con tres rancherías Uzilasa, Salto del Agua y Lacula. Vid. Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca...*, op. cit., pp. 31-37. Mandeville, *La jurisdicción de la Villa...*, op. cit.

una de las localidades en lo relativo a clima, población, ubicación geográfica, producción y características sociales de los grupos étnicos de la zona. Si se confrontan los informes religiosos con los documentos del AGN es posible establecer criterios suficientes para explicar la importancia de las misiones y el papel de los religiosos, así como la inserción de los indígenas en la vida novohispana.²³

La documentación generada por los franciscanos es la que ilustra de mejor manera el gran espectro del siglo XVIII y principios del XIX en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.²⁴

También se analizó la información que contienen las “cuentas de los sirvientes” de algunas de las haciendas, donde se encontró trabajadores pames y mulatos, tal es el caso de la Hacienda de San Ignacio del Buey.²⁵ De ellos se desprende que la mayoría de las personas vivían en localidades rurales ajenas a villas, pueblos y misiones.

Es igualmente importante tomar en cuenta que el comportamiento de la población india fue disparejo por causa de emigraciones obligadas, epidemias y fenómenos naturales. Así tenemos, que los pames se

²³ “Noticias de las misiones de fray Jacobo de Castro. 1748” y “Relación del estado actual de las misiones de Tampico. 1778”, en Carlos González Salas, *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la costa del Seno Mexicano, (1530-1831)*, UAT-IIH, México, 1998, pp. 357-370 y 403-370. Estos dos informes aparecen como uno solo y se pueden consultar también en Velázquez, *Colección de documentos...*, *op. cit.*, tomo IV, pp. 265-333. También, “Informes que por mandato de sus prelados superiores hicieron los misioneros de la Custodia de San Salvador de Tampico sobre la fecha de fundación, situación geográfica, número de familias y estado de sus misiones; agregan las causas que consideran han motivado el atraso de sus establecimientos”, en Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, 43/987.1, fs. 1-28v. De aquí en adelante BN y FF.

²⁴ Hay que mencionar que se comparó la información generada por los franciscanos y la expuesta en las *Relaciones Geográficas del Arzobispado de México, de 1743*, en lo referente a la información para la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Aunque las Relaciones Geográficas se generaron con base en un cuestionario muy específico, los datos presentados en ésta son muy generales y no proporcionan la riqueza informativa de los documentos hechos por los franciscanos. *Relaciones Geográficas...*, *op. cit.*, pp. 519-537.

²⁵ “Papeles que contienen las cuentas de los sirvientes de la hacienda San Ignacio del Buey, jurisdicción de la Villa de Valles”. Archivo General de la Nación, *Provincias Internas*, vol. 219, exp. 14, fs. 397-410. De aquí en adelante AGN.

encontraban dispersos, mientras a los huastecos y nahuas se les podía localizar con mayor facilidad.²⁶

En cuanto a los censos coloniales de población, los estudios centrados en la denominada demografía histórica se han enfocado en la forma como se relacionaron los individuos biológica y culturalmente, sobre tasas de mortalidad, natalidad, matrimonios entre miembros de una misma etnia. Lo anterior posibilita una visión interesante sobre el desarrollo de la población en algunas regiones de la Nueva España, principalmente de aquellas donde se encuentran materiales que permiten ver procesos históricos de más o menos larga duración.²⁷

El que los estudios sobre estructura familiar, composición socio-étnica y socioeconómica en el periodo colonial tardío hayan tenido poca continuidad y atención se debe al tipo de documentos que es necesario consultar. En efecto, si bien contamos con censos y padrones religiosos, éstos son esporádicos y, en ocasiones, cubren parcialmente los requisitos solicitados por la Corona española. En muchos casos, además, pueden ser contradictorios o dejar amplias dudas sobre cómo caracterizar a la población en términos étnicos.²⁸

Teniendo claro los dos puntos anteriores: escenario y población, se pudieron vislumbrar líneas que sugirieron el intercambio de elementos culturales y religiosos entre los diferentes grupos y su movilización en el territorio. Por ello se acudió al grupo documental de *Inquisición*.²⁹ En

²⁶ Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca...*, op. cit., p. 64.

²⁷ Carmen Blázquez, Contreras Carlos y Pérez Sonia (coordinadores), *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*, México, Instituto Mora-UV-UAM, 1993. Miño Grijalva, *La población de la ciudad de México en 1790: variables económicas y demográficas de una controversia*, México, INEGI-COLMEX, 2002.

²⁸ Para una evaluación de los estudios que se han realizado en torno a la demografía histórica de la Nueva España, vid. Pedro Pérez Herrero, "Evolución demográfica y estructura de familias en México (1730-1850)", en Pilar Gonzalbo Aizpuro (coordinadora), *Familias novohispanas. siglos XVI al XIX. Seminario de historia de la familia*, México, COLMEX, 1994, pp. 345-372.

²⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 936, exp. 5, fs. 45-185 (1718), "Acusación contra Juan de Santiago mulato originario de Guayabos. Acusado de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería por enfermar a las personas. Murió este reo en cárceles secretas". AGN, *Inquisición*, exp. 1009, fs. 168-265 (1766), "Santiago del Valle. El señor Inquisidor fiscal contra María Dolores de Nava, mulata libre natural del Valle del Maíz, por maléfica. Murió en el pulguero". AGN,

una primera etapa se realizó un análisis cuantitativo de los datos que contienen el índice del fondo. Después se precisó y afinó la aproximación cualitativa mediante dos estudios de caso.

Las acusaciones que aquí analizamos muestran el contacto que mulatos, negros e indios tuvieron durante el periodo Novohispano. El análisis de estos documentos ha servido de marco para el estudio de los fenómenos y los procesos que conducen al cambio y explican la presencia de ciertas diferencias culturales. Asimismo, en los procesos encontramos información sobre la estructura de los grupos y de los subgrupos a los que acusado y acusador pertenecen, alianzas y facciones, sobre la base de intereses inmediatos, ambiciones y aspiraciones morales. Dichos textos dan cuenta de los conceptos y las creencias sobre brujería, la definición de algunas enfermedades, valores, reglas morales y conceptos legales que se utilizaron durante la época.

Aunque sólo se cuenta con dos procesos de brujería para la zona, lo que limita hacer un estudio cuantitativo de toda la región investigada,³⁰ fue importante integrarlos a este trabajo ya que son ejemplos de cómo en condiciones diferentes los pames tuvieron una adaptación y desarrollo distintos: en el Valle del Maíz había una mayor cantidad de habitantes, el espacio se encontraba dividido en parcialidades y las condiciones económicas muestran un desarrollo comercial creciente, a diferencia de lo registrado en misiones como la Palma, Santa María Acapulco, el Sauz, Guayabos, Tamlacum y Tamitad, donde se congregaron a los pames sólo en la misión. Los españoles que habitaron esta zona vivían en las haciendas, el único tipo de comercio

Inquisición, grupo documental edictos de Inquisición, vol. 1, fs. 2-5. "Edicto en contra de la práctica de todas las variantes de la magia, la hechicería y la brujería, promulgado en 1616".

³⁰ No obstante, existen textos que permitieron tener un panorama general de lo que ocurrió con documentos del ramo de *Inquisición* en la Nueva España, en específico con las acusaciones y procesos de brujería, de esta forma se pudo comparar la documentación generada para la región donde habitaron los pames con el contexto colonial. Un ejemplo es el libro de Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1996.

que existía en las misiones eran las artesanías que los pames vendían en las haciendas, ranchos y pueblos fuera de las misiones.³¹

El análisis de estos casos además permitió ejemplificar las complejas relaciones interétnicas y entrever la cotidianidad en pueblos habitados por pames. La pregunta que surge al comparar el desarrollo de las misiones y pueblos donde habitaron los pames es ¿fueron las condiciones económicas y geográficas las que determinaron el desarrollo de este grupo?

Las posibles respuestas a estas preguntas se pueden encontrar analizándolas bajo el término de aculturación.³² Dicho término comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto continuo.³³ El contacto cultural entre pames, huastecos, nahuas, otomíes, negros, mulatos, mestizos y españoles no debe ser visto como la transferencia de elementos de una cultura a otra, sino como un proceso continuo de interacción. De esta forma los individuos y las comunidades son los que reaccionan ante el contacto y no las costumbres.³⁴ El principio fundamental que determina el fenómeno de la aculturación es el conflicto, en tanto las culturas en contacto subsisten como entidades

³¹ Es importante aclarar que en todos los documentos de la época colonial utilizados en esta investigación se respetó la ortografía y morfosintaxis del original, sólo se modificó la acentuación (en los documentos de *Inquisición*) para facilitar su lectura.

³² Los estudios que en mayor medida se han dedicado al análisis del contacto entre diferentes culturas han sido realizados por antropólogos y han tenido la finalidad de analizar el impacto que la cultura occidental había producido en el mundo indígena. Estas investigaciones condujeron a los antropólogos a plantearse problemas que emanaban de la convivencia en un mismo espacio de grupos e individuos que hacían uso de sistemas culturales distintos para lograr su ajuste al medio físico y social. A la par, estos investigadores formularon algunos términos que explicaran esta convivencia. Entre los conceptos más importantes elaborados por estos estudios se encuentra el de aculturación que comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos que tienen culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o de ambos grupos. Edgard Spicer H., "Aculturación", en David L. Silis (director), *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales*, 11 volúmenes, Vicente Cervera Tomás director de la edición en español, Madrid, Aguilar, 1974, vol. 1, pp. 33-34.

³³ Melville Herskovits, "El enfoque ahistórico en los estudios afroamericanos", en *Crítica. La Palabra y el Hombre*, México, vol. XIV, 1960, pp. 5-17.

³⁴ George Foster, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Xalapa, UV, 1960, pp. 27-28.

diferenciadas.³⁵ Wachtel refiere que los estudios de aculturación se han “abordado, por lo general, hasta el presente, en casos en los que el contacto se establece entre sociedades de fuerza desigual,” por tanto el campo de estos estudios se restringiría a situaciones de tipo colonial.³⁶ El término de aculturación se utilizará en esta investigación para definir el contacto e intercambio entre mulatos y pames, en contraste con el de asimilación (identificación plena de una cultura ajena). Se verá además como un proceso continuo de interacción entre grupos diferentes que tienen como resultado influencias recíprocas. Este proceso constituye una reelaboración y reinterpretación de los elementos culturales de los grupos y se caracteriza por ser una relación de conflicto.³⁷

Para Ignacio del Río todo planteamiento teórico que se desarrolle con relación a los procesos de aculturación debe partir del “supuesto de que la historicidad es una condición esencial de dichos procesos”.³⁸ Por tanto toda cultura debe ser explicada dentro del contexto histórico en el que se desarrolló. Para explicar el proceso de aculturación que sufrieron los pames fue necesario analizar los cambios en un periodo de por lo menos tres siglos y en un contexto específico que fue la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Cabe aclarar, que lo que interesa resaltar en esta investigación son los efectos que los cambios culturales tuvieron sobre los pames coloniales.

- *La estructura del texto*

En el primer capítulo se analiza el proceso a partir del cuál se definió la frontera pame antes de la llegada de los españoles y en el momento de

³⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI-SEP, 1980, pp. 118-119.

³⁶ Nathan Wachtel, “La aculturación”, en Jacques Le Goff y Nora Pierre (coordinadores), *Hacer la historia*, versión en castellano de Jem Cabanes, 3 volúmenes, Barcelona, Editorial Laia, 1985, vol. I, p. 136.

³⁷ Ignacio del Río, *Conquista y aculturación en la California jesuítica, 1697-1768*, México, UNAM, 1984, p. 18 (Serie Historia Novohispana/Número 32).

³⁸ *Ibidem*, p. 19.

la conquista, su forma de vida y de subsistencia en relación con otros grupos vecinos como los huastecos, nahuas y otomíes. Asimismo, se describe en forma sucinta el entorno donde tuvieron lugar los procesos de movilización, aculturación y despojo del territorio pame, como consecuencia de la llegada de los españoles. A continuación se hace un seguimiento de los hechos que marcaron la percepción de este grupo, tales como su participación en la Guerra Chichimeca, y la parte final se dedica a analizar la continuación de la evangelización en la Pamería y la conformación de las tres regiones pames.

En el capítulo segundo el estudio se centra en la vida de los pames en las misiones, se analiza la forma cómo éstas fueron determinando transformaciones en diversos aspectos de la vida de este grupo. Luego se reflexiona sobre las respuestas indígenas ante la nueva situación.

En el tercer capítulo se expone la movilización de los pames hacia la Colonia del Nuevo Santander, hecho que marcaría el fin de un largo proceso de movimientos forzosos para los pames. Se continúa con asuntos relativos a la transformación en la organización del trabajo, se analiza el papel de la hacienda en dicho cambio, así como las relaciones que establecieron los indios con otros sectores de la población. Finaliza con la descripción de los cambios sociales, económicos y políticos en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, en particular en las misiones pames.

El cuarto capítulo es el resultado del trabajo con procesos del Santo Oficio de la Inquisición; su objetivo central es mostrar cómo el proceso de aculturación de los pames incluye el ámbito de las creencias. A través de dos ejemplos de acusaciones por brujería se observa que los pames, mulatos y españoles que habitaron El Valle del Maíz y Alaquines compartieron la creencia en la brujería. Lo interesante de estos casos es analizar el uso del concepto de brujería entre los pames para castigar a

dos mulatos que salieron de la norma social y moral de la vida en las misiones.

Finalmente, este trabajo pretende ser un aporte para comprender la historia de un grupo de fronteras que ha sobrevivido hasta hoy, pero que ha tenido muchas dificultades para ello. Las preguntas expuestas en esta introducción serán analizadas a lo largo de los capítulos de esta tesis.

Capítulo I

El proceso de movilización y la conformación de la Pamería

Como se señaló, el objetivo de este capítulo es analizar el proceso a partir del cual se define la frontera pame antes de y en el momento de la conquista española, y su forma de vida y de subsistencia en relación con otros grupos vecinos como los huastecos, nahuas y otomíes. Es necesario delimitar el espacio geográfico donde tuvieron lugar los procesos de movilización, aculturación y despojo del territorio pame para entender las relaciones que establecieron, las soluciones que encontraron ante las situaciones nuevas y los elementos culturales que adoptaron de españoles, mulatos e indígenas.

Para comprender el proceso de aculturación de los pames es preciso también establecer cómo se conformó cultural y geográficamente la región donde habitaron, ¿Cuáles fueron las condiciones históricas para conservar o cambiar las características étnicas que presentaron? ¿Cómo fue la situación de convivencia con los diferentes grupos culturales? En este capítulo abordaré tales cuestiones, con el fin de ubicar el asentamiento, movilización y proceso de cambio de los pames que habitaron las misiones franciscanas que se encontraban en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en el siglo XVIII.

1. ¿Cazadores-recolectores, agricultores u horticultores?

La lengua pame pertenece a la gran familia otopame.³⁹ Con base en estudios lingüísticos se le ha clasificado en dos grupos: el septentrional, formado por los pames que habitaron de la zona media del actual estado de San Luis Potosí y límite norte de Querétaro denominados *xiyóí*, y el meridional, conformado por los del sur llamados *nyäxü*, que se encontraron en los actuales estados de Hidalgo, Querétaro y Guanajuato. “Se puede considerar que los pames del sur han desaparecido”.⁴⁰

Los pames mostraron características propias de un pueblo fronterizo que compartió algunos atributos con sus vecinos mesoamericanos. Hay que entenderlo como un grupo de transición, del nomadismo al sedentarismo, entre los pueblos mesoamericanos y los que habitaban el norte del actual México, con idiomas propios y sistemas socioculturales diferenciados, desde el sedentario agricultor

³⁹ Suárez considera que “las familias de lenguas son grupos en que éstas están relacionadas genéticamente; es decir, son descendientes de un ancestro común”. Jorge A. Suárez, *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, México, INI-CIESAS, 1990, p. 56. Leonardo Manrique menciona que una familia es el conjunto de lenguas que derivan de una sola lengua antigua cuya diversificación se inició hace 5000 y 4000 años (es decir, entre 3000 y 2000 aC). Del 1500 al 1700 dC la familia otopame se dividía en las subfamilias: Pameana del grupo pame y las lenguas del pame del norte, pame central y pame del sur; del grupo Chichimeca y la lenguas chichimeca jonaz y ximpez; de la subfamilia Otomiana con las lenguas otomí y mazahua, y de la subfamilia Matlatzincana, con la lenguas matlatzinca, ocuilteco y matéame. Leonardo Manrique Castañeda, “Lingüística histórica”, en Manzanilla Linda y López Luján Leonardo (coordinadores), *Historia antigua de México. Volumen I: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, cinco volúmenes, México, CONACULTA-INAH-UNAM-IIA-PORRÚA, edición del 2000, pp. 84-85.

⁴⁰ Heidi Chemin Bässler, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI, 1984, p. 15. Yolanda Lastra menciona que la lengua pame se subdivide “a su vez en pame del norte, hablado en San Luis Potosí en los municipios de Santa Catarina, Tamasopo, Rayón y Alaquines y el pame del sur, que se habló principalmente en Jiliapan, pero que ya está extinguido. Sin embargo, algunos estudios recientes han encontrado que el pame del norte en realidad consta de dos lenguas”, Yolanda Lastra, *Los otomíes. Su lengua y su historia*, México, IIA-UNAM, 2006, p. 34. Al respecto de los pames del sur, Rosario Gabriela Paez afirma que para la época colonial “Tolimán sólo puede ser identificado como área de desplazamiento pero no de habitación permanente de los pames del sur, quienes habitaron propiamente el norte del actual estado de Querétaro”, Rosario Gabriela Paez Flores, *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana, siglos XVII y XVIII*, México, AGNM, 2002, pp. 52-53. No obstante, David Wright dice que para 1582 el pueblo de San Pedro Tolimán estaba habitado con “menos de 300 habitantes otomíes y pames”. David Wright Carr, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, UVM-FCE, 1998, p. 60.

pasando por el horticultor hasta el nómada cazador-recolector. Al igual que otros indígenas del norte fueron sometidos y evangelizados en el transcurso de los siglos XVII y XVIII.⁴¹

Un aspecto singular de los pames al momento de la Conquista lo constituye su marginación respecto a otros grupos indígenas. Antes de la llegada de los españoles formaron parte de un gran conjunto de grupos denominados chichimecas, que los habitantes sedentarios del Valle de México y después de ellos los cronistas novohispanos describieron como "hordas errantes". Los mexicas designaron con la expresión "chichimeca" a las diversas tribus nómadas y horticultoras del norte de México. Este término fue, pues, genérico y distinguió, en un sentido amplio, a los pueblos cazadores-recolectores septentrionales, en oposición a los pueblos agricultores. El término tuvo una connotación despectiva; el chichimeca fue el "bárbaro" para el "civilizado" que pertenecía a alguna de las grandes culturas mesoamericanas.⁴² Como refiere Santa María

[...] este nombre, chichimeca, es genérico; puesto por lo mexicanos en ignominia de todos los indios que andan vagos sin casa ni sementera y que se podrían comparar a los árabes o alárabes africanos. Es compuesto de *chichi* y *mecatli*, como si dijese *perro con soga o que trae la soga arrastrando*. Dividense en muchas naciones y parcialidades y en diversas lenguas.⁴³

⁴¹ Dominique Chemin, "Unas consideraciones sobre los pames y su historia", en Lydia Torre (coordinadora), *Xi'ó: Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*. México, CIHSLP- IC, 1996, pp. 38-40.

⁴² Chemin Bässler, *Los pames septentrionales...*, *op. cit.*, p. 15.

⁴³ Gonzalo de las Casas, que era teniente de capitán general durante 1570, fue enviado por el virrey Martín Enríquez de Almanza al norte de la Nueva España para hacer un reconocimiento de la situación de guerra de los chichimecas y evaluar las condiciones de los presidios. Como resultado de esta visita elaboró un informe titulado *Guerra de los Chichimecas*. Gonzalo de las Casas, "Guerra de los Chichimecas", en Luis González Obregón, *Conjeturas sobre quien pudo ser el autor, Anales del Museo Nacional de México*, 1904, segunda época, vol. I, pp. 160-171. Al respecto de la identificación del autor de este texto se encontró que en la crónica llamada *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)* escrita por el agustino Guillermo de Santa María se encuentran las mismas referencias sobre los pames, al comparar a ambos textos es notable que se trata de un mismo documento. El fraile Santa María trabajó al lado del capitán Gonzalo de las Casas en la pacificación de los chichimecas, el escrito fue hecho por el agustino y el capitán realizó sobre éste su informe. Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas de Alberto Carrillo Cázares, México, COLMICH-Universidad de Guanajuato, 1999, pp. 181, 189. De aquí en adelante se citará el documento de Santa María.

Respecto de su identificación, vale destacar que en los textos del siglo XVI se hace un uso indiscriminado de nombres ambiguos para designar a varios de los grupos chichimecas. Según afirma López Austin:

Hay una verdadera maraña terminológica producida en buena medida por el desconocimiento y el desprecio de los españoles hacia los habitantes de la amplia faja fronteriza. En ciertos casos, un mismo grupo era conocido por múltiples nombres: el lingüístico, el étnico, el de su lugar de residencia, el de su dios tribal y el de su jefe.⁴⁴

Lo anterior provocó toda clase de equivocaciones para diferenciar a los chichimecas, ya que este concepto genérico se aplicaba a grupos con economías y formas de organización diferentes. Es decir, desde sociedades agrícolas y estratificadas como las de los cazcanes y tecuexes, hasta bandas igualitarias que vivían de la caza y la recolección, como los guachichiles y guamares, pasando por comunidades culturalmente mezcladas, como los zacatecos. Asimismo, entre estos grupos había diferencias étnicas y lingüísticas. Por lo tanto, el apelativo chichimeca no supone igualdad tecnológica, económica, étnica o lingüística, sino únicamente un origen geográfico común: un vasto territorio que se extendía en la frontera norte de Mesoamérica, conocido en el siglo XVI como *Chichimecapan*, *Mixtlampa* o *Tlacochalco*.⁴⁵ Por eso no es de sorprender que a los pames se les siguiera denominando como chichimecas, además de considerarlo un solo grupo étnico.

⁴⁴ Alfredo López Austin y López Luján Leonardo, *El pasado indígena*, México, COLMEX-FCE-Fideicomiso Historia de las Américas, 2ª. Ed., 2001, p. 207 (Hacia una Nueva Historia de México). "Los chichimecas hablaban varias lenguas de las familias yutoazteca (rama aztecoide) y otomangue (rama otopame). En general eran nómadas, subsistían de la caza y la recolección, aunque algunos grupos (los cazcanes, los zacatecos y los pames) sembraban y cosechaban maíz y otras plantas. Solían llevar poca ropa y vivían en cuevas o en chozas ubicada en rancherías". Wright Carr, *La conquista del Bajío...*, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁵ "El gran Arco Chichimeca (que es como se ha llamado a la región habitada por las tribus chichimecas) se extendía hacia el sur, desde las sierras del noroeste al lago de Chapala; hacia el este por Michoacán y Guanajuato hasta Querétaro; hacia el noroeste hasta la Huasteca y la región de Tampico [...]". Alonso Guerrero Galván, "Apuntes para la reconstrucción etnohistórica de la gran Chichimeca", en *Digesto Documental de Zacatecas. Anuario del Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas y del Doctorado en Historia Colonial de la UAZ*, México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2004, vol. III, núm. 5, p. 51.

Los pames se autodenominaban *xi'ói*. Este nombre podría venir de la palabra pame *ói*, ya en desuso, que significaba hombre. *Xi*, es una raíz polisémica, en los idiomas otopames se relaciona con lo que cubre: la piel, la corteza, la hierba, entre otros.⁴⁶ En los documentos se les puede encontrar como *pames*, *pamies*, *pami*, *bapanes*, *pamiles*, *pamites*, *amues* y como chichimecas.⁴⁷ Arnal explica que:

Las tribus conocidas como chichimecas blancos eran en realidad varias: la principal eran los pames de la Sierra Gorda, que siempre estuvieron rebeldes; incluso hasta 1738 seguían combatiendo. Ellos tenían un mayor refinamiento cultural; sobre todo en sus prácticas religiosas.⁴⁸

El problema de la definición del grupo pame, de acuerdo con el tipo de actividades que le permitían la supervivencia, ha sido analizado en varios trabajos. Soustelle propuso que la familia otopame se dividía en dos grupos de nivel cultural muy diferente: el primero conformado por los otomíes, mazahuas y matlatzincas, a quienes definió como agricultores, y el segundo integrado, por un lado, por los pames, los cuales, por influencia otomí y huasteca, conocían la agricultura, pero eran también cazadores-recolectores y por el otro por los chichimecas tipificados como nómadas. Además este autor anota que:

[...] para los pames como para los otomíes la tierra era por lo tanto una de las mayores divinidades, junto con el sol. En la actualidad [...] los pames identifican a 'Dios' con el sol, *kunhu*, al igual que los matlaltzincas. Los indígenas habrían adorado a Moctezuma y sobre todo al sol; poseían ídolos que llamaban *Cuddo Cajoo* (*Kudo Kaho*, 'piedra-brujo')⁴⁹

⁴⁶ Chemin, "Unas consideraciones sobre los pames...", *op. cit.*, p. 30.

⁴⁷ Antonio de la Maza, "La nación pame", en Margarita Velasco Mireles coordinadora, *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, dos volúmenes, México, INAH, 1997, vol. II, p. 18 (Colección Científica).

⁴⁸ Luis Arnal Simón, *El presidio en México en el siglo XVI*, México, UNAM, 1995, p. 50.

⁴⁹ Respecto al culto de los dioses en piedra Soustelle, citando a Juan Guadalupe de Soriano y su *Difícil tratado del arte, y unión de los idiomas othomii y pamee cuyos dos idiomas se aprenden por unas mismas reglas, para la fácil y necesaria administración de las misiones de la Sierra Gorda*, dice "y aun en los presentes tiempos, pues el año de 1764, les quite dos Ydolillos, uno a los de la ranchería de Cerro Prieto, que tenía la figura de un Pescado, y otro a la ranchería de Zipatla, que tenía la figura de un hombrea hincado [...] otro cogi en el mismo año por el mes de Julio que tenía varias piedras azules [...] y en lugar de cruz un hueso de mano de mono. A cuyas piedras es mucho el temor que les tienen los Yndios pensando tener éstas dominio, para quitarles la Vida. Y assi para aplacarles el enojo, les llevan una porción de tamales [...]", citado en Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México central*, México, CEMCA-FCE, 1993, pp. 508-511, 538-539.

Kirchhoff consideraba que los pames y los jonaces fueron cazadores-recolectores, pero que por ocupar la zona más meridional de Mesoamérica estaban influenciados por sus vecinos otomies, de los que adoptaron las construcciones arquitectónicas y el cultivo de la tierra, por tanto para este autor los pames fueron un grupo de transición entre los cazadores-recolectores del Norte y Mesoamérica.⁵⁰

Pedro Armillas señaló que los pames dependían para sobrevivir de la recolección y la caza, pero, practicaban también el cultivo, tenían ceremonias de siembra y cosecha y otros rasgos de alta cultura mesoamericana.⁵¹ Beatriz Braniff propuso incluir a los grupos agricultores establecidos más al norte de la frontera mesoamericana del siglo XVI en una región que designó como "Mesoamérica Marginal".⁵²

Los datos históricos permiten corroborar que los pames se dedicaban tanto a la siembra de productos agrícolas como a la recolección y la cacería. De esta forma la vida de los pames no encajaría dentro de los cazadores-recolectores, pero tampoco sus rasgos culturales corresponden completamente a los grupos mesoamericanos. Son un grupo con ideas religiosas, prácticas y rituales alrededor del cultivo del maíz, frijol, calabaza y camote, su organización social y su vivienda corresponde más a grupos que se encuentran en las primeras etapas de la vida sedentaria.⁵³ Se alimentaban de los productos de sus cultivos "especialmente del maíz tostado y llamaban a este manjar

⁵⁰ Paul Kirchhoff, "La unidad básica de la cultura de los recolectores-cazadores del norte de México", en *El Norte de México y el sur de Estados Unidos. III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, México, 1944, pp. 133-144. Isabel Eguilaz de Prado, *Los indios del nordeste de Mejiro en el siglo XVIII*, España, FFyL-Universidad de Sevilla (España), 1965, p. 33 (Publicaciones del Seminario de Antropología Americana, vol. 7, Etnohistoria del Norte de Mejiro: 2).

⁵¹ Pedro Armillas, "Condiciones ambientales y movimientos de los pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica", en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, México, INAH, 1997, vol. II, p. 350.

⁵² Beatriz Braniff, "Arqueología del norte de México", en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, México, INAH, 1997, vol. II, p. 364.

⁵³ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*, México, UNAM-UAT-IIH, 1997, p. 31 (Serie Historia Novohispana/59).

cacalote, acompañándolo de muchas hierbas". En cuanto al vestido, "anda[ban] poco menos que desnudos, cubriéndose las mujeres con unas enaguas blancas muy largas. Las habitaciones que se fabricaban eran de zacate o palma".⁵⁴ La situación de esta etnia permite definirla, una vez más, como un grupo de transición.

Por tal situación, resulta difícil de caracterizar a este grupo. La propuesta de Allen Johnson con el término de "horticultor" para designar a una amplia diversidad de sistemas económicos y sociales, así como a grupos humanos ubicados en estadios intermedios entre los nómadas simples y los campesinos agrícolas, nos puede esclarecer el panorama.⁵⁵ Para este autor los horticultores mantienen y comparten una serie de rasgos, entre los que se encuentran:

[...] distribución en los trópicos húmedos [como los pames que se encontraban en Tansosob en Aquismón], dependencia de la tala y quema o del cultivo variable de raíces para obtener el volumen fundamental de la energía alimenticia en la dieta; producción para la subsistencia; suministro de la fuerza de trabajo y tecnología para la familia del productor; control de la tierra por grupos multifamiliares de parentesco corporativo; establecimiento en aldeas o en territorios de clan bien definidos con poblaciones de varios cientos de miembros; guerrerismo endémico y líderes políticos de las variedades cabecilla o Gran Hombre, con importantes roles en la producción, el intercambio y la distribución de los recursos.⁵⁶

El término de horticultor propuesto por Johnson puede emplearse para definir a los pames, ya que tanto la recolección como la agricultura estaban presentes para la subsistencia de este grupo. Según el esquema propuesto, los horticultores dependen mayoritariamente de las plantas domesticadas para obtener su energía alimenticia. Pero, hay casos en que éstas representan sólo una pequeña parte de una dieta sustentada fundamentalmente en una economía de apropiación. Guillermo de Santa María escribió que la dieta vegetal de los pames se basaba en tunas,

⁵⁴ Eguilaz de Prado, *Los indios del nordeste...*, *op. cit.*, p. 88. Lorenzo Ochoa refiere que el término de *cacalote* todavía se utiliza al sur de la Huasteca para denominar el maíz tostado. Comunicación personal con Lorenzo Ochoa.

⁵⁵ Johnson, "Horticultores: el comportamiento...", *op. cit.*, p. 79.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 81.

mezquite, agaves, palmas y raíces. El maguey les era “de grande ayuda y mantenimiento, porque nunca les falta [...] comen las hojas y raíz cocidas en hornillo que acá llaman *mizcale* y es buena comida, y hacen vino de él, que beben”.⁵⁷ Los pames se ubicarían entre los horticultores que están en el extremo cercano a los cazadores-recolectores, los cuales viven en lugares de baja densidad demográfica, con relativa abundancia de tierra para la agricultura y un territorio donde pueden encontrar frutos, raíces y diversos vegetales comestibles, además de mamíferos e insectos. Por lo mismo Álvarez Icaza menciona que:

En este tipo de grupos la domesticación no muestra mayor eficacia que el nomadismo. La razón de que la recolección no baste para garantizar la subsistencia estriba en el crecimiento de la presión demográfica sobre recursos limitados. En consecuencia, sus miembros se ven precisados a intensificar la obtención de alimentos, pero, el valor de la recolección persiste.⁵⁸

En resumen, los horticultores se encuentran en una etapa intermedia entre los nómadas organizados en familias y los campesinos agrícolas. “Dentro de esta amplia categoría existen muchas variantes, dependiendo fundamentalmente del medio y de la densidad poblacional”.⁵⁹

Además de la recolección se sabe que los pames practicaban la agricultura, tal como queda expuesto en el *Prólogo historial* de Juan Guadalupe Soriano, franciscano del Colegio apostólico de San Francisco de Pachuca, quien describe un ritual que realizaban los pames al momento de la siembra, llamado la “milpa doncella”, en él se realizaba un Mitote:

[...] a son de un tamborcillo redondo, y muchos pitos, y con mucha pauza comienzan a tocar unos sonos tristes y melancólicos, en medio se sienta el hechicero o *cajoo*, con su tamborcillo a las manos, y haziendo mil visages, clava la vista en los circunstantes. Y con mucho espacio se ba parando, y después de danzar muchas horas, se sienta en un banquillo y con una spina se pica la

⁵⁷ Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, *op. cit.*, p. 194.

⁵⁸ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *Indios y misioneros en el noreste de la Sierra Gorda durante la época colonial*, tesis de Maestría en Historia, México, FFyL/UNAM, 2005, pp. 18-20.

⁵⁹ Johnson, “Horticultores: el comportamiento...”, *op. cit.*, p. 114.

pantorrilla, y con aquella sangre que le sale rozia la milpa, a modo de bendición. Y antes de esta ceremonia, ninguno se arresgaba a coger un elote de las milpas, que estaban doncellas.⁶⁰

Cabe destacar aquí que los rituales agrícolas fueron realizados por los diferentes grupos indígenas que habitaron Mesoamérica.⁶¹ Por lo mismo Paul Kirchhoff propuso una subárea pame ya que este grupo compartía “casi en su totalidad, las ideas y costumbres religiosas que parecen ser parte de un complejo agrario mesoamericano”.⁶² Los elementos que este autor reconoce en los pames son el uso de ídolos, ofrendas de papel; ceremonias de siembra y cosecha, en las cuales el curandero rocía la tierra con sangre sacada de su pantorrilla, templos construidos en la cima de los cerros y sepulcros de los Principales cerca de éstos.⁶³

Por último, es importante mencionar que nómadas y productores de alimentos podían coexistir explotando diferentes áreas dentro de una misma zona general, permaneciendo separados pero en interacción, tal es el caso de los pames estudiados aquí. Por lo general un grupo no recolectaba ni cazaba cerca del asentamiento de otro si no había un arreglo previo.

⁶⁰ Soriano citado en Soustelle, *La familia otomí-pame...*, *op. cit.*, p. 538.

⁶¹ Broda y Good mencionan que “el sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las fuentes, las cuevas, los cerros, las piedras, etc.). Johanna Broda y Good Eshelman Catharine (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, 2004, p. 19 (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos).

⁶² Kirchhoff, “La unidad básica de la cultura...”, *op. cit.*, p. 362.

⁶³ *Ibidem*.



Mapa 1. Distribución de los grupos chichimecas al principio de la Colonia según Powell.⁶⁴ En el mapa se puede observar como los pames se encontraban en la frontera entre grupos mesoamericanos como los otomíes y grupos chichimecas como los guamares y guaxabanas.

⁶⁴ Philip Wayne Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, FCE-SEP, 1984, p. 49 (Lectura Mexicanas 52).

2. Un grupo en movimiento

Antes de la Conquista los pames ocuparon un territorio bastante grande, cuyos límites fueron los siguientes: en el Occidente los actuales poblados de Acámbaro, Ucareo y Celaya, en el Oriente Meztitlán y partes occidentales de la Huasteca, en el Sur Ixmiquilpan y en el Norte el límite sur de Tamaulipas. En Río Verde los pames ocuparon el área de Santa María Acapulco, Lagunillas, Alaquines y Valle del Maíz.⁶⁵

Durante la formación del imperio mexica, una gran parte de los pames estuvo en contacto con pueblos sedentarios como los tarascos y los mazahuas, es probable que también con los otomíes de los actuales estados de Querétaro, Guanajuato e Hidalgo,⁶⁶ los huastecos en el este de la Sierra Gorda⁶⁷ y con los nahuas de Meztitlán. Al igual que otros grupos, como los ximpeces y jonaces, los pames avanzaron hacia el sur, donde presionaron sobre la frontera mesoamericana haciendo retroceder a algunos grupos que la poblaban. Allí se establecieron y entablaron relaciones de intercambio de productos por medio del trueque con asentamientos otomíes y tarascos.⁶⁸ Debido a los contactos

⁶⁵ Chemin Bässler, *Los pames septentrionales...*, *op. cit.*, p. 34. Al respecto Santa María escribe que "La nación de éstos [chichimecas] más cercana son los Pamis y están mezclados entre otomites y tarascos. Su habitación comienza de casi 20 grados, en el segundo clima, desde Yurirapúndaro y Acámbaro, pueblos de Mechuacán, hasta Ixmiquilpa y la pesquería de Miztitlán y confines de Pánuco". Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, *op. cit.*, p. 181.

⁶⁶ Al respecto David Wright opina que "en realidad no hay evidencia clara de la presencia de asentamientos otomíes en estas entidades durante el Posclásico Tardío. Se habla de expediciones comerciales de otomíes de Hidalgo hacia los asentamientos chichimecas (seguramente pames) en el Valle de Querétaro. El consenso general en las fuentes coloniales sugiere que había una frontera otomí-pame cerca de los límites estatales entre México y Guanajuato, y entre Hidalgo y Querétaro". Comunicación personal con David Wright.

⁶⁷ Según Héctor Samperio citando a José Escandón "El nombre de Sierra Gorda se daba en los siglos XVII y XVIII a un territorio de límites imprecisos, pero de manera aproximada puede decirse que correspondía a la sección del gran macizo montañoso de la Sierra Madre oriental, situada en su mayor parte dentro del territorio del actual estado de Querétaro, pero con prolongaciones a los de San Luis Potosí, Guanajuato, Hidalgo y Tamaulipas". Héctor Samperio Gutiérrez, "Región centro-norte: la Sierra Gorda", en José Sánchez Cortés, *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, dos volúmenes, México, Juan Pablos Editor-Gobierno del Estado de Querétaro-UAQ-Centro de estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989, vol. 1, pp. 295-446. Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, México, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976, pp. 7, 15 (Colección Ortega Falkowska, no. 2).

⁶⁸ *Ibidem*, Samperio, p. 306.

permanentes entre los pames y estas culturas mesoamericanas, una parte de ellos aceptó su conversión a la vida sedentaria con mayor facilidad que los demás grupos chichimecas.⁶⁹

Acerca de los ximpeces poseemos información muy pobre en todos los aspectos, incluyendo el de su lugar de residencia y si eran hablantes de pame. Por los datos con los que se cuenta sabemos que vivían en valles y conocían la agricultura. Sembraban maíz, frijol, chile, calabaza y jitomate, y complementaban su alimentación con plantas y animales de la sierra. Por estos datos podemos inferir que tendrían una forma de vida semejante a la descrita para los pames. Galaviz los menciona como una “nación de condición dócil”, se encontraban en la Sierra Gorda en un paraje llamado “Puginguía”, sujeto a la doctrina de Xalpa.⁷⁰

Los jonaces o chichimeca jonaz, por su parte, han sido identificados como miembros de la familia lingüística otopame. Sus parajes principales de habitación comprendían una distancia de aproximadamente treinta y cinco leguas de norte a sur, desde el vado del río Moctezuma hasta los puntos de Texquedo, Oquintza, Tapixques y Salitreros, y de oriente a poniente más o menos la misma distancia desde el Real de Zimapán a la Media Luna, la hacienda La Nopalera y San Pedro Tolimán, a 30 leguas de la ciudad de México.⁷¹ “Éstos se mantuvieron renuentes a las políticas de colonización y eran considerados ‘bárbaros’ y ‘belicosos’”.⁷² Jerónimo de Labra, quien fuera militar en el siglo XVIII y Capitán protector de los indios de la Sierra Gorda, apunta que mientras ximpeces y pames fueron de “naturaleza tan dócil [...] aplicados al trabajo y comercio” los jonaces fueron todo lo

⁶⁹ Kirchhoff, “La unidad básica de la cultura...”, *op. cit.*, p. 144.

⁷⁰ María Elena Galaviz, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, México, INAH, 1997, vol. I, p. 75 (Colección Científica).

⁷¹ Fernando Nava subraya que en la actualidad, cuando hablan español, estos indios se autodenominan chichimecas, chimecos o mecos. Fernando Nava, *Pueblos indígenas de México. Chichimecas jonaz*, México, INI-SEDESOL, 1994, p. 5.

⁷² Guerrero Galván, “Apuntes para la reconstrucción...”, *op. cit.*, p. 52.

contrario “rebeldes, indómitos [...] abrigados de la áspera fragosidad se mantenían como en escudo de sus insultos y hostilidades y su veleidosa inconstancia no les permitía población fija, mudándose de unos a otros parajes [...]”⁷³

De los guachichiles, de filiación yutoazteca y pertenecientes arqueológicamente a las denominadas “Culturas del Desierto”, se decía que eran los más “dañosos” entre los grupos chichimecas, al igual que los guamares “con los que formaban confederaciones tribales en la zona del bajío”. Ocupaban parte de los “actuales estados de San Luis Potosí, Guanajuato, Zacatecas, Durango y Coahuila, habitando desde Michoacán, Arandas y Comanja en el sur, hasta las Salinas de Peñon Blanco, Mazapil y la Provincia de Pánuco en el este”.⁷⁴ El fraile Guillermo de Santa María informa que los guachichiles ocupaban mucha tierra y eran los que tenían un mayor número de entre los grupos chichimecas. El nombre guachichil fue puesto por los mexicanos; Santa María dice:

[...] compónese de cabeza y colorado. Dicen se lo pusieron porque se embijan lo más común con colorado y se tiñen los cabellos con ello, y porque algunos de ellos usan a traer unos bonetillos agudos de cuero colorado, y así a los gorriones de las jaulas, que tienen las cabezas coloradas, llaman guachichil.⁷⁵

Los zacatecos, por su parte, se encontraban en una zona que iba “desde el norte de Jalisco, el valle de Bolaños, Cuzpala, Huejúcar, Jerez, Zacatecas, Nieves, San Miguel del Mezquital, Cuencamé y hasta el río Nasas en Durango”. Éstos se caracterizaban por ser “menos agresivos” que otros grupos chichimecas y con una “mayor tendencia sedentaria”.⁷⁶ El nombre deriva de la palabra náhuatl *zacate* “que quiere decir yerba, como si dijese entre las yerbas. Traen éstos una medias calzas a la

⁷³ Gerónimo de Labra, *Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda, distante de la ciudad de México 35 leguas*, en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, UAQ-CEA, 1988, p. 53 (Temas de Investigación).

⁷⁴ *Ibidem*, p. 55.

⁷⁵ Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, *op. cit.*, p. 191.

⁷⁶ Guerrero Galván, “Apuntes para la reconstrucción...”, *op. cit.*, pp. 58-59.

rodilla, de perro, de la rodilla al tobillo para defenderse de la aspereza de la yerba y matos".⁷⁷

Los pames de la zona de Río Verde, región intercultural donde se desarrollaron relaciones de intercambio de objetos, culturales, de guerra y de parentesco, convivían con pueblos sedentarios y con nómadas que eran a la vez agricultores incipientes y cazadores-recolectores. Al mismo tiempo, hacia el norte el contacto era con los pueblos chichimecas, que de acuerdo con Dominique Chemín tenían un sistema de vida "menos desarrollado". Este autor opina que el establecimiento de grupos mesoamericanos en la región de Río Verde y en la Sierra Gorda queretana, hacia el principio de nuestra era, provocó la separación del pame en dos grupos distintos: el pame del norte y el del sur. Los del norte recibieron la influencia de grupos agricultores que se asentaron en Río Verde; los del sur tuvieron mayor relación con grupos agricultores y mineros de la Sierra Gorda.⁷⁸ Más tarde, en los últimos siglos del primer milenio de nuestra era, los grupos pames del norte se separaron. Esta separación pudiera deberse a que en medio de este territorio hubo asentamientos huastecos en la parte oriental de Río Verde y sus alrededores. Éstos formaron "una especie de tapón que dificultó los contactos entre los dos grupos pames: el que moraba entre el río Verde y el río Santa María, en los territorios de los actuales municipios de Lagunillas y de Santa Catarina, en San Luis Potosí; y el que se encontraba al norte del Río Verde". Al mismo tiempo, otros

⁷⁷ Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, *op. cit.*, p. 191.

⁷⁸ El pame del norte es la lengua que se habla en la actual Zona Media del estado de San Luis Potosí. El pame del sur fue el idioma hablado en regiones septentrionales de Querétaro y en las partes noroeste de Hidalgo. Dominique Chemin, "Relaciones entre la Huasteca y la Pamería", en *Cuadrante. Nueva época* Revista cuatrimestral de Ciencia Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, no. 11-12, enero-agosto, 1993, p. 94. Scout C. Berthiaume, quien ha realizado estudios lingüísticos del pame, afirma que la lengua hablada hoy en Santa María Acapulco puede ser considerada como un idioma pame central, diferente a la lengua pame del norte hablado en Tamasopo. Scout C. Berthiaume, "Lenición en las lenguas pames", ponencia presentada en el 2º *Encuentro de Optimidad*, 2 de diciembre 2005 en CIESAS, México, p. 1.

asentamientos huastecos dificultaron la comunicación entre los pames de Santa María Acapulco y los pames meridionales.⁷⁹

Los pames, sobre todo los que se encontraban al sur de esta región, mantuvieron contacto con los huastecos y adoptaron de ellos varios elementos: la agricultura y la horticultura, las navajas prismáticas de obsidiana, la cerámica y las plataformas para casa-habitación. También de los huastecos asimilaron algunos ritos agrarios y un sistema sociopolítico más diversificado.⁸⁰ Para el Posclásico medio y tardío, cuando ocurren las migraciones, los pames que se encontraban en el área de Río Verde continuaron con el nomadismo debido a su contacto con otros grupos chichimecas ya que se movieron más allá de la frontera mesoamericana. Fueron estos grupos de pames los que encontraron los españoles, entre los que se hallaban algunos sedentarios y nómadas, a la vez que agricultores y cazadores-recolectores. En la Colonia estos pames serían los "tamimes"⁸¹ que describió Sahagún, los cuales tomaron diversos rasgos culturales de las sociedades mesoamericanas vecinas: huastecas, otomíes, nahuas y tarascas. Por otro lado, los pames en contacto con pueblos chichimecas tuvieron un sistema de vida basado principalmente en la caza y la recolección, el nomadismo y el arte de manejar la flecha y el arco.⁸²

⁷⁹ *Ibidem*, Chemin.

⁸⁰ *Ibidem*, Chemin, p. 67.

⁸¹ Según Leonardo Manrique "los chichimeca tamime [...] podrían haber sido los pames del sur [...] Sin embargo, para Jiménez Moreno los tamime (flechadores) serían los pames 'entremetidos' dentro de la zona otomí que iban siendo aculturados". Citados en Carlos Viramontes Anzures, *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*, México, INAH, 2000, p. 40 (Colección Científica no. 416).

⁸² Dominique Michelet menciona que en la zona de Alaquines, los estudios demuestran posible contactos entre los chichimecas y la Huasteca desde la época preclásica, hacia 1600-500 a.C., los elementos huastecos se incrementaron hasta el Protoclásico y el Clásico temprano, hacia 350 a.C.-200 d.C., cuando se inició la construcción de elementos arquitectónicos, plataformas aisladas o agrupadas alrededor de plazas, la cantidad de asentamientos huastecos disminuyó durante el Clásico medio, 200-500 d.C., en el Clásico tardío y el Posclásico temprano, 500-1000 d.C., representan el apogeo de la Cultura de Río Verde en la zona, sin que cesaran los contactos con la Huasteca, de tipo comercial y de otra índole. Dominique Michelet, *Río Verde, San Luis Potosí*, traducción de Bernardo Loyola Pintor, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí-Lascasiana-CEMCA, 1996.

Osante retomando a Soriano dice que:

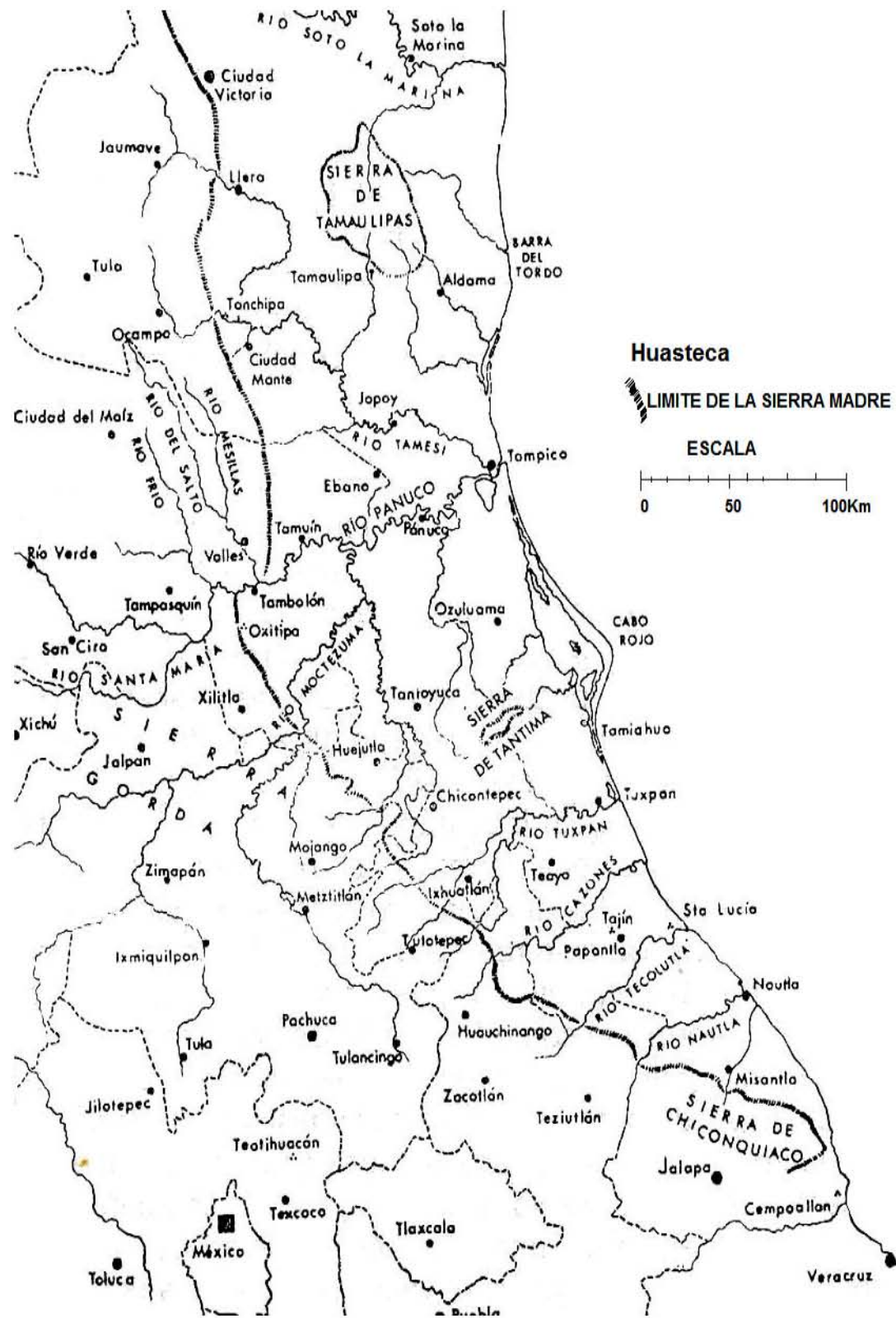
[los pames...] además de adorar al Sol, rendían culto a unas figuras de madera o de piedra de diseños variados conocidas como *duddo cajoo* que adornaban con piedrecillas de colores. A estas imágenes les concedían un poder sobrenatural, capaz de segarles la vida. También vale la pena hacer notar la presencia del shamanismo, hasta ahora no identificado en el resto de las bandas del territorio. El *cajoo* o hechicero, para curar a los enfermos, solía ‘soplarles todo el cuerpo, y aquel soplo lo guardaban en una ollita, lo tapa[ba]n a enterrar junto con los idolillos y piedra. Para enterrar a sus muertos [...] en todos los enterramientos, depositaban, además de sus objetos personales, arcos, flechas, ídolos de barro, silbatos y flautas elaborados por ellos mismos.⁸³

A principio del siglo XVI los nahuas ocuparon el territorio pame y huasteco que va desde Jalpan hasta Oxitipa. Es posible que los nahuas instalaran bases fronterizas con otomíes para detener a los grupos chichimecas.⁸⁴ La mayor parte de los contactos de pames con pueblos mesoamericanos se hicieron con nahuas, otomíes y huastecos que habitaron los señoríos de Metztlán y Oxitipa. Ocuparon algunos poblados probablemente huastecos, ubicados hoy en el estado de Querétaro y que existen todavía bajo topónimos teenek como Tancoyol y Tancama. Lo anterior evidencia que los cazadores–recolectores tuvieron contacto con grupos mesoamericanos y adoptaron algunos rasgos como ciertas técnicas de agricultura, aunque estas técnicas no llegaron a tener el desarrollo que se logró en Mesoamérica.⁸⁵

⁸³ Soriano, *Difícil tratado del arte...*, citado en Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁸⁴ Chemin, “Relaciones entre la Huasteca...”, *op. cit.*, p. 97.

⁸⁵ Samperio Gutiérrez, “Región centro-norte...”, *op. cit.*, pp. 305-307.



Mapa 2. La Huasteca et la frontière nord-est de la Mésoamérique, según Stresser-Péan, París, 1979.

3. La llegada de nuevos actores

Las expediciones de reconocimiento y conquista de la costa del Golfo de México hacia la Huasteca habían comenzado en 1517 como algo accidental, para después ser planteadas con objetivos e intereses definidos. El mismo Bernal Díaz del Castillo asentó en su bien conocida crónica:

Después que de nosotros se partió el capitán de Pedro de Alvarado para ir a la isla de Cuba, acordó nuestro general con los demás capitanes y pilotos que fuésemos costeados y descubriendo todo lo que pudiésemos; e yendo por nuestra navegación, vimos las sierras de Tustla y más delante de ahí a otros dos días vimos otras sierras muy altas, que ahora se llaman las sierras de Tuspa; por *manera que unas sierras se dicen Tustla porque están cabe un pueblo que se dice así, y las otras sierras se dicen Tuspa porque se nombra el pueblo, junto adonde aquellas están, Tuspa; e caminando más adelante* vimos muchas poblaciones, y estarían la tierra adentro dos o tres leguas, y esto es *ya* en la Provincia de Pánuco.⁸⁶

El 8 de abril de 1518 salió de Matanzas, Cuba, una expedición costeadada por Diego Velázquez, al mando de Juan de Grijalva con tres capitanes subordinados: Alonso Dávila, Francisco de Montejo y Pedro de Alvarado, comandando cada uno un navío para navegar sobre la costa del Golfo:

[...] e yendo por nuestra navegación, llegamos a un río grande, que le pusimos por nombre río de *Canoas*, e *allí* enfrente de la boca dél surgimos. Y estando surtos todos tres navíos, y estando algo descuidados, vinieron por el río *diez y seis* canoas muy grandes llenas de indios de guerra, con arcos y flechas y lanzas, y vanse derechos al navío más pequeño, del cual era capitán *Alonso de Ávila*, y estaba más llegado a tierra, y *dándole* una rociada de flechas, que hirieron a *dos* soldados, echaron *mano* al navío, *como que lo querían* llevar, y aun cortaron una amarra; y puesto que el capitán y los soldados peleaban bien, y trastornaron tres canoas, nosotros con gran presteza les ayudamos con nuestros bateles y escopetas y ballestas, y herimos más de la tercia parte de aquellas gentes; por manera que volvieron con la mala ventura por donde habían venido. Y luego alzamos áncoras e dimos vela, e seguimos costa a costa hasta que llegamos a una punta muy grande [Cabo Rojo]; y era tan mala de doblar, y las corrientes muchas, que no podíamos ir adelante; y el piloto Antón de Alaminos dijo al general que no era bien navegar más aquella derrota, e para ello se *dieron* muchas causas, y luego se tomó consejo *de* lo que se había de hacer, y fue acordado que diésemos la vuelta *de* la isla de Cuba, lo uno porque ya entraba el invierno e no había bastimentos, e un navío hacía mucho agua, y los capitanes

⁸⁶ Bernal Díaz del Castillo, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (1632) Edición crítica por Carmelo Saenz de Santa María, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo-UNAM-IIH, 1982, cap. XVI, p. 30. Las cursivas en la cita son del autor.

disconformes, porque el Juan Grijalva decía que quería poblar, y el Francisco Montejo e Alonso de Avila decían que no se podían sustentar por causa de los muchos guerreros que en la tierra había; e también todos nosotros los soldados estábamos *hartos* e muy trabajados de andar por la mar. *Así que* dimos vuelta a todas velas, y las corrientes que nos ayudaban, en pocos días llegamos en el paraje del gran río de Guazacualco, e no pudimos *estar* por ser el tiempo contrario, y muy abrazados con la tierra entramos en el río de Tonalá, que se puso nombre entonces San Antón, e allí se dio carena al un navío que hacía mucha agua, puesto que tocó *tres veces al estar* en la barra, que es muy baja; y estando aderezado nuestro navío vinieron muchos indios del puerto de Tonalá, que estaba a una legua de allí, e trajeron pan de maíz y pescado e fruta, y con buena voluntad nos lo dieron [...]⁸⁷

En 1519 mientras Hernán Cortés, ya como capitán general, avanzaba hacia la gran Tenochtitlan, le llegaron unas cartas provenientes de Pánuco en las que decía "que toda la Provincia estaba levantada e *puesta* en *armas*, y que *era gente* muy belicosa y de *muchos* guerreros, porque habían muerto muchos soldados que había enviado *Cortés* a poblar, y que con brevedad enviase el mayor socorro que pudiese". Además el gobernador de Jamaica, Francisco de Garay, envió una expedición a la zona de Pánuco para reclamar para sí los derechos sobre estas tierras ya que se decía que la región estaba llena de oro.⁸⁸ Ante estos hechos, Cortés, que no deseaba perder este territorio, decidió trasladarse personalmente a esta zona a finales de 1523, atravesando un territorio que no había sido sometido llevando "los más soldados que pudo y hombres de a caballo y ballesteros y escopeteros [...]"⁸⁹ Cortés llegó con su ejército a la Provincia de Pánuco

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 30-31.

⁸⁸ Garay no se quedó en tierras huastecas ya que no encontró oro, pero sus soldados decidieron abandonarlo y buscar su pago, no duraron mucho ya que los huastecos los hicieron prisioneros. Bernal narra que al regreso de Cortés a esta región encontraron a los hombres de Garay en un "cu e adoratorio de ídolos, colgados muchos vestidos y caras desolladas y adobadas como cueros de guantes, y con sus barbas y cabellos, que eran de los soldados que habían muerto a los capitanes que había enviado Garay a poblar el río de Pánuco". *Ibidem*, cap. CLVIII, p. 425, cap. CLXII, pp. 442-443. Al respecto menciona Lenkersdorf que "cientos de hombres con caballos y piezas de artillería abandonaron a Garay y se pasaron al lado opuesto. Sólo Juan de Grijalva y unos pocos volvieron a Cuba. Los demás preferían buscar su suerte en la prometedora Nueva España". Gudrun Lenkersdorf, *Génesis histórica de Chiapas, 1522-1532, el conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, IIF-UNAM, 1993, pp. 75-76. Vid. José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, México, UNAM-FCE, 1990, pp. 366-367.

⁸⁹ Díaz del Castillo, *Historia Verdadera...*, *op. cit.*, p. 424.

“y los halló de guerra, y los envió a llamar de paz muchas veces, mas no quisieron venir [...]” En Coxcatlán los huastecos le presentaron una reñida batalla de la cual el conquistador salió vencedor.⁹⁰ Desde entonces, Cortés se adjudicó como encomienda, entre otros pueblos huastecos, a Oxitipa. De esta manera también una parte del territorio habitado por pames quedó sujeto a dicha encomienda: Tancoyol y Jalpan en el actual estado de Querétaro, Tamlacum y Tampasquid en el de San Luis Potosí. A ciencia cierta se desconoce la respuesta que como grupo dieron los pames a la primera invasión del territorio donde habitaban. Dominique Chemín afirma que desde los inicios de la conquista el grupo pame aliado con los huastecos presentó resistencia contra los españoles. Según este autor, los pames fueron aliados de los huastecos en la lucha que tuvieron éstos contra los españoles en Coxcatlán. Menciona también que en 1530 los pames de la región de Xilitla se opusieron a la penetración misional y militar, combatiendo a los extranjeros.⁹¹

Después de varias refriegas, Cortés pobló la Villa de Santi-Esteban del Puerto dejando allí 130 hombres por vecinos a quienes repartió y encomendó tierras y pueblos, dejó por capitán y teniente a Pedro Vallejo.⁹² La población indígena de la Huasteca sufrió considerables

⁹⁰ Bernal narra que esa batalla duró “algunos días muchos reencuentros de guerra, y en dos batallas que le aguardaron le mataron tres soldados y le hirieron más de treinta, y mataron cuatro caballos y hubo muchos heridos, y murieron de los mexicanos sobre ciento, sin otros más de doscientos que quedaron heridos; porque fueron los guastecas, que así se llaman en aquellas provincias, sobre más de sesenta mil hombres guerreros cuando aguardaron a nuestro señor que fueron desbaratados, y todo el campo adonde fueron estas batallas quedó lleno de muertos y heridos de los guastecas naturales de aquellas provincias; por manera que no se tornaron más a juntar por entonces para dar guerra...”, *Ibidem*.

⁹¹ Dominique Chemin sugiere que si bien otros pames aceptaron asentarse en poblados y misiones con una “aparente sumisión”, esa falta de combatividad con la cual se quisiera calificar a toda la etnia pame, es probablemente, también, producto de una táctica que los pames adoptaron como un medio de supervivencia y preservación, “en primer lugar de su ser y, finalmente, de su identidad étnica”. Dominique Chemín, “Los pames y la Guerra Chichimeca”, en Alejandro Obregón Álvarez (coordinador), *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo*, México, Consejo Estatal Para la Cultura y las Artes, 1994, pp. 57-70 (Colección Cuarta de Forros, 6). No obstante en los escritos e investigaciones el autor no ofrece las referencias de los documentos que utiliza.

⁹² Díaz del Castillo, *Historia Verdadera...*, *op. cit.*, cap. CLVIII, pp. 426-427.

bajas durante la segunda y tercera décadas del siglo XVI, especialmente en el área que comprendía a Nicoac, Tamiahua y Tuxpan.

A decir de Bernal, la peor etapa comenzó con la llegada a la zona de Nuño Beltrán de Guzmán, en 1526, y su nombramiento como gobernador. Los habitantes fueron diezmados, debido a su venta como esclavos.⁹³ A pesar de la abundancia de la región en recursos naturales, para el conquistador español la ausencia de minas fue un factor determinante en la esclavización de los indios. De la Huasteca se dijo que no había “oro ni plata e sin ganado ni granjería ninguna” y para colmo que los indios eran de “poco provecho”, lo que movió al gobernador de la Provincia de Pánuco a otorgar licencias para exportar esclavos hacia las islas del Caribe y obtener a cambio reses, yeguas, ovejas y otros ganados menores e implementos de trabajo.

Y para los conquistadores, eran tan buenos y cumplían lo que su majestad mandaba, en cuanto al dar indios a los que eran verdaderos conquistadores, que a ninguno dejaban de dar indios, e de lo que vacaba les hacían muchas mercedes. lo que les echó a perder fue la demasiada licencia que daban para herrar esclavos, porque daban licencias a “despuertas”, y las vendían los criados de Nuño de Guzmán y de Delgadillo y Matienzo: pues en lo de Pánuco herráronse tantos que aína despoblaran aquella Provincia.⁹⁴

Aunque la gobernación personal de Guzmán sólo duró un año y siete meses, las atrocidades que cometió marcaron profundamente la región, ya que destruyó numerosos pueblos indígenas y mató a sus habitantes. En 1527 Guzmán se trasladó a México para presidir la Primera Audiencia de Nueva España, dejando como reemplazo a un lugarteniente de gobernador. En diciembre de 1529 emprendió la conquista de la Nueva Galicia. Para entonces ya se habían fletado 21

⁹³ Respecto a la guerra que dieron los huastecos a Cortés y la llegada de Nuño de Guzmán, Bernal opinaba que de toda la gente que habitó la Provincia de la Nueva España no había “gente más sucia y mala y de peores costumbres no la hubo como esta de la Provincia de Pánuco porque todos eran sométicos y se embudaban por las partes traseras, torpedad nunca en el mundo oída y sacrificadores y crueles en demasía, y borrachos y sucios y malos, y tenían otras treinta torpezas; y si miramos en ello, fueron castigados a fuego y a sangre dos o tres veces, y otros mayores males les vino en tener por gobernador a Nuño de Guzmán, que desde le dieron la gobernación los hizo casi a todos esclavos y los envió a vender a las islas”. *Ibidem*, p. 428.

⁹⁴ *Ibidem*, cap. CXCVI, p. 531.

navíos con cerca de diez mil indios herrados como esclavos.⁹⁵ Para 1530, cuando llegaron informes de los excesos de Nuño de Guzmán, Matienzo y Delgadillo a la Audiencia Real, ésta ordenó averiguar el número de indios herrados, además de esto mandó que todos los repartimientos y encomiendas de indios que habían dado “Nuño de Guzmán y los demás oidores a deudos y paniaguados” se les quitase en caso de no tener méritos. En 1533 por real cédula se le despoja de la gobernación de Pánuco.⁹⁶ Que a decir de Pérez Zevallos:

Durante los años que Nuño de Guzmán tuvo bajo su administración a la Huasteca ningún pueblo pasó a manos de la corona española [...] sin embargo, este esfuerzo se vio interrumpido por la disposición real de 1536 (conocida como la Ley de sucesión de las encomiendas), que señalaba que a la muerte del encomendero le sucederían su mujer e hijos. En el gobierno del virrey Antonio de Mendoza (1536-1550) la situación de las encomiendas [...] fue más o menos estable hasta que fueron dictadas las Leyes Nuevas en 1542, que intentaban limitar el poder de los encomenderos.⁹⁷

El virrey Mendoza sólo hizo algunas transferencias de encomiendas durante los años de 1545 y 1546 en territorio huasteco. No obstante, para 1550 “las encomiendas en la Huasteca aumentaron alrededor de 34 por ciento...” como consecuencia se fragmentaron los territorios de los pueblos indios.⁹⁸

Entre 1578 y 1581 se nombró al primer alcalde mayor en la jurisdicción de Valles. Para estos años su extensión era: por el norte Tanchipa, Mesa de Llera, Jaumave hasta Matehuala, por el poniente el territorio que luego se conocería como la Pamería incluía Valle del Maíz y Guadalcazar, Tamasopo, Tampasquid, Tamlacum, Xilitla y Jalpan, por el

⁹⁵ Número determinado según cálculos del obispo Juan de Zumárraga en 1529. Juan de Zumárraga, *Memoria de los servicios que había hecho Nuño de Guzmán, desde que fue nombrado gobernador de Pánuco en 1525*, Estudio y notas por Manuel Carrera Stampa, México, Porrúa, 1955, p. 43 (Historia Mexicana, 41).

⁹⁶ Velázquez, *Colección de documentos...*, op. cit., t. I pp. 246-247; Joaquín Meade, *La Huasteca. Época antigua*, México, Editorial Cossío, 1942, pp. 35-36 (Publicaciones Históricas). Díaz del Castillo, *Historia Verdadera...*, op. cit., cap. CXCVI, p. 593.

⁹⁷ Juan Manuel Pérez Zevallos, *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, México, CIESAS-COLSAN-CEMCA-AGN, 2001, pp. 40-41 (Colección Huasteca).

⁹⁸ *Ibidem*.

sur, Chapulhuacán, por el oriente colindaba con las alcaldías mayores de Pánuco, Tampico y Huejutla. Esta Villa tuvo un papel notable como entidad política y religiosa para el desarrollo social de una gran parte de la Huasteca. La región de San Luis Potosí donde se encontraban los pames en 1581 ya formaba parte de la jurisdicción de la Villa. Sin embargo, no tuvo el mismo desarrollo que los pueblos donde habitaban los huastecos y nahuas, como se verá en los siguientes apartados.

En el territorio ocupado por los pames se desencadenó una extensiva invasión hispana, muchos fueron exterminados y algunos huyeron a la sierra.⁹⁹ Gerhard observa que para mediados del siglo XVI los pames fueron reemplazados de forma gradual por otomíes, mexicas y tarascos. Mientras que para el siglo XVII, “en la región queretana de la Huasteca y en las zonas colindantes próximas de San Luis Potosí e Hidalgo seguía la despoblación de los pueblos huastecos, la penetración pame o chichimeca y azteca o mexicana seguía adelante en forma implacable”.¹⁰⁰

En general, los datos demográficos que existen para el siglo XVI fueron recogidos en las misiones, entre los pames congregados. Es decir, quedaron fuera los indios que partieron hacia las zonas agrestes de la sierra. Si se toman en cuenta esos datos se puede suponer que la región con mayor densidad poblacional pame fue el noroeste de la Huasteca y su frontera, misma donde se localizan las misiones franciscanas que interesan en esta investigación.

Como además se resistieron tenazmente a la evangelización, en general se les clasificó como bárbaros. Fray Toribio de Motolinía, a mediados del siglo XVI, escribió sobre los chichimecas:

[...] no se halla más que ha ochocientos años que son moradores de esta tierra (valle de México), aunque tiene por cierto ser mucho más antiguos, sino que no tenían manera de escribir ni figurar, por ser gente bárbara y que vivían como

⁹⁹ Ordoñez Cabezas, *Los pames de la Huasteca...*, op. cit., p. 32.

¹⁰⁰ Meade, *La Huasteca...*, op. cit., p. 388.

salvajes [...] estos chichimecas no se halla que tuviesen casa, ni lugar, ni vestidos, ni maíz, ni otro género de pan, ni otras semillas. Habitan en cuevas y en montes; manteníanse de raíces del campo, y de venados y liebres, conejos y culebras. Comíanlo todo crudo, o puesto a secar al sol; y aún hoy en día hay gente que vive de esta manera [...]¹⁰¹

El primer autor que distinguió en la segunda mitad del siglo XVI a los pames del resto de los grupos chichimecas, fue Guillermo de Santa María, quien en su crónica sobre *la Guerra de los Chichimecas* escribe:

La nación de estos chichimecas más cerca de nosotros, digo a la Ciudad de México, son los que llaman Pamies, y es un buen pedazo de tierra y gente. Están mezclados entre otomíes y tarascos. Los españoles les pusieron este nombre *Pami* que en su lengua quiere decir *no*, porque esta negativa la usan mucho y así se han quedado con él.¹⁰²

Fray Bernardino de Sahagún, basándose en sus informantes hablantes del náhuatl, tradujo la concepción que tuvieron éstos sobre las tribus del norte, distinguió tres géneros entre los chichimecas: los otomíes, los tamimes que hablaban pame y los teuchichimecas o zacachichimecas. El franciscano anota que “aunque la mayor parte vivían en cuevas y peñascos, algunos de ellos hacían chozas o casillas de paja”; los tamimes hicieron chozas así como “alguna sementerilla de maíz”, y aprendieron la forma de vivir de sus vecinos nahuas y otomíes. Dichos tamimes tuvieron sus señores a los cuales tributaban con los productos de la caza, eran muy buenos tiradores con arco y flecha, se vestían con “ropillas viejas y hechas pedazos, o algunos trapos rotos”.¹⁰³

Asienta también Sahagún que los tamimes conocían muchas hierbas y raíces y las ocupaban para aliviar las enfermedades, las picaduras de animales ponzoñosos que provocan la muerte a muchas

¹⁰¹ Toribio Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado* (1555), 2ª Ed., Porrúa, México, 1973, p. 2.

¹⁰² Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, op. cit., p. 190.

¹⁰³ Bernardino de Sahagún, *Historia de las Cosas de la Nueva España* (1566-1571), versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice florentino*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, tres tomos, México, CONACULTA, 2000, tomo II, libro X, cap. XXIX, p. 955.

personas que no conocían las virtudes de estas plantas, y ofrece la siguiente imagen: “solían andar con unas petaquillas a cuestras, y entre las casas andar vendiendo las yerbas medicinales que llaman *patli*. Y no andaban trasquilados, antes traían el cabellos crecido y largo, tendido, así hombres y mujeres”.¹⁰⁴

Por su parte, los teuchichimecas, nómadas que Sahagún denomina como “del todo bárbaros”, habitaron lejos de los pueblos asentados, vagando en los montes, “no tenían casa cierta, sino que de unas partes en otras andaban vagueando, y donde les anochecía, si había cueva, se quedaban allí a dormir”; tuvieron también un caudillo al cual tributaron con productos de la caza y con arcos y flechas. Los teuchichimecas sólo tenían una mujer y según menciona el franciscano ninguno de ellos cometía adulterio.¹⁰⁵ Sahagún coincide en sus descripciones con el agustino Guillermo de Santa María, que señala que todos los chichimecas tenían por costumbre conocer

[...] mujer propia y los celebran por contratos de tercería de parientes, y muchas veces los que son enemigos, se hacen amigos a causa de los casamientos. Por la mayor parte, cuando casan en otra parcialidad, sigue el varón el domicilio de la mujer [...] Todo el trabajo cae sobre ellas, así de guisar de comer, como de traer los hijos y alhajas a cuestras, cuando se mudan de unas partes en otras, porque a los varones no les es dado cargarse, ni se encargan de otra cosa más que con su arco y flechas pelear o cazar, y las mujeres les sirven como si fuesen propias esclavas, [...] crían sus hijos con harto trabajo, porque como no tienen casa y andan de unas partes en otras, muchas veces les acontece parir caminando, y aun con las partes colgando y corriendo sangre caminan, [...] lavan luego sus hijos, y si no tienen agua, los envuelven en mantillas, porque no las tienen ni cuna ni casa adonde se abriguen, sino una mata o peña, y con toda esta aspereza viven y se crían.¹⁰⁶

Su existencia material era tan precaria, que Sahagún comenta que vivían desnudos o se vestían “de pellejos adobados de animales feroces, sus armas eran el arco y las flechas. [...] las [...] mujeres traían puesto faldellín y huipil de pellejos; y de ordinario traían consigo sus arcos y

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 956.

¹⁰⁶ Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, *op. cit.*, p. 193.

carcajes de flechas [...] traían por calzado unas cuteras de hojas de palma”.¹⁰⁷ De acuerdo con Sahagún, al igual que los tamimes, los teuchichimecas conocían las hierbas y sus virtudes. Ellos fueron los primeros en usar “la raíz que llama *péyotl*, y los que la comían y tomaban la consumían en lugar de vino. Y lo mismo hacían de los que llaman *nanácatl*, que son los hongos malos que emborrachan también como el vino”.¹⁰⁸

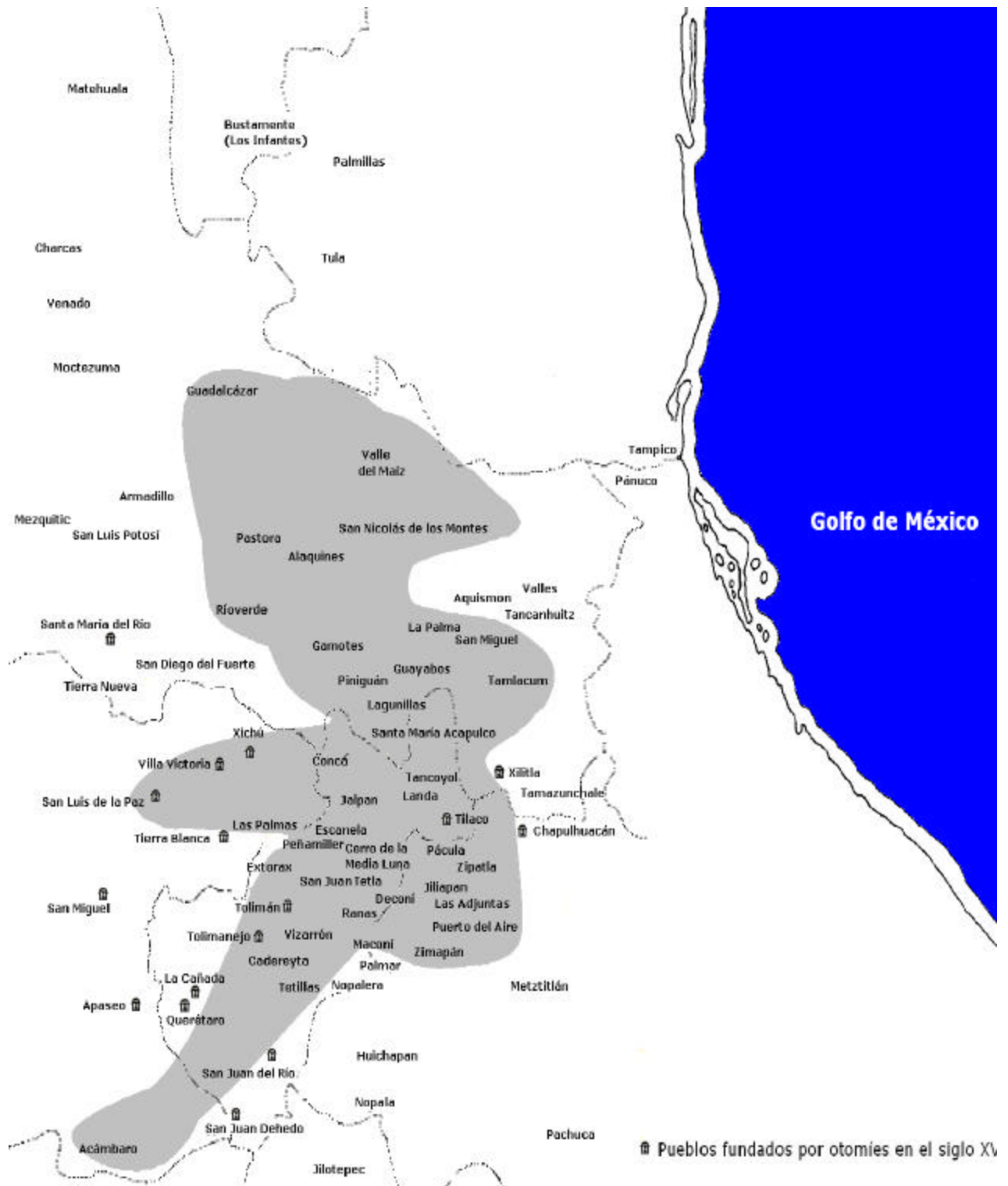
Según Guillermo de Santa María el territorio pame en 1570 comenzaba en la Provincia de Michoacán, en los pueblos sujetos a Acámbaro, Yuririapúndaro y Ucareo. De allí se extendía por San Pedro Tolimán y Querétaro, hasta tocar Ixmiquilpan y los confines de la Provincia de Pánuco, más allá de Meztitlán. “Por aquellas serranías la pamería volvía por Oxitipa, Xalpan y demás pueblos encomendados a Francisco Barrón, a Puxinguía [al noreste del actual estado de Querétaro] y a Xichú [al noreste de Guanajuato]”.¹⁰⁹ Además de los pames habitaban muy cerca de ellos los guamares, tecuexes y guachichiles y más al poniente los cazcanes y zacatecos, que conformaban grupos numerosos. Otros eran los mascorros, caisanes, pisones y jonaces, grupos más pequeños, pero todos conocidos como chichimecas.¹¹⁰ Como se muestra en el siguiente mapa

¹⁰⁷ Sahagún *Historia de las Cosas...*, *op. cit.*, p. 956.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 957.

¹⁰⁹ Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, *op. cit.*, p. 190.

¹¹⁰ Chemin Bässler, *Los pames septentrionales...*, *op. cit.*, p. 37.



Mapa 3. Extensión de los grupos pames en 1570 según Guillermo de Santa María.¹¹¹

¹¹¹ Elaboración propia con base en Guillermo de Santa María. Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, op. cit., p. 190.

4. Las primeras misiones

En su expansión hacia los límites de la Nueva España, los españoles encontraron a los pames, que se opusieron fuertemente a la colonización. Eran pobres, numerosos y vivían dispersos en un territorio amplio. Frente a las reducidas perspectivas de riqueza y la tradición guerrera de los habitantes de esta región, entre los españoles hubo pocos que quisieran organizar los medios y las fuerzas necesarias para romper la resistencia de este grupo. Al respecto Lara observa que entre los pames de la Sierra Gorda:

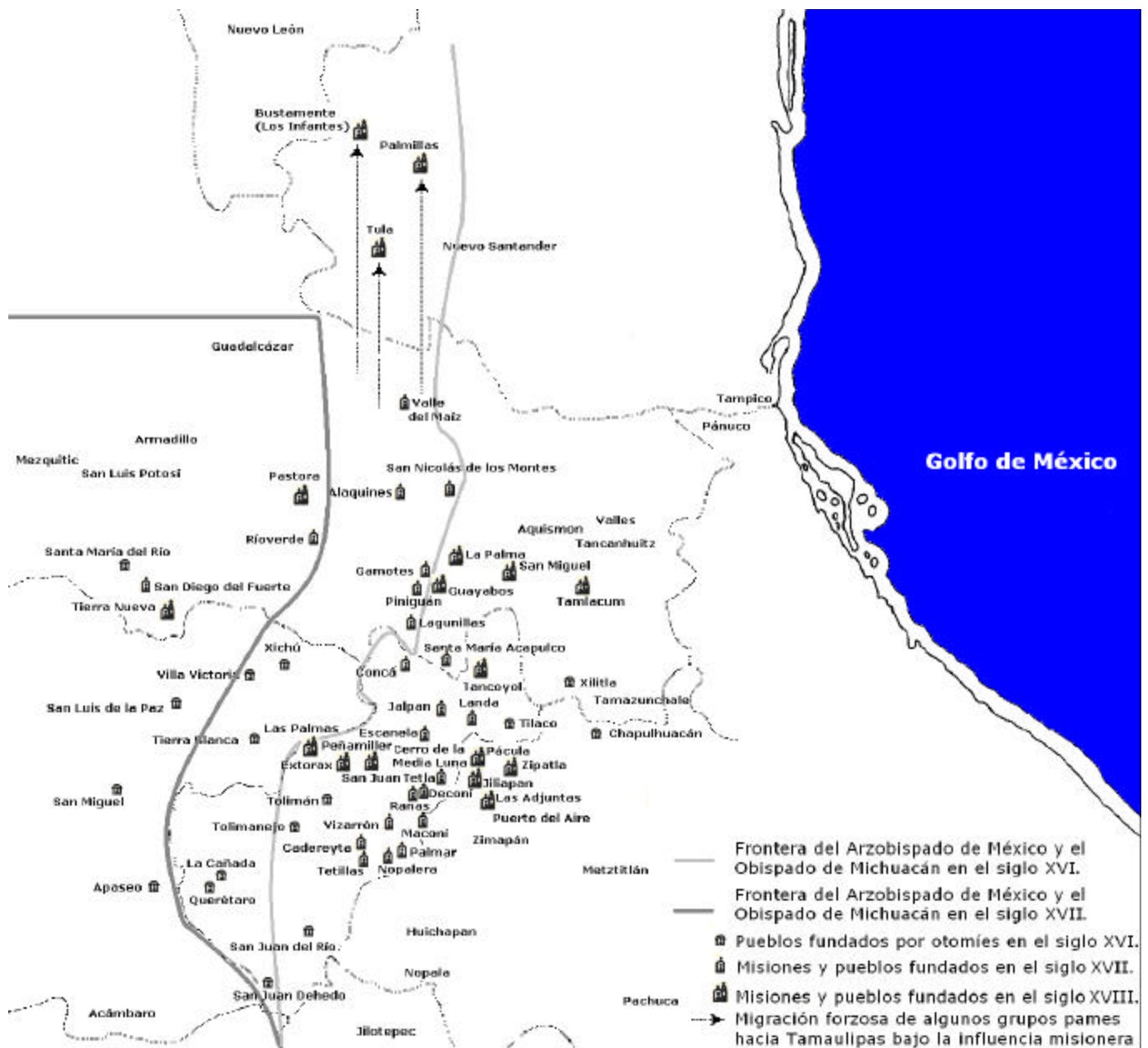
El Proceso de dominación Colonial [...] estuvo plagado de dificultades, avances y retrocesos. Religiosos, militares y colonos se enfrentaron a complejos obstáculos que representaban complicadas adversidades ante las que poco éxito inicial lograron. A lo largo de los siglos XVI y XVII este espacio geográfico se mantuvo insumiso, y a pesar de los repetidos intentos de agustinos, dominicos y franciscanos por incorporar a su población al 'mundo cristiano' la comarca se mantuvo en ese estado durante décadas.¹¹²

El proceso de evangelización en la Pamería resultó ser una tarea más difícil y ardua para los misioneros por tratarse de pueblos horticultores. Las dificultades más importantes que encontraron fueron las del ámbito cultural, entre ellas el patrón de asentamiento de los grupos indígenas, pues aunque hubo poblaciones asentadas como se mencionó, gran parte de los pames vivían en movimiento continuo en la sierra y en terrenos ásperos:

En este contexto de violencia generalizada, que en la Sierra Gorda duró más de dos siglos, [...] se abrieron paso los misioneros en esfuerzos renovados por introducir cambios hacia situaciones más humanas. Dominicos y franciscanos de diversas provincias y colegios [...] coincidieron en sus empeños por evangelizar a pames y jonaces por lo menos desde la segunda mitad del siglo XVI".¹¹³

¹¹² Gerardo Lara Cisneros, "Aculturación religiosa en Sierra Gorda: El Cristo Viejo de Xichú", en *Estudios de Historia Novohispana* 27, México, UNAM-IIH, 2002, p. 64.

¹¹³ Héctor Samperio Gutiérrez, "Las misiones fernandinas de la Sierra Gorda y su metodología intensiva: 1740-1770", en Alejandro Álvarez Obregón (coordinador), *Sierra Gorda: Pasado y Presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo 1991*, México, Fondo editorial de Querétaro, 1991, p. 85.



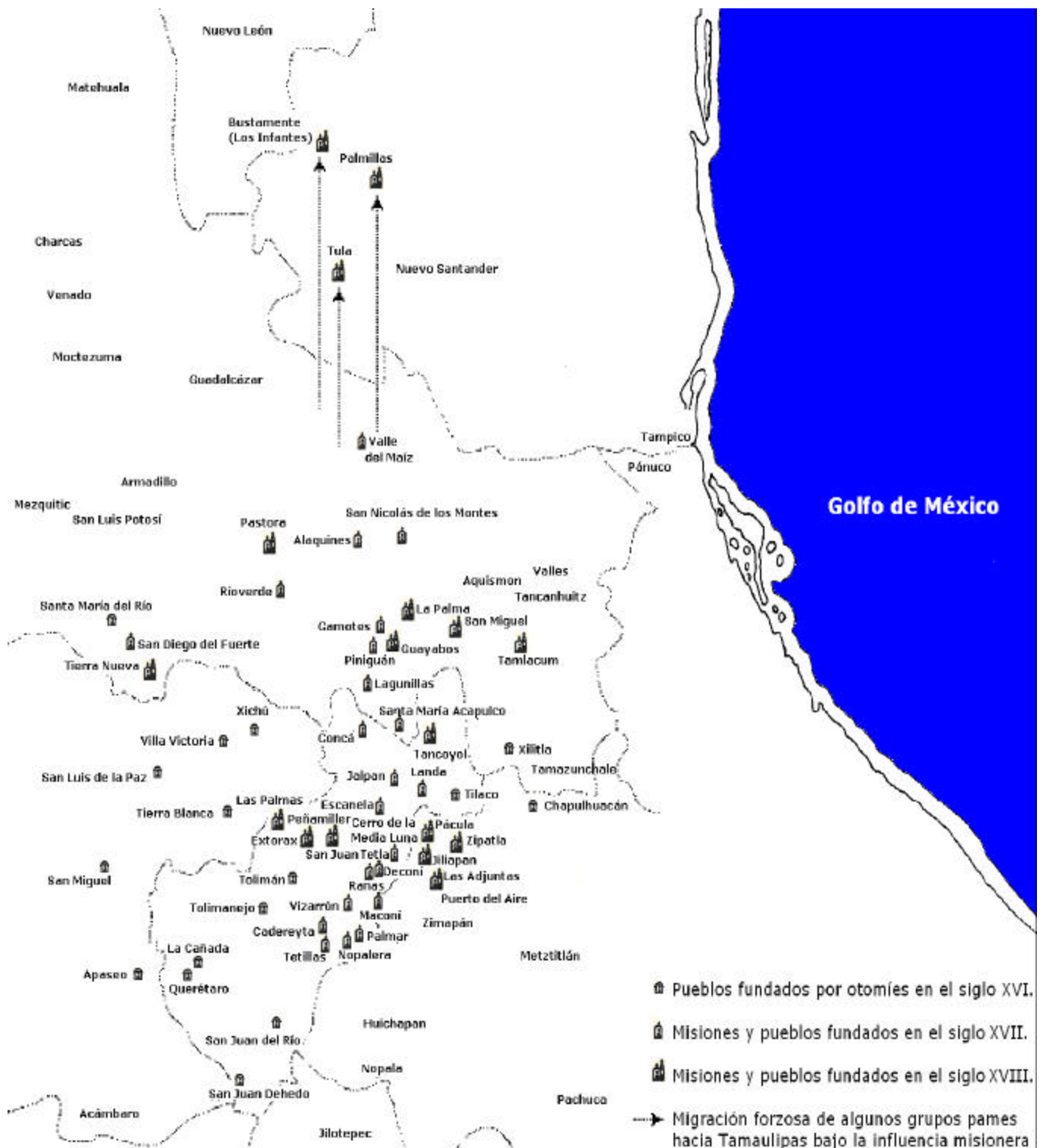
Mapa 4. Obispado de Michoacán y Arzobispado de México. Los pames para 1580 se encontraban entre las fronteras de las provincias de Michoacán, San Miguel (El Grande), Xilotepec, Meztitlán y Pánuco. Asimismo, pertenecieron estas provincias al Obispado de Michoacán y al Arzobispado de México. Los franciscanos se encontraban en la misión de Valle del Maíz y San José de Alaquines, el centro de su Custodia era Río Verde. En la Sierra Gorda, Meztitlan y Xilitla estuvieron los agustinos. Por lo que toca a la esfera política, la Huasteca fue dividida en seis alcaldías mayores: Villa de Valles, Huachinango, Huayacocotla-Chicontepec, Pánuco-Tampico, Huejutla y Yahualica-Xochicotlán. Todas ellas pertenecieron al Reino de la Nueva España; en lo judicial a la Audiencia de México; en lo eclesiástico al Arzobispado de México, excepto Chicontepec y gran parte de la alcaldía mayor de Huachinango, que pertenecían al Obispado de Puebla.¹¹⁴

¹¹⁴ Elaboración propia con base en Soustelle, *La familia otomí-pame...*, op. cit.

Es notoria la importancia primordial de los misioneros para implantar los dictámenes de la política española en las zonas de misión, pues además de la doctrina cristiana, y a veces de las primeras letras por intermedio del catecismo, enseñaban a los indígenas a cultivar la tierra, a criar ganado y a elaborar ciertas artesanías. También fueron los encargados de introducir los nuevos sistemas sociopolíticos.¹¹⁵ Para lograr tal fin se llevaron indios de otras partes ya “cristianizados” a las misiones más importantes para ayudar a la evangelización y que sirvieran de ejemplo a los pames.¹¹⁶

¹¹⁵ Chávez comenta que “Después de las ordenanzas de 1573 y de la reorganización interna de la Orden de San Francisco en España, con los cargos de los comisarios, procuradores y comisarios generales de Indias, en el siglo XVII surgió una nueva oleada misional hacia regiones aún no cubiertas por el manto evangelizador. A la par, se reanudaron esfuerzos para mantener el adoctrinamiento en comunidades ya convertidas, donde la población nativa ya conocía a los misioneros. La lejanía en unos casos, las exigencias crecientes de personal, y sobre todo la necesidad de elevar entre los religiosos la vocación misional, inspiró nuevas formas de organización. Una de ellas fueron nuevas custodias y provincias”. José Manuel A., Chávez Gómez, *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*, México, CONACULTA, 2001, pp. 257-259 (Regiones).

¹¹⁶ Velázquez, *Colección de documentos...*, *op. cit.*, t. III, pp. 243-247.



Mapa 5. Misiones y pueblos durante la Colonia. En el mapa se observan el avance de los evangelizadores y la fundación de misiones y los pueblos. Cabe destacar que durante el siglo XVIII se establecen más misiones que en los siglos anteriores.¹¹⁷

¹¹⁷ Elaboración propia con base en Soustelle, *La familia otomí-pame...*, op. cit.

En la segunda mitad de 1530, misioneros agustinos procedentes del convento de la ciudad de México llegaron a varias partes de la Huasteca a fin de evangelizar a los diversos grupos indígenas. Destacan los frailes Antonio de Roa y Juan de Sevilla, quienes fueron los primeros en entrar por la sierra alta desde Metztitlán hasta Tlanchinol, y a los cuales “cupó evangelizar de un lado a los chichimecas, de Tzitzicaztla, Chapulhuacan y Xilitla”.¹¹⁸ Entre 1539 y 1550 los agustinos fundaron una casa en Metztitlán y hacia el fin de la década otra en Xilitla. Fray Antonio de Roa entró a la región por Metztitlán y permaneció allí hasta 1550. En éste año fray Alonso de la Veracruz fue electo Provincial, durante su periodo ordenó que se continuara con la construcción del convento de Xilitla. En 1587 los indios chichimecas prendieron fuego al claustro de la iglesia de Xilitla. Los religiosos junto con algunos indios trataron de defenderse pero el convento quedó en ruinas.¹¹⁹ Al respecto Grijalva cuenta que:

En esta casa la más trabajosa que tiene la provincia por ser fragosa, nublosa, y desviada del comercio humano. Los indios son otomites y mexicanos, frontera de chichimecas: y así decimos de ella lo que de las demás, que están en la misma línea, conviene a saber Tzitzicaztlán, Chapulhuacán, Xilitlán, que es una provincia de muchas leguas de serranías muy dobladas. Lenguas mezcladas, porque hay mexicanos otomites y chichimecas. Confinan todos con chichimecas, que como no están domados y comen carne humana nunca nos acabamos de asegurar en las vidas.¹²⁰

Entre las preocupaciones de la orden de San Francisco siempre estuvo presente la necesidad de predicar a los infieles como uno de sus objetivos prioritarios y desarrolló esta actividad en forma importante. En la Nueva España los franciscanos fueron los que enviaron más operarios. Por ello estuvieron en condiciones de ocupar las zonas indígenas más populosas e incluso se plantearon la posibilidad de atender territorios

¹¹⁸ Velázquez, *Colección de documentos...*, op. cit., t. I, p. 284.

¹¹⁹ Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las Provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592 (1623)*, México, Porrúa, 1985, cap. X, pp. 172-173.

¹²⁰ *Ibidem*, cap. XVII, pp. 204-205.

sumamente extensos. Desde muy temprano se mostraron interesados por misionar también en zonas de frontera y pusieron su mirada en la tierra chichimeca. En la Sierra Gorda tuvieron una participación relevante. El primer intento sólido provino de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. A mediados del siglo XVI sus religiosos se establecieron en Xichú, desde donde hicieron algunas entradas a la zona de Río Verde y a la Huasteca. Este asentamiento llegó a ser un importante puesto de avanzada de la Orden, ya que fue uno de los sitios donde pudieron consolidarse y permanecer a largo plazo. Aun así, vale la pena subrayar que por sus condiciones de relativo aislamiento, el control ejercido por los frailes sobre la población indígena pasó por una serie de vaivenes. Los neófitos, por su parte, lograron reinterpretar algunas de las prácticas y creencias cristianas con sus cultos antiguos y practicarlas, no sin el castigo de la Iglesia. Ejemplo de ello fue lo sucedido en Xichú donde los indios dieron origen a “un caso interesante de cristianismo indígena: el culto a las cruces en los cerros, el empleo ritual de huesos humanos y el culto al interior de las cofradías”, dichas practicas se encontraban relacionadas con el culto a la fertilidad, como lo demuestra Gerardo Lara en su estudio.¹²¹

El personaje más importante para la evangelización de la Huasteca y parte de la Pamería fue el franciscano fray Andrés de Olmos. Estuvo en la región de Pánuco en 1532 por corto tiempo. Después regresó entre 1553-1554 y permaneció hasta 1570 en la Huasteca.¹²²

La evangelización llegó temprano a la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles con la fundación de la Custodia de San Salvador de Tampico en el año de 1532 gracias a la obra del propio Olmos.¹²³ Se

¹²¹ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, AGN/INAH, 2002, pp. 140, 193.

¹²² Joaquín Meade, “Fray Andrés de Olmos”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, Imprenta Aldina, 1950, octubre-diciembre, vol. IX, núm. 4, p. 425.

¹²³ *Ibidem*.

puede decir que los agustinos y los franciscanos, con fray Andrés de Olmos, iniciaron la conquista "espiritual" de la Huasteca y la Pamería.¹²⁴ Fray Agustín de Vetancurt en su *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México* (1697) dice sobre la fundación de la Custodia de San Salvador de Tampico:

Desde los principios de la fundación de la Provincia el año de [1]530 se fundó en los términos del Arzobispado mexicano, y términos del Obispado [de Michoacán], la Custodia del Salvador, que dista de México más de cien leguas hacia el norte de la región de la Huasteca, ciñela el río Pánuco, donde tomó el nombre de Provincia de Pánuco, corre de oriente a poniente 150 leguas de longitud y 40 latitud, confina con la Custodia de Río Verde, por cuya causa en el capítulo general de Toledo, año 1645, de las dos Custodias se había erigido una Provincia, y por no tener noviciado, ni casa de estudio, siendo las casas entre bárbaros, y muchas fronteras de infieles, no tuvo ejecución.¹²⁵

En la década de 1530 fray Andrés de Olmos había fundado un convento que posteriormente dio pie a la formación de la Custodia de San Salvador de Tampico. Al fundarse la Custodia tuvo siete casas o monasterios que después llegaron a ser doce.

Allí los franciscanos empezaron su trabajo en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles y sus contornos. Se establecieron, primero en Tampico, después en los alrededores de los pueblos y villas y pronto iniciaron actividades entre los diversos grupos indígenas. En el transcurso del siglo XVI avanzaron en toda la jurisdicción.¹²⁶

En 1586, la Custodia de San Salvador de Tampico tenía ya siete misiones distribuidas entre las jurisdicciones de Valles y Pánuco, entre las que se encontraban: La Asunción de Ozuluama, San Luis de Tampico, Tamaulipa, San Andrés del Tamesín, Tamuín, Santiago de los Valles, San Francisco Tancuayalab, Huehuetlán, Aquismón, Tamapats,

¹²⁴ Meade de Angulo, *La Huasteca potosina...*, op. cit., p. 60.

¹²⁵ Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de la Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio Franciscano. De los varones más señalados que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la Provincia del Santo Evangelio de México* (1698), México, Primera Edición Facsimilar, Porrúa, 1971, cap. I, p. 91.

¹²⁶ Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca...*, op. cit., p. 25.

Tamítad y Tanlajas, posteriormente se agregaron pueblos de la Pamería como Tampasquid, La Palma, Guayabos, Santa María Acapulco, El Sauz y Tamlacum.¹²⁷

Aunque los misioneros avanzaban y la evangelización podría estar dando sus primeros frutos, a mitad del siglo XVI empezó la Guerra Chichimeca que de una u otra forma influyó en el proceso de asentamiento de los pames en las misiones y en su percepción por parte de los españoles como integrantes de los grupos chichimecas.

5. La Guerra Chichimeca

La Guerra Chichimeca se originó con el descubrimiento de las minas de plata de Zacatecas en 1546. Los españoles vieron una excelente oportunidad de aprovechar el territorio ocupado por grupos nómadas, pensaron que sería fácil despojarlos de sus tierras y repartírselas, además de tomar a su servicio a los indios chichimecas. No obstante, no fue nada fácil para los españoles la invasión que duraría hasta 1590.¹²⁸

A fines de 1550 estalló la guerra cuando indios zacatecos realizaron una matanza de tarascos, aliados de los españoles. En 1551 se unieron a los zacatecos los guamares y guachichiles de la Sierra de Guanajuato. Éstos, después de asaltar los pueblos de los indios reducidos, mataron a un grupo de españoles residentes de la Sierra. Durante los siguientes años de guerra se fueron uniendo otros grupos chichimecas a la causa de los zacatecos, entre ellos los pames.¹²⁹

Sin embargo, la participación de los pames en esta guerra no ha sido suficientemente argumentada. En los documentos de la época son

¹²⁷ Joaquín Meade y Almaza Rafael, *Los Agustinos en San Luis Potosí*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1989, p. 62. Gerhard, *Geografía histórica...*, *op. cit.*, p. 366.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 213.

¹²⁹ Carlos Viramontes opina que "la llegada de los españoles propició la paulatina colonización del semidesierto por parte de los otomíes y el repliegue de los grupos de recolectores-cazadores hacia las zonas más abruptas en la Sierra Gorda; esta penetración provocó que los pames y jonaces se incorporaran a la Guerra Chichimeca que incendiaría todo el centro norte de la Nueva España". Viramontes Anzures, *De chichimecas, pames y jonaces...*, *op. cit.*, p. 45.

descritos como los menos peligrosos y salvajes porque entre todos los alzados, al parecer sólo se “dedicaban a robar ganado y ropa”, según Gonzalo de las Casas a diferencia de los zacatecos, guachichiles y guamares sobre quienes escribió son:

[...] por todo extremo crueles... a la persona que prenden, ora sea hombre o mujer lo primero que hacen es hacerles de corona quitándoles todo el cuero y dejando todo el casco mondo... quitándoles asimismo los nervios para con ellos atar los pedernales en sus hachas [...]¹³⁰

El punto es que a partir de la Guerra Chichimeca los pames quedaron marcados con el estigma de la barbarie y la percepción que se tuvo de ellos después de terminada la guerra se definió en ese tiempo, es por tanto importante mencionar qué pasó con ellos durante esta lucha.

Cuando comenzó la Guerra Chichimeca, en 1550, los ataques a españoles no se limitaron al territorio donde pasaban los caminos de la plata hacia Zacatecas, sino que también se atacaron lugares donde habitaban los pames. En *La Relación sobre el estado de la Guerra Chichimeca*, presentada por Hernando de Robles, oidor de la Real Audiencia de México, se señala que en 1550 los chichimecas, zacatecos y guachichiles, habían empezado a atacar varios pueblos de españoles e indios pacíficos. Después, estos grupos chichimecas se aliaron y “confederaron con otras naciones como fueron los copuces, samúes, guaxavanes, pamíes y guamares, [...] y juntos con los demás se hicieron fuertes para prevalecer en sus saltos inquietando las provincias de Xilotepec, Michoacán y Guanajuato y hasta los confines de San Juan del Río”.¹³¹ En esta *Relación* los pames aparecen como aliados de zacatecos y guachichiles, pero según Dominique Chemin opina que se hizo todo lo

¹³⁰ Guillermo de Santa María narra que de todos los chichimecas los pames eran “la gente para menos y menos dañosa [...] porque el más daño que han hecho ha sido en ganados de yeguas y vacas que han comido en la sabana de San Juan y en Izmiquilpa y en las más estancias, solamente, que yo sepa”. Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, *op. cit.*, p. 190.

¹³¹ Chemin, “Los pames y la Guerra...”, *op. cit.*, p. 62. Hernando de Robles fue teniente de capitán general en 1576-1577.

posible para que la “muy numerosa y extensa nación pame no entrara, en su totalidad, en la guerrilla”. Se buscaba que los pames que habitaban la región de Xalpan no se unieron al levantamiento.¹³²



Mapa 6. Caminos hacia la gran Chichimeca.¹³³ En el mapa se muestra el avance de los españoles hacia territorio chichimeca.

¹³² *Ibidem.*

¹³³ Mapa tomado de Philip W. Powell, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, FCE, 1997, p. 27 (Sección de obras de Historia). Modificado por Alberto Carrillo Cázares, en *Guerra de los Chichimecas...*, *op. cit.*, p. 187.

Para fines de 1561 más de 200 españoles y más de 2,000 aliados indígenas habían sido muertos sobre los “caminos de plata”. A partir de entonces la resistencia chichimeca se hizo más sistemática y poderosa.¹³⁴ En 1561 los grupos chichimecas, a petición de los zacatecos y guachichiles, formaron una alianza que se extendió hasta territorio tepehuano.¹³⁵ En 1570 estallaron nuevas rebeliones, que comprendieron el territorio que iba desde Pánuco hasta los pueblos de Xalpa y Xichú, todos ellos con población pame. Según Santa María dichos pames:

[...] por el mes de junio de 1571 mataron un mulato en la sabana de San Juan, que se decía Juan Domínguez, y han corrido muchas veces a los vaqueros y estancieros y aún a los señores de las estancias, y flechándoles los caballos en que iban, y siempre, como se hallaban desarmados, les huían.¹³⁶

El 31 de mayo de 1579 las autoridades del virreinato ordenaron a Luis de Carvajal que en ocho años debía pacificar y recuperar para el cristianismo los pueblos comprendidos en los territorios mencionados, entre ellos la Pamería. Durante los últimos cinco años (1574 a 1579) estas villas se habían “mantenido en rebeldía, destruyendo las iglesias y causando otros daños”. Carvajal tomó bajo su jurisdicción todas las villas y ordenó que se cuidaran las fronteras con especial atención.¹³⁷

Para 1582 los pames, que hasta ese momento sólo habían robado ganado, ahora aliados con los indios copuces y guajuguanes¹³⁸,

¹³⁴ Gonzalo de las Casas, “Depredaciones de los indios de zacatecas, guachichiles y guamares, 1550”, en *Rebeliones indígenas de la época colonial*, recopiladas por Ma. Teresa Huerta y Palacios Patricia, México, INAH-SEP, 1976, p. 237.

¹³⁵ *Ibidem.* Powell, *La Guerra Chichimeca...*, *op. cit.*, p. 153.

¹³⁶ Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, *op. cit.*, p. 190.

¹³⁷ Powell, *La Guerra Chichimeca...*, *op. cit.*, p. 153.

¹³⁸ “En febrero de 1582, un grupo de estancieros y residentes de la frontera, en un extenso informe, detallaron la crisis y pidieron ‘justicia’ al virrey, rogándole que verificara su informe y remediara su situación [...]. Esta angustiada súplica fue preparada en gran parte y presentada por los estancieros de la frontera, y de allí su título ‘Petición de los Estancieros’. Powell, *Capitán mestizo...*, *op. cit.*, pp. 105, 111. En la Petición se habla de los guajuguanes como famosos salteadores, este grupo podrían ser los guaxabanas que se encontraban muy cerca de copuces y

[habían...] comenzado con ayuda de los susodi[c]hos a matar gente y quemar iglesias y robar pueblos, y de todo punto han destruido veinte y dos estancias que hay en el valle de San Juan y despoblado muchos pueblos y muerto mucha gente, muerto e llevado gran cantidad de yeguas e caballos.¹³⁹

En 1585 el virrey Alonso Manrique de Zúñiga cambió de táctica para tratar de poner fin a esta guerra, para lo cual prohibió la venta de los indios como esclavos, abandonó el sistema de presidios y desarrolló una política de ofrecer paz a los grupos chichimecas a cambio de comida, ropa, tierra, ganado, instrumentos agrícolas y administración religiosa, política denominada como de "paz por compra".¹⁴⁰ Para 1590 se logró una paz relativa con la congregación de los indios en pueblos y misiones.¹⁴¹

La Guerra Chichimeca provocó que se percibiera a los pames, identificados como parte de los chichimecos, como un grupo potencialmente peligroso y difícil de dominar por los españoles del siglo XVI.¹⁴² De hecho, los chichimecas, cuya fama de crueles y sanguinarios había corrido rápidamente sobre todo después de esta guerra, eran el principal obstáculo para el establecimiento de colonos españoles en esta inmensa región. *Las Relaciones Geográficas* del siglo XVI nos dan una idea de lo que sucedía en esos años:

Cosa digna de gran consideración es ver las muchas muertes, así de españoles como de indios, negros y otras géneros de gentes y religiosos de la orden de San Francisco, que estos bárbaros han hecho de pocos años a esta parte [...] y dan unas muertes tan crueles, y especialmente a los españoles, que mueve a gran compasión de ver que, a unos, abren por los pechos y les sacan los corazones vivos; a otros, les ponen el pie en la garganta y, vivos, les cortan el cuero del casco y de la barba, y el pelo se lo arrancan y después los matan; y, a otros, vivos, les cortan los miembros vergonzosos y se los ponen en la boca; a otros empalan, como lo usan los turcos, y a otros despeñan de sierras muy agrias; a otros hacen piezas, cortándoles los miembros, cada uno de por sí, a otros ahorcan, y, a otros les abren por las espaldas y les quitan los nervios [...] está

pames y que "parece haber pertenecido, junto con los copuces, al grupo mayor de los guamares". comunicación personal con David Wright.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Powell, *La Guerra Chichimeca...*, *op. cit.*, p. 193, 196-197.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 202.

¹⁴² Powell, *Capitán mestizo...*, *op. cit.*, pp. 112-113.

con tanto temor toda la gente que hay en esta tierra, que muchos dejan perder sus haciendas y granjerías, y despueblan sus estancias, por el peligro patente.¹⁴³

Guillermo de Santa María, casi al terminar *la Guerra Chichimeca* (1574), escribe que pames, guamares, guachichiles y zacatecos hacían algunas exclamaciones al cielo, observaban las estrellas como pidiendo que no les mandasen truenos y rayos, “cuando matan algún cautivo bailan a la redonda del y aun al mismo le hacen bailar, y los españoles han entendido que esta es manera de sacrificio...”¹⁴⁴ Recordemos que los grupos que habitaron el norte de la frontera mesoamericana en la época prehispánica tenían por costumbre rendir culto al dios de la guerra, al cual ofrendaban la sangre de los cautivos y realizaban una danza.¹⁴⁵

En 1597, aunque ya habían pasado algunos años desde que estallara la Guerra Chichimeca, la percepción sobre los indios del norte, entre ellos los pames, no había cambiado gran cosa. Jerónimo de Mendieta los describe como:

[...] indios infieles, bárbaros, que no teniendo asiento cierto (especialmente en verano), andan discurriendo de una parte en otra, no sabiendo que son riquezas, ni deleites, ni contrato de política humana. Traen los cuerpos del todo desnudos y duermen en la tierra desnuda aunque sea empantanada, con perpetua sanidad. Sufren mortales fríos, nieves, calores, hambre y sed, y por éstas y otras cosas adversas que les suceden, no se entristecen. Comen carnes de venados, vacas, mulas, caballos, víboras y de otros animales ponzoñosos, y éstas (cuando más bien aderezadas) por lavar y medio crudas, despedazándolas con las manos, dientes y uñas, a manera de lebreles. Diferéncianse de los indios de paz y cristianos, en lengua, costumbres, fuerzas, ferocidad y disposición de cuerpo, por la vida influencia de alguna estrella o por la vida bestial en que se crían. Son dispuestos, nerviosos, fornidos y desbarbados, y en alguna manera pueden ser tenidos por monstruos de la naturaleza, pues en sus costumbres son tan diferentes a los hombres, cuando su ingenio es semejante al de los brutos. No tienen reyes ni señores, mas entre sí mismos eligen capitanes o caudillos, grandes salteadores, con quien andan en manadas movedizas partidas en cuadrillas. Tampoco tienen ley ni religión concertada, aunque adoran y reverencian al demonio, y él comunican las cosas de la guerra, y cuando la respuesta les infunde ánimo y coraje, se determinan y aventuran, y si cobardía, dejan de dar batalla, aunque más le favorezca la ocasión, cólera y apetito y

¹⁴³ *Relaciones Geográficas del siglo XVI: México*. Edición de René Acuña, México, UNAM-IIA, 1986, tomo II, pp. 242-243 (Antropológica: 65).

¹⁴⁴ Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, *op. cit.*, p. 192.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

certidumbre de la victoria. Sacrificanse ante ídolos de piedra y barro, sangrándose de las orejas y otras partes del cuerpo.¹⁴⁶

En la descripción que hace Mendieta deja entrever que los grupos indígenas que todavía habitaban el norte de la Nueva España, vivían de la caza y la recolección y que a pesar de la insistencia de evangelizarlos y sedentarizarlos estos grupos podían sobrevivir ya que estaban acostumbrados a moverse en un territorio, que para los españoles parecía poco fértil y áspero. Hay que resaltar que los grupos chichimecas sobre todo fueron guerreros, en las crónicas se les menciona como los mejores en el arte del arco y la flecha.

Es claro entonces que todos los grupos que escaparon de la sujeción española durante y después de la Guerra Chichimeca regresaban a su antigua forma de vida. De cualquier forma, estaban acostumbrados a luchar contra las inclemencias de la geografía y supieron aprovechar lo que les brindaba su entorno. Esta habilidad para sobrevivir en condiciones precarias practicada durante siglos puede ser una buena razón del porqué los pames muchas veces prefirieron huir a los montes que quedarse en los pueblos, misiones y haciendas, como una estrategia de sobrevivencia y de defensa de su original forma de vida.

A partir de lo dicho se puede establecer una diferenciación en las zonas que cada uno de los grupos chichimecas habitó. "Al parecer, la población se distribuyó con base en la disponibilidad de recursos y de acuerdo con las características culturales de cada grupo".¹⁴⁷ Los jonaces se mantuvieron en una gran extensión de la Sierra Gorda, conservaron su forma de vida como cazadores-recolectores; su patrón de asentamiento "estaba basado en pequeños grupos que habitaban

¹⁴⁶ Guillermo Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana* (1597), noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio preliminar Antonio Rubial García, dos tomos, México, CONACULTA, 2002, tomo II, segunda parte, libro quinto, Prólogo, pp. 460-461 (Cien de México).

¹⁴⁷ Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, *op. cit.*, p. 57.

extensas zonas del territorio". Los pames se asentaron en las zonas con mayor cantidad de recursos, como el área de Jalpan y la zona de Xichú y San Luis de la Paz, en Río Verde, Alaquines y en la parte noroeste de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Además de los grupos mencionados, entre los pueblos chichimecas se encontraban los guamares y otros que fueron más hostiles con los españoles, como los guachichiles y cazcanes. Su distribución en la región de la Gran Chichimeca obedeció a factores militares y estratégicos. Esto determinó algunas de las tendencias de distribución demográfica de la Sierra Gorda y de la Pamería en general.¹⁴⁸

A medida que los españoles fueron avanzando sobre el territorio, el panorama étnico de los grupos chichimecas también cambió. El número de otomíes en la región de la Sierra Gorda aumentó, pues muchos fueron llevados hasta allá por los propios hispanos.¹⁴⁹ Además, la invasión trajo consigo un tercer grupo: los africanos. La presencia de éstos en toda la Pamería se debe a la necesidad de esclavos que trabajaran en las minas para los españoles, y sobre todo en las estancias ganaderas de la zona de Jalpan, Río Verde y la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Con frecuencia fungieron como capataces en las haciendas, y por lo mismo eran vistos como enemigos por los indígenas, además gozaban de privilegios y se colocaban por encima de los indios, pues a menudo los golpeaban y maltrataban al cumplir sus funciones.¹⁵⁰ El negro y después el mulato una vez libertos fueron los encargados de la vigilancia terrestre, es decir, se les requería para impedir la entrada y ataques de los chichimecas del norte en la

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 58.

¹⁴⁹ "El límite sur de la Sierra Gorda alcanzaba la región de los otomíes, pueblo sedentario. Desde principio de la conquista española, los otomíes se hicieron aliados de los españoles y los secundaron en la pacificación de sus vecinos chichimecas". Chemin Bässler, *Los pames septentrionales...*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 59.

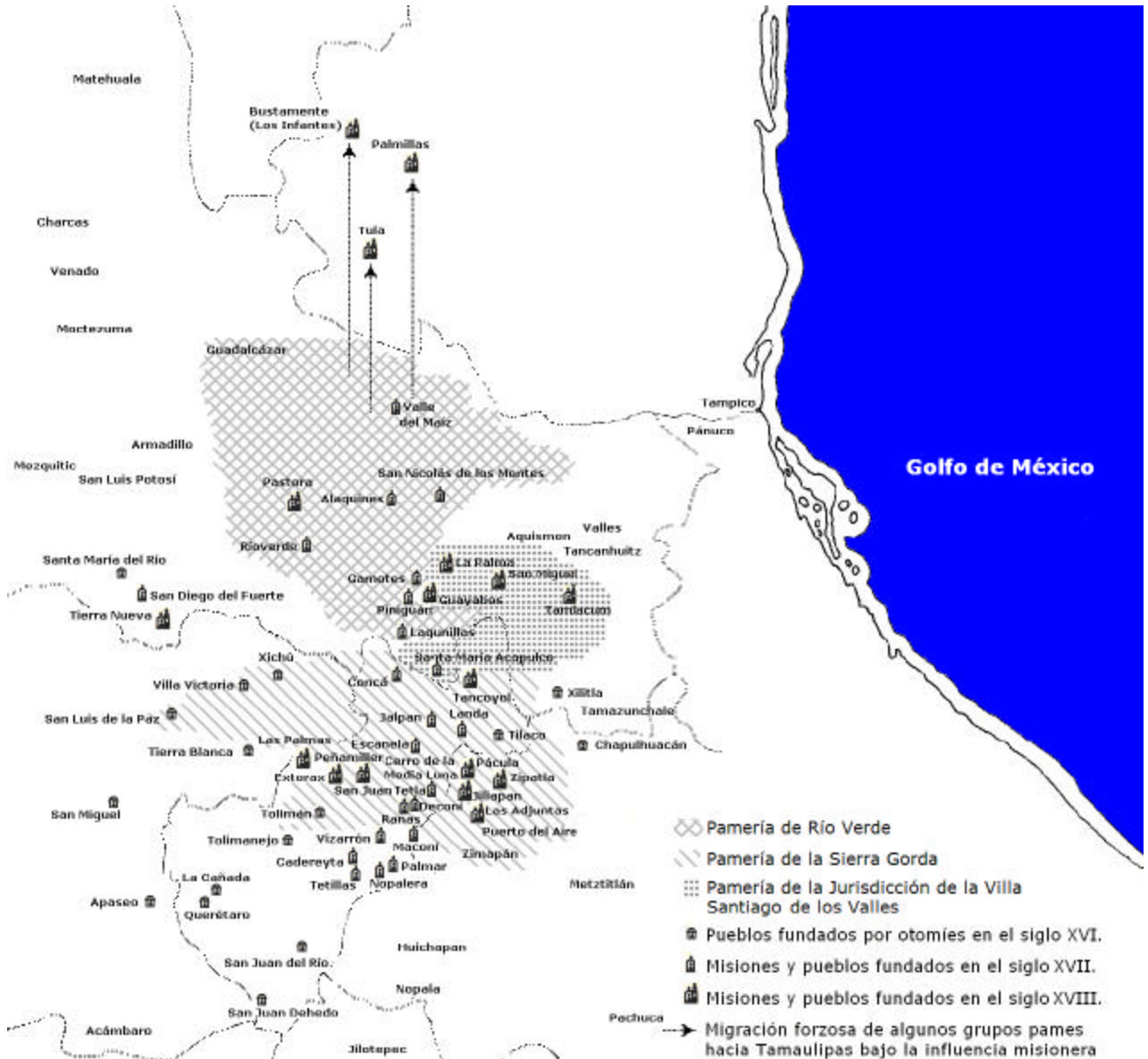
llamada Frontera de Guerra.¹⁵¹ Además de trabajar como vaqueros de haciendas y ranchos, y como vigilantes, eran servidores domésticos, lo que significaba un contacto continuo tanto con los blancos como con los indios, y realizaron también diferentes oficios artesanales como el de zapatero y cigarrero.¹⁵²

¹⁵¹ Velázquez, *Colección de documentos...*, *op. cit.*, p. 29. Se puede decir que el aumento de la población africana en la región se encuentra relacionada con el decrecimiento de la población indígena; es sabido que una de las razones que se dieron para enviar a los africanos a sustituir la mano de obra indígena era la de proteger a los indios de las tareas agobiantes en la explotación de las empresas coloniales; razón que parecía justificarse con la idea que los europeos tenían de que el negro era tan fuerte como una bestia de carga. *Vid.* Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica XVI. Negro esclavo en la Nueva España. La formación cultural, la medicina popular y otros ensayos*, México, UV-INI-CIESAS-FCE-Gobierno del Estado de Veracruz, 1994.

¹⁵² Herrera Casasús, *Presencia y esclavitud...*, *op. cit.*, pp. 62-71.

6. Las tres regiones pames y la conformación de la Pamería

En el siglo XVII encontramos a los pames asentados principalmente en tres regiones: Río Verde, La Sierra Gorda y el oeste de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles que pertenecía a la Custodia de Tampico. Las tres regiones conformaron la llamada Pamería. Como se observa en el siguiente mapa:



Mapa 7. Las tres regiones pames.¹⁵³ La zona marcada conformaba la Pamería, en el mapa se pueden observar las tres regiones pames.

¹⁵³ Elaboración propia con base en Soustelle, *La familia otomí-pame...*, *op. cit.* y en Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, *op. cit.*, p. 190.

La evangelización en la región de Río Verde y su comarca parece haber sido más fácil que la de las partes de la Pamería pertenecientes a la Custodia de Tampico y a la Sierra Gorda de Querétaro, Hidalgo y Guanajuato. Esta relativa facilidad proviene quizá del hecho de que en Río Verde, por sus tierras favorables a las explotaciones agrícolas y ganaderas a donde muy temprano llegaron ganaderos españoles procedentes de Querétaro, se asentaron “indios aliados”, ya pacificados y bautizados, para atraer a la paz a los diferentes grupos indígenas de la comarca. En la década de 1590 el mestizo Miguel Caldera, capitán y “justicia mayor de todas las nuevas poblaciones” de los chichimecas pacificados, tuvo gran empeño en pacificar la región de Río Verde, distribuyendo entre los indígenas, como era costumbre, alimentos y ganado.¹⁵⁴

La historia de la evangelización y las misiones en la Pamería es singular. Se trata de un territorio que divide el centro de la Nueva España con el norte, donde se fundaron, desde épocas muy tempranas, centros de actividades económicas españolas y que tuvo poblaciones de gran importancia como San Juan del Río, Querétaro, San Luis de la Paz y Valles.¹⁵⁵ Por los tres rumbos mencionados se organizaron las misiones franciscanas de Río Verde y las de misioneros de la misma Orden y de agustinos en la Huasteca. En todos los alrededores de la Pamería, los españoles adquirieron intereses económicos significativos, sobre todo en las actividades agrícolas-ganaderas y mineras. “Esto les obligaba a buscar con empeño la mano de obra indígena, y con tal

¹⁵⁴ Powell, *Capitán mestizo...*, *op. cit.*, pp. 177, 217.

¹⁵⁵ David Wright menciona que al terminar la Guerra Chichimeca “[...] hubo una inmigración masiva de españoles hacia el Bajío; [...] Surgió el real de minas de San Luis Potosí en 1592-1593. Gradualmente los indígenas otomíes, tlaxcaltecas y tarascos remplazaron a los chichimecas en las minas y haciendas de la zona. Al mismo tiempo se fundó el pueblo de San Luis de la Paz, con españoles, negros, otomíes, tarascos, nahuas, guamares y pames. De esta manera, en los últimos años del siglo XVI ya se había establecido una red de pueblos, caminos, centros de producción minera, estancias ganaderas y tierras de cultivo, algunas con riego [...]”. Wright, *La conquista del Bajío...*, *op. cit.*, p. 63.

objeto estaban siempre dispuestos a favorecer los proyectos de reducciones y misiones".¹⁵⁶ No obstante, los objetivos espirituales y de evangelización quedaban en segundo lugar cuando los fines misionales entraban en conflicto con los económicos, en esos casos el apoyo de los ganaderos, mineros y colonos solía desaparecer.

Por otro lado, toda la región donde habitaron los pames estuvo formada por terrenos abruptos por lo que constituyó no sólo un tremendo obstáculo para empresas de colonización y misión sino un refugio para quienes, como los indios, deseaban seguir su vida libre y agreste, pero también huir de vejaciones y abusos.¹⁵⁷ Estos aspectos explican la frecuencia en los asaltos y robos a las haciendas lo que enojaba a los dueños y motivó numerosas expediciones de castigo. Sin embargo, a la larga estas expediciones no tuvieron el éxito deseado y los colonos volvieron a apoyar los intentos de misión y reducción pacífica como una estrategia de supervivencia. En la segunda mitad del siglo XVI no se pudo ver tanta actividad misional en esta gran región debido a que fue zona de guerra, como se observó párrafos atrás. Sin embargo, a finales de este siglo y principio del XVII hubo nuevos intentos de establecerse por parte de los franciscanos de la Custodia de Michoacán, pero los colonos trataron de utilizar al misionero más como un párroco de sus establecimientos.¹⁵⁸

Los intentos evangelizadores en la Sierra Gorda, por parte de los frailes del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de San Fernando en México, y la zona de Río Verde fueron muy tempranos y por diferentes puntos: por el norte y el oeste llegaron los franciscanos de la Provincia de Michoacán desde su convento de San Pedro Tolimán y desde la Custodia de Río Verde; por el sur y el este los franciscanos de la

¹⁵⁶ Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico...*, op. cit., pp. 5-6.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 7, 15.

Provincia del Santo Evangelio desde sus misiones de la Custodia de Tampico y el convento de Cadereita. Por su parte, los agustinos entraron a la Sierra Gorda desde la Huasteca, por Xilitla.¹⁵⁹

Alrededor de 1542, fray Juan de San Miguel, fundador de la Custodia de Michoacán, tuvo noticia de la zona de guerra y decidió ir acompañado de numerosos indios. No obstante, “el personaje más importante en la fundación del pueblo de Querétaro [fue] un indígena otomí llamado *Conni* [...]”.¹⁶⁰ David Wright afirma que “la conquista de Querétaro fue esencialmente pacífica. Conni, después de varias décadas de estar tratando a los nómadas, primero como mercader y después como buen vecino, sabía cómo ganar su cooperación y amistad cuando se fundó el pueblo.”¹⁶¹ Este otomí al parecer también pobló algunos sitios de la región de Xichú, el valle de Pozinquia, San Miguel (de Allende) y el valle de Apaseo.¹⁶²

Por otro lado, en la última década del siglo XVI, la zona de Río Verde fue lugar de gran atracción para los españoles. “Así entraron ganaderos de Querétaro, capitanes protectores y eclesiásticos. Los indios empezaron a asentarse motivados por el interés de los regalos de ropa y alimentos traídos por los capitanes”.¹⁶³

En 1601, fray Lucas de los Ángeles, franciscano de la Provincia de Michoacán, entró por Xichú y visitó Concá, Escanela, Jalpa y Tancoyol, llegando hasta la Huasteca en la región de Tamapache. Seis años más tarde, fray Juan de Cárdenas, franciscano de la Provincia de Michoacán, llegó a las regiones de Concá, Jalpan y Río Verde. Algún tiempo después Cárdenas regresó a esta comarca de Río Verde en compañía de su

¹⁵⁹ Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico...*, op. cit., p. 19. Álvarez Icaza, *Indios y misioneros...*, op. cit., pp. 61-62.

¹⁶⁰ David Wright, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Querétaro, Documentos de Querétaro, 1989, p. 45 (Colección, documentos 13).

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁶² *Ibidem*, p. 49

¹⁶³ Chemin Bässler, *Los pames septentrionales*, op. cit., p. 42.

superior fray Juan Bautista de Mollinedo. Visitaron toda la comarca de Río Verde “donde se había de propagar el Evangelio en todas aquellas naciones que habitan aquellas grutas y peñascos [...]”.¹⁶⁴

Fray Alonso de la Rea relata el recorrido de Mollinedo a Pinihuan¹⁶⁵ “donde congregó a algunos indios e hizo una capilla de paja para decirles misa”.¹⁶⁶ En Lagunillas “hizo lo mismo”,¹⁶⁷ en Valle del Maíz levantó convento e iglesia de bajareque y siguió por el norte hasta Tula y Jaumave. Por lo que comenta que “todo lo cual facilitó su santidad y celo, porque como lo veían roto, descalzo y a pie por aquellos montes, no comiendo sino maíz tostado, obedecían en cuanto les enseñaba...”.¹⁶⁸ Mollinedo descubrió un gran número de indígenas en aquella región que, según el cronista, fueron “Alaquines, Machipaniquanes, Leemagues, Palies, Mascorros, Caisanes, Coyotes, Guachichiles, Negritos, Guanchenis, Guenacepiles, Alpañales, Pisones, Cauicuiles y Alcazanis, todos chichimecos”.¹⁶⁹ La denominación de los diversos grupos locales, como ya se mencionó, provenía del nombre de su jefe, la designación que les endilgaban los españoles, y muy raras veces de la castellanización de la propia designación indígena.

Mollinedo bautizó a gran número de indios de la región y planeó que la nueva conversión se erigiese en Custodia. Para lograr tal fin regresó a Michoacán donde hizo las gestiones necesarias. Con la real cédula fechada el 5 de marzo de 1612 “para la conversión de los

¹⁶⁴ Alonso de la Rea, *Crónica de la Orden de N. Seráfico P. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo Mechoacán en la Nueva España, compuesta por el P. Lector de Teología Fr. Alonso de la Rea, de la misma Provincia, 1643*, Edición de la “Voz de México”, México, 1882, p. 393.

¹⁶⁵ De la Rea en su relación poco explícita y sin indicar fecha, aunque menciona la venida anterior, y solo, de fray Juan de Cárdenas en la comarca de Río Verde, únicamente atribuye a Mollinedo todas las fundaciones de la futura Custodia. Pero se sabe que Mollinedo en sus primeras entradas, fue acompañado por Cárdenas, el cual en 1617, cuando se fundaron las misiones, fungió como secretario. *Ibidem*.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 394-395.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 395.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 397.

bárbaros del Río Verde, Valle de Conca, Cerro Gordo y Jaumave,¹⁷⁰ se le concedió el permiso para la fundación de varias misiones.

El primero de julio de 1617, Mollinedo fundó la Parroquia de Santa Catarina virgen y mártir de Río Verde, “ante Diego Vázquez, capitán de todas las naciones de la comarca, que son Alaquines, Coyotes, Mascorros y Guascamá, que estaban congregados con varios españoles”.¹⁷¹

En 1621 se realizó el plan de Mollinedo, Santa Catarina virgen y mártir de Río Verde fue erigida en Custodia de la Provincia de Michoacán. En 1626 la cabecera de dicha Custodia tenía 454 indios entre los que se encontraban mascorros, coyotes, otomíes y guachichiles.¹⁷²

Por estas fechas los pames vivían en los pueblos de Valle del Maíz, Pinihuan, Lagunillas y Alaquines como se observa en el informe de fray Manuel Núñez.

En el Valle del Maíz el pueblo está formado de otomíes, originarios de otras partes como los de la cabecera, fuera del pueblo hay unas 100 familias pames. Pinihuan es poblado de pames montaraces e inclinados a los cerros es gente muy pobre y desdichada. En Lagunillas hay cuarenta familias pames congregadas a son de campana. En Gamontes entre asperísimas serranías hay 120 familias pames. Se ha poblado una nueva misión de pames alzados en San José con 125 familias. Alaquines tiene 50 familias pames entre serranías ásperas y se van bajando al pueblo algunos de los que habitan en los cerros. Tula de indios chichimecas, distinta nación de la pasada, muy bandoleros e inquietos y cercanos a los infieles, tiene 50 familias reducidas a la doctrina. Esta misión como otra cercana, se ha despoblado por las invasiones de los infieles. Jaumave y Monte Alverne son de otra nación más bárbara que la antecedente.¹⁷³

Es difícil resumir los resultados obtenidos en la pacificación, reducción y evangelización de los pames durante el siglo XVII en las tres zonas referidas al principio del apartado, porque la obra misional fue esporádica y no avanzó mucho, sobre todo en la Sierra Gorda y Río

¹⁷⁰ Velázquez, *Colección de documentos...*, *op. cit.*, tomo IV, p. 13.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 13-14.

¹⁷² *Ibidem*, tomo II, pp. 247-462.

¹⁷³ *Ibidem*, tomo III, p. 383.

Verde. Una de las causas de este atraso fue que los misioneros fungieron más como capellanes de los colonos. Que como menciona Gómez Canedo, se requería de “una nueva metodología misional, y también un nuevo espíritu en los misioneros. Las de la Sierra Gorda eran ‘misiones vivas’ y había que tratarlas como tales, no como meras doctrinas y mucho menos como capellanías de haciendas o reales de minas”.¹⁷⁴

Se necesitaba sacerdotes capaces de enfrentarse a los abusos de ganaderos y mineros y que hiciesen cumplir las leyes que favorecían a los indígenas. No obstante, fue difícil para los misioneros luchar, por un lado con los colonos y por el otro con los indígenas, que siguieron levantándose y conservando sus tradiciones y creencias durante todo el siglo XVIII en las zonas de Xichú y San Luis de la Paz, en la Sierra Gorda.¹⁷⁵

Por otro lado, en 1684, los franciscanos de Tampico empezaron a penetrar en la zona. Establecieron casas en San Miguel Aquismón, Santa María de los Guayabos, San Diego Huehuetlán, San Francisco de La Palma, Tamitad, Santiago Tamuín, Tampusquid, San Francisco Tancuayalab, San Pedro y San Pablo Tamlacum, Santa María Acapulco y Valles. Para 1690 se añadió Tamapache.¹⁷⁶ En estas misiones había población huasteca, nahua y pame. Por lo que se puede considerar que desde entonces se comenzó a congregarse a los indígenas en las misiones. No obstante, la evangelización y la adopción a la vida colonial de los pames no se lograron sino hasta el siglo XVIII. En la Sierra Gorda fray Junípero Serra en 1733 se hizo cargo de completar la evangelización donde tuvo bastante éxito.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico...*, op. cit., p. 40.

¹⁷⁵ Vid. Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, op. cit.

¹⁷⁶ BN. FF., “Informes que por mandato...”, fs. 5-5v, 7v-8v, 20v-21v.

¹⁷⁷ Gerardo Lara anota que “desde mediados del siglo XVIII muchas de las cosas que habían prevalecido en Sierra Gorda desde el siglo XVI cambiaron. El impulso a campañas de evangelización y pacificación emprendidas por personajes como Escandón y Serra, así como la

A mediados de ese siglo los franciscanos todavía luchaban por congrega a los indios en las misiones, enseñarles las técnicas agrícolas y a defenderse de los hacendados, quienes constantemente ocupaban las tierras de las misiones, como se verá a lo largo del siguiente capítulo.¹⁷⁸

posterior expulsión de los jesuitas de San Luis de la Paz, y la secularización de las misiones fundadas y custodiadas por el clero regular [...] significaron importantes transformaciones en la vida de la región". Lara Cisneros, "Aculturación religiosa en Sierra Gorda...", *op. cit.*, p. 64.

¹⁷⁸ Es importante mencionar que los españoles primero conquistaron poblados habitados por huastecos y nahuas y después siguieron su conquista hacia la frontera donde, como ya se mencionó, habitaban los pames, de alguna u otra forma la conquista de la Huasteca fue también la conquista de la Pamería.

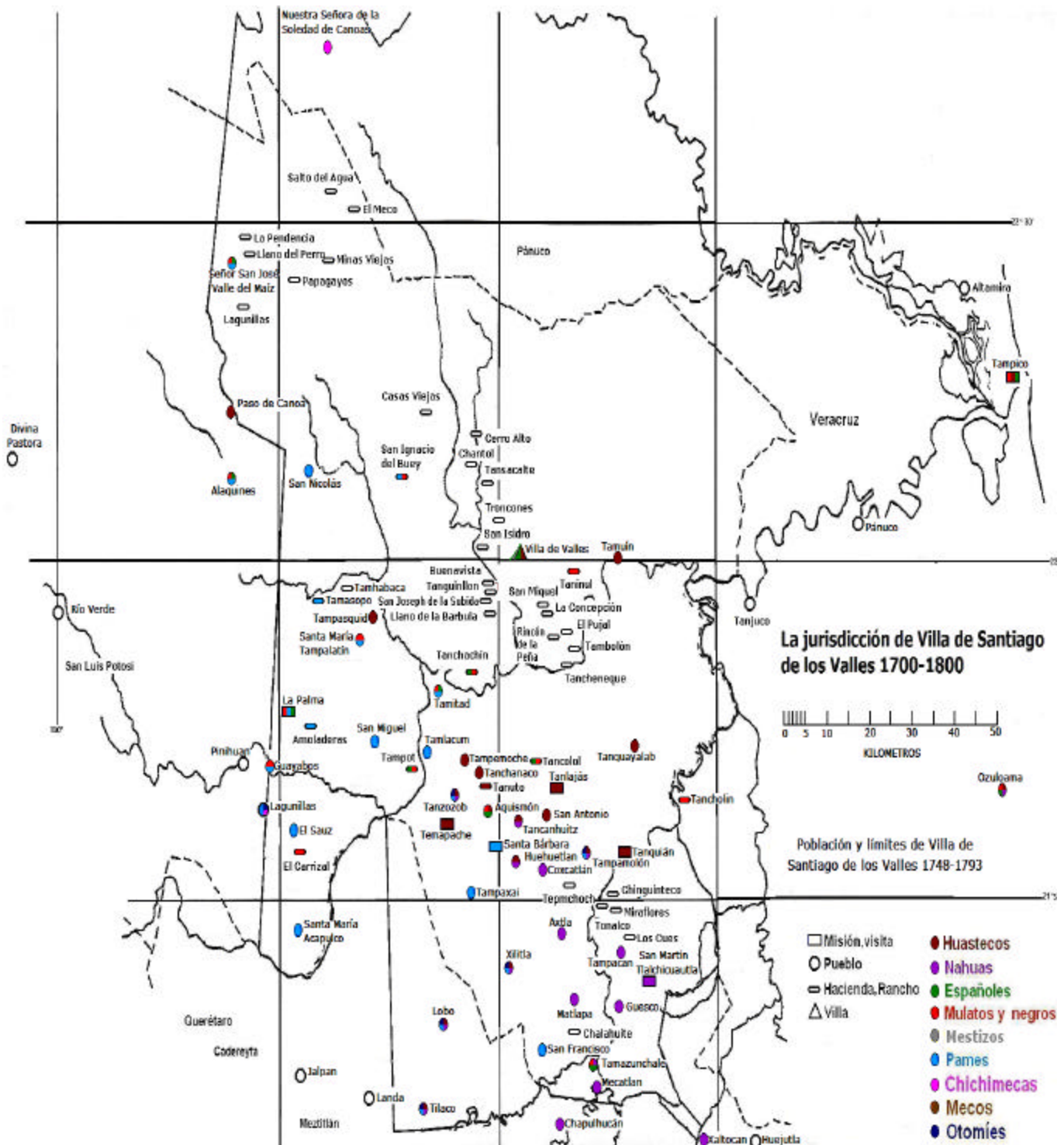
Capítulo II

La vida de los pames en las misiones de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en el siglo XVIII

El objetivo de este capítulo es ofrecer un panorama demográfico, cultural y social de las misiones de la jurisdicción, con el propósito de tratar de comprender el papel de cada uno de los sujetos sociales que convivieron con los pames. Es importante el análisis de las condiciones de vida en las misiones para entender cómo se desarrollaron los pames que las habitaban, a qué dificultades, tanto materiales como culturales, se enfrentaron y cuáles fueron las respuestas que dieron a su nueva situación.

Para el siglo XVIII la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles comprendía la parte oriental de lo que hoy es el estado de San Luis Potosí y un trozo del extremo noreste del de Querétaro.¹⁷⁹ Los pames habitaban el noroeste de la jurisdicción en las misiones franciscanas y pueblos pertenecientes a la Pamería.

¹⁷⁹ Como se mencionó, en 1554 don Luis de Velasco otorgó el permiso para fundar una población de españoles, además de concederlo para establecer una casa y monasterio de la orden de San Francisco. González Salas, *La evangelización en Tamaulipas...*, *op. cit.*



Mapa 8 Límites de la Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles y su población.¹⁸⁰ En el mapa se observan la variedad de grupos indígenas que habitaron la Villa durante el siglo XVIII.

¹⁸⁰ Elaboración propia con base en: Mandeville, *La jurisdicción de la Villa...*, op. cit., p. 3; Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca...*, op. cit., pp. 9, 23-24; BN. FF., 43/987.1, fs. 1-28; AGN, *Indiferente*, 108, tomo 10, fs. 109-120.

1. La población en la jurisdicción

La jurisdicción estuvo habitada por huastecos, nahuas, pames, otomíes españoles, mestizos, negros y mulatos. El norte de la región lo ocupaban indios chichimecas nómadas, entre ellos algunos pames que habiendo logrado escapar de las misiones sobrevivían de la caza y la recolección.¹⁸¹

Gerhard advierte que las cifras de tributarios dan un cuadro incompleto, puesto que los pames y otros grupos de la frontera chichimeca estaban con frecuencia exentos de pago de tributo. Sin embargo, las relaciones de tributarios proporcionan algunos datos importantes.

Población étnica en la Jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles¹⁸²

1743	3,456 huastecos	3,522 nahuas	900 otomíes	3,516 pames	100 mestizos	692 familias mulatos y negros	33 familias españoles
1803						1,369 mulatos y negros	

De acuerdo con los datos proporcionados por Gerhard y por el informe de 1748 de fray Jacobo de Castro, la mayoría de las familias residentes en la región eran indígenas, seguidas por las de los mulatos, negros y mestizos; las de origen español eran muy pocas.¹⁸³ Es seguro que durante la segunda mitad del siglo XVIII el número de estos últimos haya crecido y concentrado en algunos lugares.

La ubicación de los diferentes grupos en la jurisdicción de la Villa fue cambiando. No obstante, los huastecos, nahuas, otomíes, españoles

¹⁸¹ Gerardo Lara Cisneros, "El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica", en Quezada Noemí, Rodríguez Martha y Suárez Marcela (coordinadoras), *Inquisición Novohispana*, dos volúmenes, México, UNAM-IIA-UAM, 2000, vol. I, p. 340. A lo largo de la Colonia, la sierra de Xilitla era un lugar de refugio de esclavos africanos y de indios pames, jonaces, otomíes, huastecos y nahuas. Velázquez, *Colección de documentos...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 489-505.

¹⁸² Gerhard, *Geografía histórica...*, *op. cit.*, p. 357.

¹⁸³ *Ibidem*, Velázquez, *Colección de documentos...*, *op. cit.*, tomo III, pp. 265-289.

negros, mulatos y mestizos se les puede situar con cierta precisión, mientras que a los pames es más difícil por encontrarse dispersos y por las movilizaciones que se les obligó a realizar para poblar la Colonia del Nuevo Santander. Estos traslados fueron continuos.

A mediados del siglo XVIII, los pames se encontraban en Xilitla, Tilaco, Lobo, Tamapache [Tamapats], Tansosob, Tanchachin, San Miguel, Santa María Acapulco, Tamasopo, Tamlacum, El Sauz, Santa María Tampalatín, Guayabos, La Palma, Valle del Maíz, San Nicolás de los Montes, Soledad de Canoas, La Laxa y Santa Bárbara Tampasal.¹⁸⁴ La mayoría vivieron en las misiones y localidades rurales cerca de éstas y alejadas de las villas de españoles y pueblos de huastecos y nahuas. Se puede decir que el sector de la población que mayor movilidad tuvo desde 1743 hasta finales del siglo XVIII en la jurisdicción fue el de los pames.¹⁸⁵

Lo primero que se observa es que la disminución o aumento de la población pame habla de la dificultad de transformarse al sedentarismo, si bien algunos de ellos se establecieron y aprendieron las nuevas técnicas para sobrevivir, muchos otros continuaron en los montes. Aunque en toda la jurisdicción habitaron cuatro grupos indígenas, la convivencia entre éstos no se dio por igual. Los huastecos y nahuas compartieron muchos espacios, incluso pueblos que se dividieron en parcialidades, pero, en general, los pames permanecieron en las misiones, aislados de estos grupos indígenas. Aunque hay que decir que

¹⁸⁴ Montejano y Aguiñaga, *El Valle del Maíz...*, op. cit., p. 492.

¹⁸⁵ Nancy M. Farriss encontró para Yucatán tres formas de movilidad poblacional de los indios en el siglo XVIII; la primera, la huida, se caracterizó por escapar del sistema administrativo español, haciendas y obvenciones hacia territorios no conquistados ni evangelizados. La segunda fue la deriva que consistió en el traslado de una población a otra, lo que se puede conocer como migración, en la que un grupo de individuos busca el sustento sin regresar a su comunidad de origen en algunos casos; en otros algunos individuos buscaban formar familias o encontrar trabajo en localidades distintas a las de origen; y la tercera, la dispersión, donde los indios disolvieron los vínculos sociales y buscaron nuevos sitios dónde ubicarse. En la Jurisdicción de la Villa podemos hallar estas movilizaciones sobre todo entre los pames. Nancy M. Farriss, *La Sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, México, Alianza, 1992, pp. 338-348.

Tampasquid se encontró separado en población pame y huasteca con una administración dividida.¹⁸⁶

La vida en las misiones no era nada fácil pues no se contaba con los recursos necesarios para la sobrevivencia, algunos pames fabricaban artesanías de tule y soyate,¹⁸⁷ las mujeres hacían cántaros y ollas de barro que llamaban mules y *huiules*, y los vendían en las haciendas cercanas. Vivían algunos de ellos en caseríos apartados de la misión, y asistían con frecuencia a los oficios religiosos, sometidos en todo al misionero guardián. Los documentos indican que aquellos que se encontraban dispersos en los cerros se mantenían de la siembra de maíz y sabían aprovechar los productos silvestres del territorio. No obstante, regresaban a la misión y pagaban sus obenciones, el custodio menciona que vivían “en tanta miseria en estos cerros, que su vestuario es una mantilla que se envuelven en la cintura, con un algodón, y sin sombrero”.¹⁸⁸

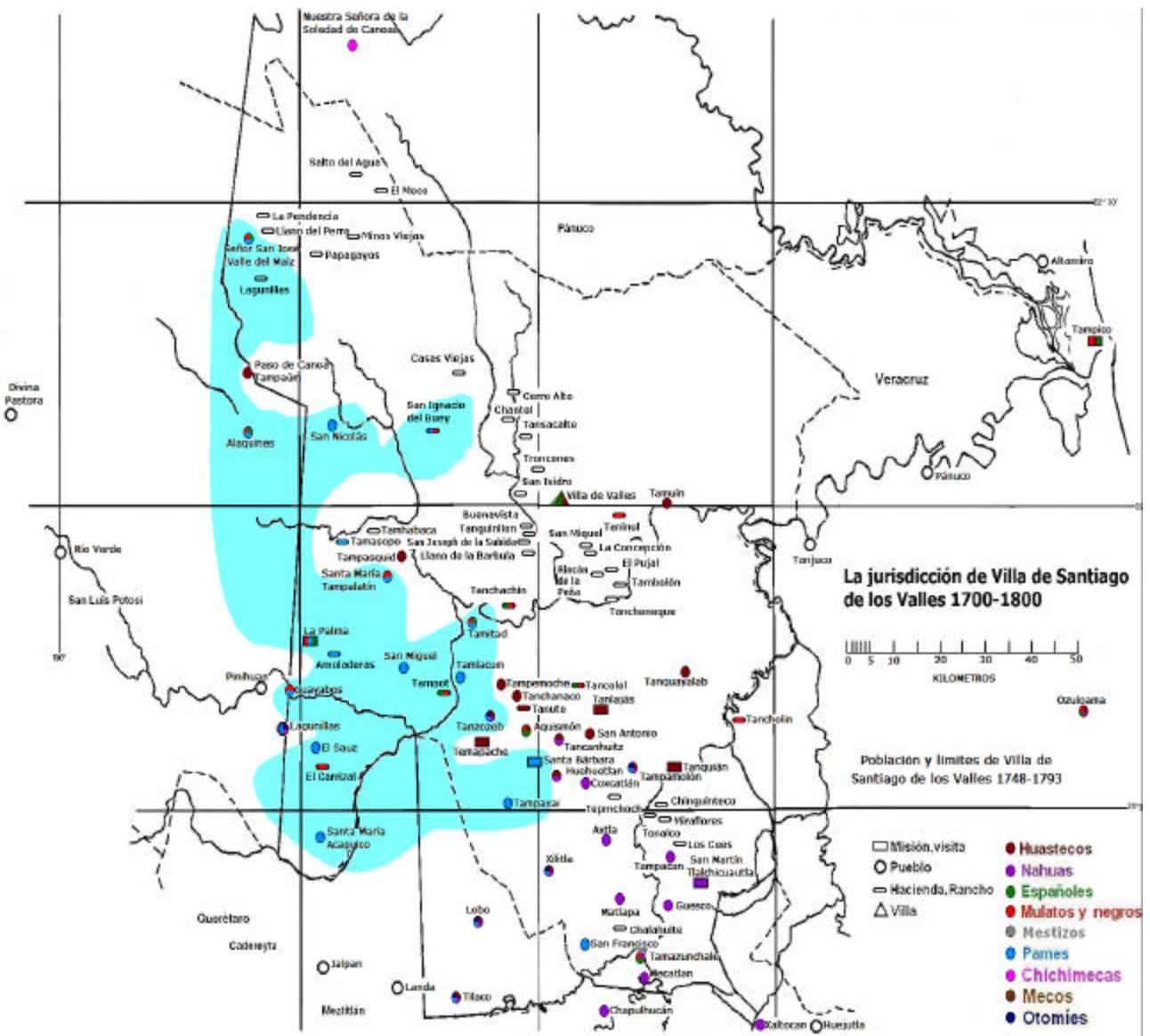
Por su condición de horticultores, entre los pames se combinaban dos modelos de distribución de las labores. Los hombres se ocupaban de la caza, la defensa y los cultivos, mientras las mujeres básicamente se hacían cargo de la recolección. Los varones se vestían con un paño o tilma y las féminas con un cuero de venado más un pedazo de frazada.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Mandeville, *La Jurisdicción de la Villa...*, *op. cit.*, p. 89.

¹⁸⁷ El tule es una planta de tallos largos, crece a la orilla de ríos y lagos. Los pames hacían con ella petates que se utilizaban para dormir y canastos para guardar los granos. El soyate o palma dulce o palma de abanico se usó como materia prima para la elaboración de cestería, techos y petates. Este tipo de palma se encontraba principalmente en zonas semidesérticas de México, podía alcanzar hasta los ocho metros de altura.

¹⁸⁸ Informe que realizó fray Jacobo de Castro sobre los pames huidos del Sauz. BN. FF., “Informes que por mandato...”, f. 20v.

¹⁸⁹ “Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda (1744), AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, vol. 33, exp. 380, fs. 415-426. Al respecto de la organización de los horticultores François Rodríguez comenta que “en lo relativo a la repartición del territorio en el siglo XVI, por ejemplo, la definición de tribus que nos da la etnohistoria [...] concuerda con los datos arqueológicos. Resalta aquí la misma dicotomía entre los pequeños grupos nómadas de la parte del Tunal Grande, que vivían de caza-recolección únicamente (los guachichiles) por un lado y las pequeñas rancherías de la sierra, cuya economía dependía de la horticultura y de la caza-recolección (pames, macolias y mascorros) por otra parte. [...] En la sierra prevalecía el modelo



Mapa 9. Población pame en la Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.¹⁹⁰ La zona marcada con verde agua es la Pamería perteneciente a la Villa.

de la ranchería: cierto tipo de organización alrededor de los rituales llevados a cabo por un personaje especial comparable a un chamán [...] Hay que tener en cuenta que el territorio de cada tribu estaba subdividido en pequeñas áreas controladas por familias nucleares. Cada una de estas últimas tenía que defender los recursos naturales que le correspondían y que eran la base de su supervivencia. En realidad, el área de explotación familiar estaba protegida únicamente por uno o dos guerreros-cazadores cuando mucho. Sólo un sistema de intimidación extremo contra el invasor podía funcionar, ya que las fuerzas de las que disponían eran numéricamente escasas. Esta situación podía explicar la costumbre chichimeca de ‘dar un escarmiento’ a cualquier persona que violase sus tierras (con terribles suplicios como el arrancar huesos y nervios a los prisioneros mientras estaban vivos)”. François Rodríguez Loubet, *Les chichimeques*, México, CEMCA, 1985, p. 24.

¹⁹⁰ Elaboración propia con base en: Mandeville, *La jurisdicción de la Villa...*, op. cit., p. 3; Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca...*, op. cit., pp. 9, 23-24; BN. FF., 43/987.1, fs. 1-28; AGN, *Indiferente*, 108, tomo 10, fs. 109-120.

2. Los franciscanos de la Custodia del Salvador de Tampico

En el siglo XVIII la jurisdicción eclesiástica de Villa de Santiago de los Valles se encontraba dividida entre los obispados de México y Michoacán. Mientras que una gran porción de ella estuvo bajo el control de los franciscanos de la Custodia de Tampico desde que se fundó en 1532,¹⁹¹ otra estuvo sujeta a sus correligionarios de la Custodia de Río Verde fundada en 1590 y a los agustinos de Huexutla y Xilitla.¹⁹²

La Custodia del Salvador de Tampico controló las siguientes misiones y conventos: en el actual estado de San Luis Potosí, Tamuín, Santiago de los Valles, San Francisco Tancuayalab, Huehuetlán, Aquismón, Tamapats, Tamitad, Tanlajas, Tampasquid, La Palma, Guayabos, Santa María Acapulco, El Sauz y Tamlacum, con dos pueblos de visita San Miguel y Santa María. Tamapats fue fundada con pames que posteriormente aprendieron el idioma y adoptaron las costumbres de los huastecos.¹⁹³

Fray Jacobo de Castro informó de las misiones que existían hacia 1748 en la Custodia de Tampico. Anotó que se encontraban repartidas en la Alcaldía Mayor de Tantoyuca, las misiones de Ozuluama y Tampico, ocho en la Huasteca, seis en la Pamería y cuatro en la recién fundada Colonia del Nuevo Santander. "En cada una de éstas como en las de la Huasteca, a excepción de Tamlajax, hay tenientes puestos por sus respectivos jefes. En la Pamería hay un solo teniente que reconoce sobre las seis misiones".¹⁹⁴ En cuanto a la jurisdicción eclesiástica

¹⁹¹ Vid. Mandeville, *La Jurisdicción de la Villa...*, op. cit., pp. 24-25.

¹⁹² Hacia 1600 los corregimientos de Xilitla fueron absorbidos por la alcaldía mayor de Valles, y se establecieron aproximadamente los límites finales de la jurisdicción, con excepción de la parte norte. Xilitla fue anexada a Metztlán en el siglo XVII, y poco después Xaltocan fue transferida a Huexutla. El alcalde mayor fue redesignado corregidor en 1695. *Ibidem*, p. 55.

¹⁹³ Chemin, "Relaciones entre la Huasteca...", op. cit., p. 104.

¹⁹⁴ Debido a que la jurisdicción se encontraba en la frontera con los grupos chichimecas hubo varios puestos de oficiales y tenientes que la cuidaban, en general estos puestos los ocupaban españoles, no obstante, el número limitado de éstos obligaba al virrey a echar mano de los mulatos, negros y mestizos, que se convirtieron en tenientes. Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca...*, op. cit.

existieron sólo tres jueces: el cura de Pánuco, el de Tempoal y el de las misiones de la Huasteca y de la Pamería, que a veces era el cura de Coxcatlán y otras el de Tancanhuitz o Tampomolón. Las cuatro misiones de la Colonia del Nuevo Santander “no reconocen juez eclesiástico [...] Toda la Custodia se halla dentro del Arzobispado, lindando por la parte Oriente con el Obispado de Puebla, y por el poniente con el Obispado de Valladolid”.¹⁹⁵

Una misión consistía normalmente en una cabecera o convento y dos o tres pueblos de visita, entre los que mediaba una cierta distancia. Por ejemplo, la misión de Tampasquid tenía dos pueblos de visita: San Miguel y Santa María. El misionero responsable de ella tenía que visitar regularmente desde la cabecera los otros pueblos. Cuando se nombraba a un franciscano custodio de toda una Provincia, estaba obligado a emprender recorridos más largos, los que le podían llevar meses de viaje por territorios muy amplios.¹⁹⁶ La vida comunitaria de cada misión estaba normada por el principio de la división del trabajo, que se realizaba en dos áreas: la del régimen espiritual y la del gobierno temporal. La primera se basaba en la evangelización de la comunidad, se enseñaba la doctrina cristiana:

[...] empezando con el toque de campana al salir el sol para los adultos y, al ponerse, para los niños mayores de cinco años. Las misas dominicales y las fiestas principales del año, como Navidad, Semana Santa y las de la Virgen eran oportunidad para renovar la catequesis con recursos pedagógicos populares como pastorelas y representaciones de la pasión, cantos y danzas.¹⁹⁷

La segunda, preparaba a los pames en las actividades productivas de las misiones, éstas prácticamente eran dos: la agricultura y la artesanía.

Uno de los problemas fundamentales de los evangelizadores y misioneros fue sin duda el aislamiento que sufrieron en sus retirados

¹⁹⁵ BN. FF., “Informes que por mandato...”, fs. 1-28v.

¹⁹⁶ Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca...*, *op. cit.*

¹⁹⁷ Samperio Gutiérrez, “Las misiones fernandinas...”, *op. cit.*, pp. 98-99.

lugares de trabajo donde algunas veces sufrieron la agresión de los indios. Además, en las misiones era imprescindible para todos aprender las lenguas indígenas si querían llevar a cabo con eficacia la labor de cristianización. Diccionarios y gramáticas servían como apoyo, pero para la mayoría de los idiomas indígenas no se disponía de tales auxiliares, aunque algunos religiosos invertían mucho esfuerzo en su redacción.¹⁹⁸

Los franciscanos al llegar al destino asignado por sus superiores procedían a instalarse en las misiones y a reunir a los indígenas, luego por fin podían dedicarse al trabajo con los indígenas neófitos. Como encargados de sus misiones, todos los días tenían que decir la misa, celebrar matrimonios, bautizar a niños, confesar a enfermos y moribundos, enterrar a los fallecidos, y todos estos servicios no sólo se suministraban a los indios, sino muchas veces también a los españoles y mulatos que vivían en los alrededores. En el campo económico, el sacerdote supervisaba los trabajos del campo y administraba los excedentes que se producían y los ingresos resultantes.

En general, se puede decir que la vida en las misiones no era fácil ni para los misioneros ni para los indios. Éstas formaban parte de la

¹⁹⁸ Existen dos documentos coloniales sobre la lengua pame, uno de ellos realizado por Juan Guadalupe Soriano, franciscano que escribió una Gramática, Vocabulario, Confesional y un Prólogo Historial de las lenguas pame, otomí, mexicano y jonaz de las poblaciones de Jiliapan, Pacula, Los Montes, Jalpan y Landa de 1763. El otro de fray Francisco Valle quien hizo un arte gramatical de la lengua pame que al parecer también fue de la misma región. Es importante mencionar que ambos documentos, según Leonardo Manrique, tienen un 95.5% de coincidencias entre sí en lo concerniente al vocabulario, además Manrique realizó un análisis comparativo con las variantes modernas de Pacula, Jiliapan y La Palma. Lo interesante de su estudio es que al comparar las diferentes lenguas pames llegó a la conclusión de que Soriano y Valle registran el pame meridional (lengua ya extinta), que, como se mencionó en el capítulo I, se trata de un grupo lingüístico distinto al del pame del norte. Leonardo Manrique Castañeda, "Dos gramáticas pames del siglo XVIII", Margarita Velasco Mireles (compiladora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, dos volúmenes, México, INAH, 1996, volumen I, pp. 109-114. del mismo autor "Esbozo descriptivo del pame meridional (dialecto de Jiliapan)", Margarita Velasco Mireles (compiladora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, dos volúmenes, México, INAH, 1996, volumen I, pp. 115-146. Juan Guadalupe Soriano, *Difícil tratado del arte, y unión de los idiomas othomii y pamee, cuyos dos idiomas se aprenden por unas mismas reglas, para la fácil y necesaria administración de las misiones de la Sierra Gorda*, Benson Latin American Collection, University of Texas at Austin. Francisco Valle, *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame (1731-1767)*, presentación y transcripción de Alfonso Martínez Rosales, México, COLMEX-Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí-Casa de la Cultura de San Luis Potosí, 1989 (Centro de Estudios Históricos-Cuadernos de trabajo).

compleja sociedad colonial a la cual pertenecían, además de aquéllos, los ganaderos, comerciantes, funcionarios reales, oficiales, soldados presidiales y curas párrocos, así como un creciente número de mulatos y negros. Muchos religiosos aguantaron el rigor de los trabajos durante décadas, sin llamar la atención.

El proyecto de los franciscanos tendía a lograr una transformación profunda de toda la vida social y cultural de los grupos indígenas. Por ejemplo, se intentaba convencerlos o, si era necesario, obligarlos a adoptar ciertas maneras de conducta desde vestirse “decentemente” hasta respetar el matrimonio monogámico. El vivir vagando libremente por los montes, como lo practicaban los pames, parecía a los misioneros un modo de vida animal y en contra de la naturaleza humana. Así, los franciscanos se esmeraron en reunir a la gente dispersa en poblaciones fijas, para lo cual se hacía necesario organizar al mismo tiempo una producción agrícola suficiente que garantizara el sustento de los congregados en las nuevas misiones. Los misioneros reservaban para sí la autoridad suprema e intentaban crear bajo su gobierno una sociedad cristiana ideal, cuyas bases debían ser la piedad, la modestia, la obediencia, la disciplina y el trabajo de sus habitantes. Estas ideas gozaban de la completa aprobación de la Corona, ya que se proponían crear en las regiones septentrionales estructuras socioeconómicas similares a las del centro de la Nueva España: una población dedicada en su mayoría a la agricultura, que vivía en pueblos fijos. Esto parecía el modo de vida y el orden socioeconómico normales, que permitían la instrucción sistemática, además de que posibilitaban la explotación económica organizada de la gente.¹⁹⁹

De 1743 a 1788 las misiones donde habitaban los pames de la Custodia del Salvador de Tampico tuvieron varios cambios debido a la

¹⁹⁹ Chávez Gómez, *Intención franciscana...*, op. cit., pp. 102-106.

falta de religiosos. También hay que mencionar que éstas se habían instalado en lugares ásperos y desolados.

Fray Francisco de Barrera hace notar que era difícil mantener las misiones de la Pamería ya que las limosnas no eran abundantes. Además, se ubicaban en frontera de chichimecos y los indios se encontraban muy dispersos o perdían con facilidad el interés por sus pueblos, lo que los llevaba a trabajar a las haciendas. La necesidad de contar con población en las misiones era el control y la recaudación de dinero para la manutención de las iglesias.²⁰⁰ Las razones que daban los religiosos para no poder cobrar las obvenciones, además de la dispersión de los pames, era que las prácticas de matrimonio monogámico no eran frecuentes, y que en muchos casos los hombres conseguían dos o tres mujeres. Otra de las quejas era que por encontrarse la mayoría de la población en las haciendas no acudía a los servicios religiosos sino tres veces al año y algunas veces sólo en Semana Santa. No obstante, a pesar de las continuas quejas, se siguieron llevando a cabo estas prácticas que mermaron la economía misional.²⁰¹ Los pames se mantuvieron en movimiento por mucho tiempo, porque no sólo huían a los montes sino que también salían de las misiones para trabajar en las haciendas y ranchos y para conseguir mujeres. Por su parte, los padres custodios tampoco se encontraban frecuentemente en las misiones. Ya se mencionó que para la Pamería y la Huasteca hubo sólo un padre custodio y si a esto agregamos que muchos de los pames no tenían tierras para sembrar y mantenerse de

²⁰⁰ Carta de fray Francisco de Barrera al custodio fray Francisco Ignacio Ostolaza en que le dice que es imposible suprimir la costumbre de recibir una limosna por los Santos Sacramentos porque los indios no quedan conformes si no se les recibe, La Palma, 1 junio de 1745, en BN. FF., 42/974.6, fs. 6-6v.

²⁰¹ González Salas, *La evangelización en Tamaulipas...*, *op. cit.*, pp. 359-362.

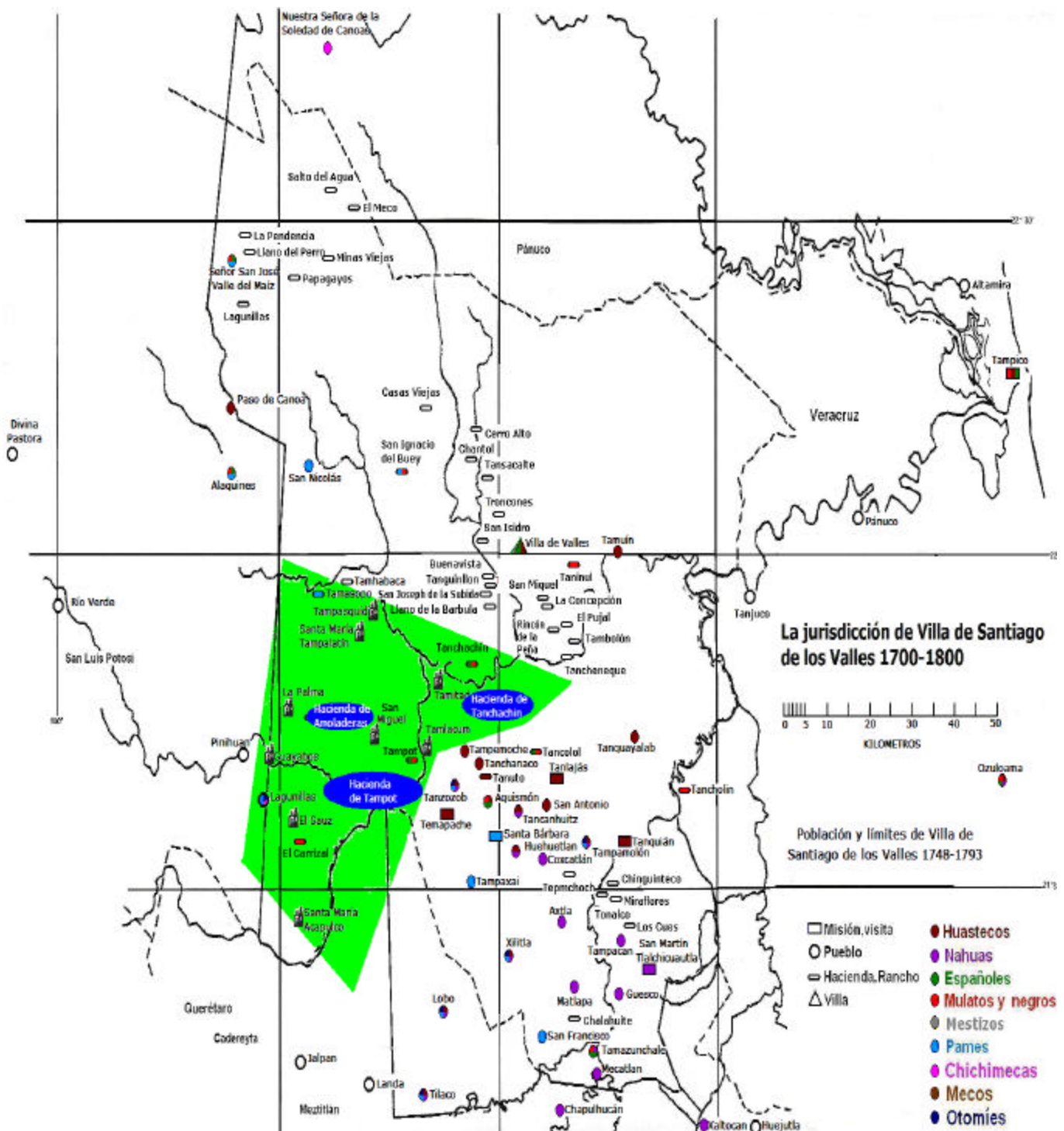
los productos agrícolas, resultaba necesario que buscaran trabajo en otros lugares fuera de la misión.²⁰²

En los informes de la Custodia de Tampico de 1796 a 1800 aparecen registrados los sínodos de Valles: 337 pesos 7 reales, Aquismón 45 pesos y Huehuetlán 56 pesos 2 reales, misiones que tenían suficiente población y limosnas para mantener a los religiosos. Por su parte, Tamuín, Tanlajás, Tamapache, Tamitad, Tapalatin, El Sauz y Santa María Acapulco recibieron cada uno 100 pesos.²⁰³ En 1793 estaban exentos de tributo por "el privilegio de fronterizos" los indígenas de La Palma, Santa María Acapulco, Guayabos y el Sauz.²⁰⁴

²⁰² "Por ley, los misioneros tenían diez años para enseñarles a los congregados a organizarse como pueblo. Después de los diez años de la fundación de una misión, ésta pasaba por decreto a la administración del clero secular y así se eliminaba el paternalismo del que eran objeto los indígenas por parte de los misioneros. Ahora, los indios tenían que pagar impuestos y enfrentarse por sí solos ante los hacendados. La secularización de las misiones beneficiaba directamente a hacendados y colonos, pues podrían comprar las codiciadas tierras a los indígenas". Este decreto no sólo trajo consigo ventaja para colonos y militares en cuanto el fácil acaparamiento de mejores tierras de trabajo, también deterioró el sistema comunitario de trabajo, que tenían los indios congregados, sobre la tierra y las raciones diarias de maíz. Ordoñez Cabezas, *Los pames de la Huasteca...*, *op. cit.*, p. 30

²⁰³ Revilla Gigedo, *Informe sobre las Misiones 1793 e Instrucción Reservada al Marqués de Branciforte 1794*, Introducción y notas de José Bravo Ugarte, México, Editorial JUS, 1966, p. 96.

²⁰⁴ *Ibidem.*



Mapa 10. Las misiones de la Pamería.²⁰⁵ La zona marcada con verde muestra las misiones, pueblos de visita de éstas, haciendas y ranchos que conformaron parte de la Pamería en la Villa.

²⁰⁵ Elaboración propia con base en: Mandeville, *La jurisdicción de la Villa...*, op. cit., p. 3; Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca...*, op. cit., pp. 9, 23-24; BN. FF., 43/987.1, fs. 1-28; AGN, *Indiferente*, 108, tomo 10, fs. 109-120.

En la Pamería las misiones se instalaron en la llamada Sierra de San Luis Potosí. En su informe Matías de Terrón comenta que aquellas que se encontraban en la Huasteca por lo general estaban en condiciones “buenas” mientras que las de la Pamería “generalmente están malísimas”. Fueron seis, La Palma, El Sauz, Tamlacum, Guayabos, Santa María Acapulco, Tamitad; en tanto que San Miguel de las Cabezas y Santa María Tampalatín fueron pueblos de visita de la misión huasteca de Tampasquid.

Más adelante Matías de Terrón en el informe habla sobre el estado de éstas y el comportamiento de los pames:

Es pues deplorable el estado de estas siete misiones teniendo copiosa multitud de indios, se hallan despobladas y solas, porque unos [los pames] están en las Haciendas y otros entre las breñas, peñascos de los montes, y en una y otra parte viviendo como brutos, en ellos no se reconoce acción buena y religiosa. Ellos no asisten a Misa; en tal o cual día de fiesta del año concurren en ella, [pero sí asisten] a un baile funesto y porfiado que en víspera y día tienen para contraer matrimonio, reciben a prueba la mujer; si les sale a gusto se presentan con sus testigos, y sin esperar proclamas ha de asistirlos el Ministro al matrimonio, y si así no es, se van y no vuelven, permaneciendo en su incontinencia como antes.²⁰⁶

Para 1743 en el pueblo de Tampasquid había 48 familias de huastecos y 219 familias de indios pames en los pueblos de visita, ambos vivían de la siembra de maíz y frijol, además del cultivo de la caña de la que hacían piloncillo y lo vendían para pagar el tributo y las obvenciones. Tampasquid contaba con una cofradía, por las misas semanales y las fiestas anuales el síndico recibía “la limosna de 118 pesos, por sus bautismos dan dos reales, por sus casamientos, velaciones y arras tres pesos, de segundas nupcias dos y por sus entierros nada”. Este pueblo se encontraba a catorce leguas de la Villa de Valles encunado entre dos sierras. Como ya se mencionó, esta misión tenía dos pueblos de visita San Miguel Otelxa y Santa María Tampalxilin

²⁰⁶ Informe de Matías de Terrón de 1753, comisario visitador, a su provincial fray Joseph Vallina. BN. FF., “Informes que por mandato...”, fs. 20v., 21v. ver anexo 1.

o Tlaixita, los tres eran administrados en lo religioso por fray Joaquín Barrera. Entre Tampasquid y Santa María había un rancho llamado Tamasopo. "En Santa María residen pocos indios, en el de San Miguel y dicha ranchería, tantos, que no son regulables a número algo cierto, por vivir dispersos, montaraces y que sólo se congregan aunque no todos, al ruido de sus fiestas anuales".²⁰⁷ Se debe mencionar que las 219 familias pames pocas veces se encontraban en los pueblos, algunas se regresaban a los montes a vivir, algunos otros se iban a trabajar a los ranchos y haciendas cercanas. En general esto sucedía en todas las misiones de la Pamería, por lo que una de las quejas más recurrentes de los franciscanos era la falta de feligreses. La otra fue la falta de tierras para sembrar, situación que parece generalizada en los espacios habitados por los pames, los cuales con frecuencia fueron reducidos por la fuerza, bajo una intensa presión militar, en las misiones, donde, amén de carecer de lo necesario, no soportaban las exigencias de la nueva forma de vida y huían al monte o se suicidaban.²⁰⁸

Aunque los problemas que se presentaron en las misiones de la Pamería por falta de tierra para sembrar serán expuestos con mayor detenimiento en el siguiente capítulo, es importante mencionar aquí, que de acuerdo con las directrices políticas del gobierno novohispano, el régimen misional, asimilado por los funcionarios reales como pieza clave dentro del proceso de conquista de las tierras habitadas por indígenas, tenía un carácter temporal, es decir, una vez reducidos los naturales en las misiones, resultaba imprescindible estimular la entrada de pobladores españoles, quienes, mediante su arraigo y la explotación de

²⁰⁷ Mandeville, *La Jurisdicción de la Villa...*, *op. cit.*, p. 89.

²⁰⁸ Resumen de los informes de los ministros al custodio fray Ignacio Saldaña que a su vez reportaba a su provincial. 2 de febrero de 1762. Informe del custodio fray Jacobo de Castro sobre los problemas que tienen los pames con los hacendados. Informe de fray Matías de Terrón, comisario visitador, a su provincial fray Joseph Vallina, del 12 de octubre de 1753. BN. FF., "Informes que por mandato...", fs. 11, 15v-17v, 20v.

los recursos naturales y humanos, habrían de integrar dichos territorios a la Nueva España y, con ello, asegurar el dominio del imperio español en dichas zonas. Esta estrategia política fue originalmente compartida por los misioneros que entraron a la jurisdicción de la Villa y en la Pamería. Sin embargo, una vez establecidos los primeros centros misionales, los religiosos procuraron hacer cumplir sus propios designios e intereses, sin reparar en las expectativas económicas de los nuevos pobladores y del imperio español.²⁰⁹

En toda la jurisdicción la práctica extensiva de la ganadería arrinconó a los indígenas y su agricultura en las cañadas y las partes más abruptas de la sierra, y favoreció la formación de haciendas sustentadas por el trabajo de negros, mulatos, mestizos y de indios desarraigados parcial o totalmente de sus pueblos.²¹⁰

Es necesario preguntarse el porqué los pames insistían en regresar a su vida en el monte, aunque se debe aclarar que no todos ellos quisieron escapar de las misiones. Los que decidieron quedarse se adaptaron a las nuevas formas de trabajo y adoptaron las creencias que los españoles trajeron consigo. Entre los indígenas huidos se tiene que tomar en cuenta dos aspectos: la geografía y las estrategias de conservación de la identidad étnica. El permanecer en las misiones implicaba cambiar su forma de vida y ser dominados por los españoles. Esta sociedad podía incorporar poco a poco a los pames a cambio del sacrificio de aspectos importantes de su identidad como la cultura misma: la lengua, las prácticas religiosas, la organización social, la forma de alimentarse.

De hecho al regresar al monte seguían practicando sus antiguos cultos. En algunos documentos se habla de la presencia de ídolos de

²⁰⁹ Ignacio del Río, "Repartimientos de indios en Sonora y Sinaloa", en *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, SEP-UABCS, 1966, p. 10.

²¹⁰ Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca...*, op. cit., pp. 18-20.

piedra, reproducciones de los supuestos habitantes de los cerros a los cuales se les ofrendaban alimentos, bebidas, flores e incienso acompañados de danzas y cantos. Como lo detalla Palou para 1750. Este misionero explica cómo él y Serra descubrieron que los pames se retiraban al monte a adorar a un dios que:

[...] era una cara perfecta de mujer fabricada de *tecale*, que tenían en lo más alto de una encumbrada sierra, en una casa como adoratorio o capilla, a la que se subía por una escalera de piedra labrada, por cuyos lados y en el plan de arriba, había algunos sepulcros de indios principales de aquella nación pame que antes de morir habían pedido los enterrasen en aquel sitio. El nombre que daban al referido ídolo en su lengua nativa era el de *Cahum*, esto es, madre del sol, que veneraban por su Dios. Cuidaba de él un indio viejo que hacía el oficio de ministro del demonio, y a él ocurrían para que pidiese a la madre del sol remedio para las necesidades en que se hallaban, ya de agua para sus siembras o de salud en sus enfermedades, como también para salir bien en viajes, guerras que se les ofrecían y conseguir mujer para casarse [...] ²¹¹

La vida en las misiones al parecer era bastante dura, los pames estaban expuestos al maltrato constante de los ganaderos españoles y sus sirvientes y capataces mulatos. En el monte, los pames podían conseguir el alimento necesario para seguir viviendo, además podían continuar practicando la poligamia, mantener la tradición de uso del arco y la flecha, la recolección de frutos y raíces medicinales, mantener sus ritos y su lengua. Se puede suponer que para un grupo que durante siglos estuvo acostumbrado a moverse libremente, el sentirse atados a una congregación debe haber sido difícil. Hay que tomar en cuenta que los pames no fueron totalmente sedentarios, como los huastecos y nahuas quienes, a la llegada de los españoles, se encontraban establecidos en pueblos.

Ejemplo de lo anterior es el informe de Terrón, quien describe que aunque todas las misiones:

[...] contienen las familias en ellos expresados, no están congregados en el modo que debieran, por carecer todos de tierras y situación proporcionada en que vivir

²¹¹ Francisco Palou, *Vida de Fr. Junípero Serra y Misiones de la California Septentrional* (1ª. Ed., 1787), México, Porrúa, 1970, cap. VIII, p. 34. citado por Chemin Bässler, *Los pames septentrionales...*, op. cit., pp. 190-191.

y hace sus siembras [...] como se experimenta en las de Tamlacum, la Palma, Guayabos y Tamitad, metiéndose en las Sierras y montes más distantes de las misiones por buscar la comunidad de poder sembrar los frutos necesarios para su conservación, imposibilitándose con su fuga la precisa enseñanza de ellos en los misterios de nuestra Santa Fe y aun la administración de los Santos Sacramentos necesarios a su salvación sin poderlo remediar los Ministros, aunque sean muy celosos, respecto a lo muy distante y dispersos que viven de las Misiones.²¹²

La misión de Santa María Acapulco tenía una historia diferente. En 1656 la iglesia junto con su párroco habían sido quemados por un mulato al que los pames apodaban "el santo". Desde entonces los franciscanos no quisieron instalarse definitivamente allí. El que los asistía era fray Francisco de la Barrera que radicaba en Tamlacum.²¹³ Barrera describe que los pames del lugar:

[...] como todos los de su nación que habitan este territorio, siembran maíz, frijol, chilares y otras cosas, con que no sólo se mantienen, pagan sus obvenciones y raciones, sino que suele sobrarles qué vender, además del jornal que les produce a los que quieren el dispendio de su trabajo personal, gozan del templado temperamento.²¹⁴

En La Palma los pames trabajaron además como sirvientes en las haciendas y ranchos que se encontraban en la jurisdicción de Guadalcázar. Es importante mencionar que mantuvieron un patrón de movilización continua y más que en ninguna otra misión los franciscanos se quejaron de no tener feligreses, aunque no dejaron de pagar sus obvenciones. Pagaban por bautismo (un real) y matrimonio (trece reales). Los terrenos de La Palma junto con los de El Sauz comprendían quince leguas de latitud y doce de longitud. Sus límites los marcaba el río San Marcos, que colindaba con la jurisdicción de Cadereyta.

²¹² BN. FF., "Informes que por mandato...", fs. 15v-17v.

²¹³ Existe cierta confusión con respecto a quién le prendió fuego a la iglesia y al cura, en el informe del 1º de febrero de 1762, que hace el custodio fray Ignacio Saldaña a su provincial sobre las misiones, escribe "Santa María Acapulco, misión muy antigua, comenzada su iglesia de cal y canto por el R. P. Montero quien por un depravado Pame fue arrojado al incendio del horno". BN. FF., 1011/69., f. 2. Lo cierto es que desde entonces los franciscanos se negaron a permanecer en la misión de Santa María.

²¹⁴ Informe que usó Joseph Antonio Villaseñor y Sánchez para escribir el capítulo XIX de su Teatro Americano. Lo escribió en 1743 a Francisco de Lazcano, corregidor Teniente de Capitán General y Capitán de Guerra de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, en Mandeville, *La Jurisdicción de la Villa...*, op. cit., p. 90.

Asimismo, los pames contaban con una ranchería muy cercana a la misión llamada San Marcos.²¹⁵ Fray Jacobo de Castro, en 1748, informó que habían 87 familias pames y un mulato caudillo, quien vigilaba la misión y sus fronteras de posibles ataques chichimecos.²¹⁶

Para llegar a la misión de Guayabos, de norte a sur, era necesario pasar por lo menos seis leguas de tierras ásperas y una cañada breñosa. El límite con la jurisdicción de San Luis Potosí estaba en este punto. Al norte se encontraba la sierra llamada Santa Catarina, a la misión la rodeaba la Sierra Gorda. Las tierras eran buenas para las siembras.²¹⁷ No obstante, sólo vivían en ella 40 familias pames dispersas porque no tuvieron tierras para sembrar ya que estuvieron en manos de los dueños de la hacienda de Tampot por lo que se mantuvieron de la caza y recolección. Aunque había una iglesia, el religioso que la atendía para celebrar matrimonios y fiestas anuales era el mismo que para las otras misiones mencionadas: fray Francisco de Barrera.²¹⁸ Es importante insistir en que los pames de esta misión aún se mantenían de la caza y la recolección y es aquí donde podemos advertir sus estrategias de sobrevivencia. Mientras que en La Palma pasaron de ser nómadas a sedentarios, de cazadores a agricultores y sirvientes con jornal, en Guayabos mantuvieron su patrón de subsistencia.

Para 1743 en Tamlacum habitaban 25 familias de españoles y mulatos y 104 pames, al final del siglo, entre 1788 y 1793 sólo quedaban 35 indios. Esta misión primero estuvo ocupada por huastecos, pero "habiéndolos aniquilado varias pestes, trajeron a estos pames". Las tierras que originalmente pertenecían a la misión para esta época habían sido invadidas por las haciendas de Amoladeras y de San Nicolás

²¹⁵ *Ibidem*, p. 91. Informe de Matías de Terrón de 1753, comisario visitador, a su provincial fray Joseph Vallina. BN. FF., "Informes que por mandato...", f. 21.

²¹⁶ Velázquez, *Colección de documentos...*, *op. cit.*, tomo IV, pp. 264-289.

²¹⁷ Informe del custodio fray Ignacio Saldaña que reportaba a su provincial. BN. FF., "Informes que por mandato...", f. 22.

²¹⁸ Mandeville, *La Jurisdicción de la Villa...*, *op. cit.*, p. 91.

Tampot, por lo que constantemente hubo quejas de fray Francisco de Barrera al gobierno virreinal acerca del despojo, no sólo de los indígenas sino también de la misión. Los pames despojados se emplearon en las haciendas como sirvientes, otros huyeron hacia el norte. Algunos se instalaron muy cerca de Aquismón. Al respecto, el custodio Matías de Terrón informaba que:

En el año de cincuenta y nueve [1759] comenzaron a salir de la aspereza de la sierra unos indios de pelo largo, vestidos de mantilla, de la nación Pama, sin reconocimiento de misión ni religión alguna, y porque Dios ha sido servido se han congregado poco más de cien familias a la falda de la sierra Madre por la parte del Oriente; recibieron el Agua del Bautismo, y a la diligencia de su Ministro ha proseguido el catecismo, y formaron convento e iglesia que consagraron a la Sra. de Santa Bárbara, se dedicó, con asistencia del Teniente de Aquismón y mucho consuelo de ellos... Visten y viven ya a la moda Huasteca y aunque imperfectamente hablan su idioma. Tienen sus sembrados de caña y bienes raíces en que se funda la esperanza, y en criándolas al Sr. Exmo. dándoles las tierras que poseen, en el término de la ley pagarán el tributo, supuesto que son tan dóciles que a la voz de su ministro irán todos los días festivos o el Santo Sacrificio de la misa a la Misión de Aquismón aun siendo tan áspero el camino.²¹⁹

Si bien los franciscanos consideraban que los pames parecían dispuestos a la conversión religiosa, manifestaron a sus superiores varias quejas respecto a dos problemas. El primero de ellos referente al matrimonio. El custodio escribía que había pocos matrimonios gracias a la "liviandad" de las muchas mujeres que tenían en las misiones. Además, pocos individuos deseaban contraer matrimonio. Asimismo los rancheros y sus familias sólo asistían a la iglesia tres veces por año y a veces sólo una, en Semana Santa.²²⁰

Las pautas de conducta a seguir señaladas por el discurso moral de los evangelizadores no se cumplían en su totalidad, pero servían

²¹⁹ BN. FF., "Informes que por mandato...", fs. 10-10v.

²²⁰ Hay que mencionar que el matrimonio era una institución muy importante tanto en la Península como en la Nueva España, pues se consideraba el pilar de la sociedad, por lo que Estado e Iglesia se preocupaban por protegerla y vigilarla. Esto es, el Estado se encargaba de la protección legal, mientras que la Iglesia tenía el papel de vigilante de los aspectos morales del matrimonio y de la familia, poniendo especial atención en el control de la conducta sexual de las mujeres. Asunción Lavrín (compiladora), "Investigación sobre la mujer de la Colonia en México: siglos XVII y XVIII", en *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, FCE, 1985, p. 54 (Tierra Firme).

como marco de referencia para delimitar lo bueno y lo malo, lo cual muestra una sociedad en donde hombres y mujeres vivían situaciones contradictorias de tentaciones sexuales, sensaciones de culpa y vergüenza social. En este contexto, los pames tampoco encajaban en las reglas dictadas por los españoles, y aunque algunos de ellos eran atrapados y castigados por los misioneros, siguieron con sus prácticas.

Los pames que huían de la misión abandonaban a sus mujeres. Cuando se instalaban en otro lugar se casaban nuevamente. También a veces se “juntaban” con alguna pariente en grado prohibido. El religioso les hacía saber que no estaba permitido, lo cual no les importaba mucho pues si los presionaban ambos huían a las haciendas. Ante estos hechos a los franciscanos no les quedaba más que aceptar la situación, como lo informa Matías de Terrón:

Para el fin de que estos indios aprendan a ser cristianos daría lo mismo que sea en esta misión o en la ajena: pero en realidad no es así, porque con la facilidad de poderse mudar de una a otra Misión se insolenta, cometen culpas que no cometieran si no tuvieran esta facilidad; en su misión dejan las mujeres propias, y a donde no los conocen se llevan las ajenas, y como estos indios ignoran lo que es juramento y lo que se requiere para poder contraer Matrimonio, es muy factible que pasen a segundas bodas viviendo el consorte, o se casan con parientas dentro del grado prohibido. Caso práctico tenemos entre manos en un indio llamado Agustín, que casó con una llamada Francisca María, que juraron juntamente con los testigos no ser parientes, y después de haber contraído el matrimonio se fueron fugitivos a San Nicolás [la hacienda de Tampot]; de allí se vinieron a las serranías de Tansabac, de donde los sacó el Caudillo y se descubrió que el marido era su abuelo de la mujer, y que un hijo que tenían así, parece de tres años, no estaba bautizado.²²¹

Particularmente significativo resulta observar cómo la población de origen africano se mezcló con la autóctona, y si bien es cierto que no poseemos datos suficientes para rastrear el fenómeno en sus inicios, hay que mencionar la importante existencia de mulatos en la jurisdicción. Es sabido que el mulato fue el producto de la mezcla del blanco con el negro, no obstante, en los documentos analizados

²²¹ Informe de fray Matías de Terrón, comisario visitador, a su provincial fray Joseph Vallina, BN. FF., “Informes que por mandato...”, f. 14.

encontramos que se llamaba también mulato al hijo de india con negro o con mulato. Este es el caso de Juan de Santiago, "mulato" oriundo de Alaquines, labrador, minero, vaquero y gobernador de los indios del partido de San Juan de Alaquines, quien respondió ante el inquisidor que su padre fue "un mulato llamado Martín, que no sabe su apellido, y que su madre fue una india pame llamada Cathalina".²²² Asimismo, tenemos el proceso de Pasquala, mulata del Valle del Maíz, quien dijo ante el comisario Joseph Miguel Pereli, "que por estar reputada por india del pueblo dijo ser ladina, pero que por no faltar a la verdad declara ser mulata [...]".²²³

El otro problema que molestaba a los misioneros era la presencia de los vagos y viandantes, españoles y mestizos, que huían del Altiplano Central y se introducían en las misiones, ranchos y pueblos, trayendo lo que ellos denominaban como "malas costumbres, que sin tener nada, llegan y se instalan en los ranchos: no tienen casa ni siembra, sólo esperan que alguien les ayude; ordeñan algunas vacas para que les den de comer y se mantienen de la recolección de frutos". Pero, no cabe duda, lo que le preocupaba al custodio es que esta "gente" no pagaba ninguna de las obvenciones y podían ser un mal ejemplo para los indios ya convertidos. Si se quedaban a vivir cerca de las misiones el padre era el responsable de enseñarles a persignarse, oficiar misa y administrarles los santos sacramentos porque "cuando muere alguno se ha de enterrar de balde porque no tienen para los derechos. Aunque los padres, para el

²²² AGN, *Inquisición*, vol. 936, exp. 5, fs. 45-185 (1718), "Acusación contra Juan de Santiago mulato originario de Guayabos. Acusado de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería por enfermar a las personas. Murió este reo en cárceles secretas".

²²³ AGN, *Inquisición*, exp. 1009, fs. 168-265 (1766), "Santiago de los Valles. El señor Inquisidor fiscal contra María Dolores de Nava, mulata libre natural del Valle del Maíz, por maléfica. Murió en el pulguero".

remedio de estas cosas se quiebren las cabezas en el púlpito continuando las represiones y explicaciones [...] no hacen aprecio".²²⁴

Las autoridades españolas adoptaban una actitud particular frente al problema de la población no indígena de los pueblos. A pesar de que las normas era muy claras, para conseguir una orden de expulsión no bastaba que los naturales y los misioneros denunciaran que en su pueblo había "foráneos" que estaban "contra bando", en violación a las cédulas y ordenanzas. La aplicación estricta de la disposición legal se hizo cada vez más difícil en la medida que el avecindamiento de mulatos, negros, mestizos y españoles en las comunidades se fue tornando más común y extendido. Los virreyes, pues, optaban por "disimular" las irregularidades mientras les era posible.²²⁵

Para que los indígenas consiguieran un mandamiento de expulsión tenían que demostrar que los mulatos y negros eran indeseables. Esto es, que se apoderaban de casas y predios, instigaban rencillas y bandos, forzaban a los indios a darles servicio personal, o los maltrataban de obra y palabra. Si eran propietarios se les acusaba de apoderarse de las tierras comunales o de que sus animales destruían las milpas. Además, era frecuente que se les acusara de faltas de carácter moral, de dar "mal ejemplo", de perseguir a mujeres casadas y solteras, vivir amancebados con alguna de las viudas disponibles en el pueblo. En los casos extremos se decía que eran tantas las malas obras que padecían que los naturales huían del pueblo, con lo cual la Iglesia perdía feligreses, la Corona sus tributos y los hacendados el servicio personal.²²⁶

²²⁴ AGN, *Misiones*, vol. 11. exp. 27, fs. 67-76. "Noticias de las Misiones de Tampico, sacadas de papeles originales existentes en el archivo del Convento Grande de Nuestro Padre San Francisco de México. 1745-1788".

²²⁵ Magnus Mórner, *La corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1999, pp. 174-178.

²²⁶ Al respecto Felipe Castro comenta que "en los cedularios y recopilaciones legales de los siglos tempranos coloniales puede verse buen número de disposiciones destinadas a evitar que en los pueblos de indios hubiera españoles, mestizos o mulatos. Así, se prohibía que tuvieran

El virrey y la Audiencia procedían ante estas denuncias siguiendo una rutina más o menos fija: ordenaban una discreta “información” judicial, comisionando al magistrado español más cercano pidiendo “de ruego y encargo” certificaciones al párroco, y que estos autos se remitieran en breve plazo a la ciudad de México. Si en estos informes resultaba que el acusado era “perjudicial”, entonces, casi invariablemente se decretaba su expulsión. No obstante, los indígenas no siempre pudieron demostrar los maltratos de los mulatos y negros hacia ellos.

Entonces, ¿cómo hicieron los pames para protestar? Una respuesta la encontraron en las acusaciones por brujería y hechicería ante el Santo Oficio de la Inquisición que sirvieron como un arma para deshacerse de los mulatos indeseables. El acusarlos de hechiceros y brujos fue un recurso para que las autoridades españolas atendieran sus protestas. En términos generales, como veremos en otro capítulo, los indígenas se salieron con la suya cuando se trataba de mulatos.

A través del programa misional franciscano la Pamería fue integrada al domino español, y en su mayoría sus habitantes aceptaron el cristianismo, pero de este proceso no resultó aquella sociedad que habían imaginado los religiosos. Para explicar el porqué no todos los indios se congregaron, puede decirse que algunas de las razones fueron las expectativas que tuvieron los frailes de realizar un cambio cultural y las profundas divergencias sobre el significado de la misión entre los misioneros y los colonos españoles, quienes aprobaban el programa misional sólo en la medida en que se preparara a los indígenas para aceptar su papel de mano de obra y productores agrícolas subordinados.

casas o tierras en los pueblos, que los encomenderos y aun los corregidores residieran en ellos y que los viajeros o mercachifles permanecieran en ellos más de tres días”. Felipe Castro Gutiérrez, “Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán”, en *Estudios de Historia Novohispana* 25, México, IIH-UNAM, 2001, julio-diciembre, p. 59.

La Corona guardaba una posición ambigua pues quería ser el intermediario entre las dos partes, defendiendo el sistema misional pero sin quitarles a los colonos todas las posibilidades de aprovecharse de sus habitantes. El Gobierno español deseaba la cristianización y la creación de comunidades indígenas estables en el norte, a la par del desarrollo próspero de la economía colonial. Este intento de reconciliar dos vías de desarrollo, tal vez no completamente opuestas, pero en permanente competencia entre sí, llevaba a muchas contradicciones y desencadenaba una serie de conflictos. Mientras que los franciscanos intentaban resolverlos y recurrían a las diversas instancias de la administración y jurisdicción colonial, los indígenas, por su lado, llegaban a reaccionar abandonando la misión.

Si bien es cierto que las actitudes adoptadas por los franciscanos respecto a la organización interna de las misiones respondían en mucho a la esperanza evangelizadora y al deseo de proteger a los indígenas de los abusos de los colonos,²²⁷ también es verdad que en ellos obraba su particular interés, en el sentido de ejercer un estricto control sobre las comunidades indígenas, a fin de explotar el trabajo comunitario de los indios y estimular la producción para asegurar la permanencia de sus establecimientos. Este proyecto ideológico y material representaba todo lo contrario a las necesidades y requerimientos de los nuevos pobladores. Con el uso casi exclusivo de la mano de obra indígena en actividades agrícolas y ganaderas, durante un largo periodo algunas misiones llegaron a abastecer con productos agropecuarios a ciertos asentamientos urbanos.²²⁸ De esta forma, al paso del tiempo, los franciscanos, más que en el instrumento indispensable para la reducción y pacificación de los pames, se convirtieron en el principal obstáculo que habrían de sortear los pobladores para poder explotar la fuerza de

²²⁷ Vid. Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca...*, op. cit.

²²⁸ Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca...*, op. cit.

trabajo de los indios, tan necesaria para el desarrollo de sus empresas particulares.²²⁹

²²⁹ Río, "Repartimientos de indios...", *op. cit.*, p. 13.

Capítulo III

La creación de nuevos espacios sociales y la última gran movilización

El objetivo de este capítulo es analizar el proceso de adaptación de los pames a la vida novohispana, proceso que se podrá entender a partir de su vida cotidiana en las haciendas de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles,²³⁰ y su movilización forzosa a la Colonia del Nuevo Santander durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Cabe iniciar recordando que en las haciendas de la Pamería existió una constante convivencia entre pames, mulatos, negros, mestizos y españoles, circunstancia que favoreció el desarrollo de un proceso de aculturación. En este sentido, los pames se apropiaron de algunas de las creencias y de la forma de vida que trajeron e impusieron los españoles. A su vez, españoles, negros, mestizos y mulatos también participaron de dicho proceso, cambiando su vida desde el momento de llegada y convivencia con los indígenas. Todos estos actores, con la excepción de los pames, tuvieron en común ser extraños en un territorio nuevo e inhóspito. Ante el reto que todo ello representaba, los diversos grupos buscaron la forma de sobrevivir, adaptarse e integrar a su sistema de vida otras creencias y técnicas de trabajo.

²³⁰ Otras facetas de la vida en el interior de las haciendas y pueblos se podrán apreciar en el último capítulo, donde se expondrán las relaciones que establecieron pames con mulatos mediante las acusaciones y creencias alrededor de la brujería.

1. La movilización en la segunda mitad del siglo XVIII

Durante la década de 1740 se intensificaron las acciones de los misioneros, autoridades y colonos para consolidar su presencia en el territorio pame. Es importante mencionar que esta actitud tuvo que ver con las reformas que se iniciaron durante este siglo. "Con el ascenso de la familia Borbón se inició una serie de transformaciones en la estructura del gobierno, cambios que *grosso modo* pretendían modernizar y hacer más eficiente el gobierno en todo el Imperio".²³¹ Hacia finales del siglo XVIII, la antigua subdelegación de Santiago de los Valles se incorporó por completo a la intendencia de San Luis Potosí. Este cambio jurisdiccional y político atrajo el interés de las autoridades comerciantes hacia el altiplano potosino por el control económico y político que ejercía la Huasteca.

La importancia que adquirió la región para las autoridades virreinales al convertirse en una ruta de comercio hizo clara la necesidad de mantenerla protegida de las incursiones de los insurgentes y del contrabando; fue necesario el establecimiento de una defensa militar. Se introdujeron nuevos cuerpos militares, incluyendo la milicia provinciana y los resguardos de monopolios reales.²³² Esta defensa estuvo conformada por compañías volantes, batallones en lugares estratégicos y ayuda de "voluntarios" que, cuando la ocasión lo ameritó,

²³¹ Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, *op. cit.*, pp. 123-124.

²³² Con el fin de establecer un mayor control de la Corona sobre las actividades de expansión y defensa en las colonias, a principios del siglo XVIII los reyes borbones comienzan a instaurar una serie de reformas en la organización militar novohispana para el mejor funcionamiento de esta institución. Dichas reformas implicaban, entre otras, la reorganización de las fuerzas armadas. El rey tenía como objetivo hacer de la Nueva España una colonia autosuficiente en el sostenimiento de la paz interna y contra los ataques exteriores. Por esto, fue necesario crear un ejército colonial regular que estuviera apoyado por milicias provinciales. Estas reformas no implicaban que no existieran ejércitos en los presidios y fortalezas, sino que, generalmente, las funciones de defensa consistieran en llamar a los vecinos y convertirlos en milicias para que defendieran el lugar amenazado. Acudir al llamado de la autoridad militar era una especie de servicio obligatorio que debían prestar todos los españoles del reino que tuvieran la edad requerida. María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira y las Provincias Internas de Nueva España*, México, COLMEX, 1976, p. 152.

permitieron la defensa de pueblos y villas.²³³ Se puede decir que durante el periodo borbónico se pretendió una mejor organización y control del territorio novohispano y de sus habitantes. En este contexto se puede ubicar las acciones del Coronel José de Escandón a mitad del siglo XVIII.²³⁴

Entre los pames que habitaban la parte noreste de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles había diferencias importantes en el grado de acercamiento al mundo español. Los más familiarizados con él eran los habitantes de las haciendas. Allí residían de manera constante y los domingos asistían a la iglesia para presenciar el culto y bautizarse. Con el transcurso del tiempo se había establecido un número importante de personas “de razón”, es decir españoles, mestizos, negros y mulatos.²³⁵ No obstante, la presencia de éstos no había implicado que los pames olvidaran algunas costumbres de su gentilidad, ya que prevalecía una serie de prácticas contrarias a la moralidad cristiana:

²³³ La creación del ejército en el noreste novohispano tuvo lugar a partir de finales del siglo XVIII, cuando se creó la Décima Brigada con cabecera en la ciudad de San Luis Potosí. Este cuerpo armado estaba constituido por los regimientos provinciales de San Luis y San Carlos, el cuerpo de Caballería de la frontera del Nuevo Santander con cabecera en Río Verde, por gente que vivía en las poblaciones de la parte oriental de la Provincia de San Luis, las compañías volantes y de milicias ya existentes en Nuevo León y Nuevo Santander, y un destacamento de observación de la costa. Para lograr una defensa efectiva, se reforzaron estas milicias y se crearon otras más en aquellos lugares que favorecían un control de caminos, acceso y rapidez de movimientos, a fin de formar una especie de arco defensivo. En este proyecto, lugares como Tula y San Carlos en el Nuevo Santander, y Villa de Santiago de los Valles, Tancanhuitz, Río Verde y Valle del Maíz, en la Provincia de San Luis, fueron estratégicos para el establecimiento de milicias que defendieran los caminos. Inocencio Noyola, “Comercio y estado de guerra en la Huasteca potosina, 1810-1821” en Antonio Escobar Ohmstede y Carregha Lamadrid Luz (coordinadores), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, CIESAS-COLSAN, 2002, p. 52 (Colección Huasteca).

²³⁴ Al respecto Ignacio del Río dice que “En la Nueva España –como en casi toda la extensión de la parte colonial del imperio–, las reformas borbónicas empezaron a aplicarse en la década de 1760-1770 y es evidente que desde entonces marcaron en distintos niveles y sentidos el desarrollo de la administración del virreinato”. Es acertado el comentario ya que las Reformas no tuvieron el mismo impacto en todas las regiones del territorio novohispano. No obstante, las acciones de algunos funcionarios, en este caso Escandón, fueron producto de su tiempo ya que llevaron a las llamadas “regiones marginales” la política reformista. Ignacio del Río, *La aplicación regional de las Reformas Borbónicas en Nueva España. Sonora y Sinaloa, 1768-1787*, México, UNAM-IIH, 1995, pp. 10, 15 (Serie Historia Novohispana/55).

²³⁵ “Comisión dada al coronel don José de Escandón para la visita y ejecución de lo determinado en el punto de Misiones de Sierra Gorda (1744)”, en AGN, *Californias*, vol. 60, f. 60v.

muchos indios vivían amancebados e incluso tenían varias mujeres y los episodios de embriaguez eran frecuentes. Por otro lado, numerosos pames continuaban viviendo en rancherías dispersas en los cerros. Ellos habían tenido un contacto mucho más irregular con la religión católica, lo cual se atribuía a la “poca aplicación” de los indios y a las inquietudes promovidas por varios cabecillas.²³⁶ Para resolver estos problemas las autoridades virreinales acudieron a José de Escandón para que realizará una inspección cuidadosa de la Sierra Gorda y de la Pamería en general, con el fin de efectuar un diagnóstico de la situación material y espiritual prevaleciente.

El dictamen respecto de la zona noroeste daba cuenta de una realidad preocupante: “se hallan dispersos los indios en los montes, imitando más a las fieras que a los hombres”.²³⁷ Los pames continuaban viviendo, “casi con la misma barbaridad que lo hacían en el gentilismo”.²³⁸ Se habían invertido muchos años y recursos económicos, a cambio de lo cual los franciscanos habían logrado escaso adelanto material y espiritual y poco éxito en la formación de las misiones. Para concretar el avance español y congregar definitivamente a los pames era importante que Escandón y los franciscanos difundieran una visión negativa de las características de este grupo étnico. Para solucionar parte del problema, en 1743 Escandón obligó a una parte de la población pame a ir hacia el norte del territorio a establecerse en las villas y misiones de la Colonia del Nuevo Santander en Tamaulipas. En el siglo XVIII este territorio estuvo habitado por grupos a los que se les denominó como tamaulipecos.²³⁹

²³⁶ *Ibidem*, f. 81.

²³⁷ *Ibidem*, f. 61v.

²³⁸ *Ibidem*, f. 56v.

²³⁹ Isabel Eguilaz en su texto habla que cerca de 188 diferentes tribus habitaban esta región. Eguilaz de Prado, *Los indios del nordeste...*, *op. cit.*, pp.45-59.

El poblamiento de esta zona reestructuró el espacio en el noreste novohispano.²⁴⁰ La jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles de los siglos XVI, XVII y principios del XVIII dejó de ser tierra de frontera, atacada constantemente por grupos indígenas indómitos, para pasar a ser una zona relacionada con las nuevas tierras colonizadas y con las regiones del centro novohispano.

Con el poblamiento de la Colonia del Nuevo Santander, los hacendados de la Villa Santiago de los Valles y de San Luis Potosí tuvieron la posibilidad de expandir sus propiedades en estas nuevas tierras y de iniciar un control económico y político de estos territorios.²⁴¹

La colonización, la expansión del comercio y los cambios en la jurisdicción política fueron parte de un proceso que se inició a mediados del siglo XVIII y que explican una reestructuración de la dinámica regional y de sus relaciones con otros territorios novohispanos.²⁴² La formación de villas y pueblos en el Nuevo Santander favoreció la expansión del comercio y la creación de grupos de poder en un nivel regional. De 1748 a 1755 se establecieron 23 Villas, habitadas por 6,350 personas. "Escandón privilegió a los hombres prominentes durante su mandato, excluyó de los asuntos públicos a la mayor parte de los pobladores, quienes, además de atender sus tierras y ganado [...] estaban obligados a prestar auxilio en caso de disturbios o amenazas sobre este territorio".²⁴³ Como en otras partes algunos hacendados

²⁴⁰ La Colonia del Nuevo Santander se extendió hacia el noreste de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, por el norte colindaba con Texas, por el este con el Golfo de México, por el noroeste con Coahuila y el Nuevo Reino de León, por el suroeste con San Luis Potosí y por el sureste con Tampico. La Colonia del Nuevo Santander, fue un gobierno militar organizado entre 1748 y 1749 para ocupar el territorio delimitado por la Nueva España. Esta meta nunca se logró completamente, pero dentro de un periodo breve los colonos españoles y mestizos se extendieron por la planicie costera hasta el río Bravo. Después, algunos asentamientos antiguos que pertenecían a los gobiernos adyacentes fueron transferidos al Nuevo Santander, "lo que dejó aproximadamente con la misma área colonizada que tiene el moderno estado de Tamaulipas más el bajo valle del río Bravo en el lado de Texas, desde Laredo hasta el mar". Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, México, UNAM, 1996, p. 442.

²⁴¹ Inocencio Noyola, "Comercio y estado de guerra...", *op. cit.*, pp. 42-43.

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, pp. 132-133.

servían de oficiales en la milicia y disfrutaban de bastante poder local. “Es a partir de entonces que empezamos a ver cierta comercialización en el sector agrícola de las grandes fincas del oriente”.²⁴⁴ Había más inversión de capital en la producción, sobre todo en cuanto a la caña de azúcar, incluyendo mejores técnicas de riego, avances tecnológicos en el procesamiento del azúcar, y mejores métodos de almacenaje.²⁴⁵

2. El grupo opositor a los franciscanos y el poblamiento de La Colonia del Nuevo Santander

Hay que destacar el intento del grupo opositor a los franciscanos por reorientar algunas de las prácticas políticas y económicas de los misioneros. Tal esfuerzo, hacia mediados del siglo XVIII, se habría de transformar en un proyecto del gobierno superior. Precisamente en 1747, cuando la Junta General de Guerra y Hacienda tomaba la decisión de establecer la Colonia del Nuevo Santander a cargo del coronel José Escandón, el auditor Altamira, junto con otros funcionarios virreinales, se lamentaba del atraso colonizador que se padecía en el nordeste, a pesar de tantos años de presencia franciscana, y que ponía en grave riesgo la expansión en la Colonia del Nueva Santander, a causa del poder y privilegios que tenían los misioneros. De aquí, entonces, la necesidad de aplicar una nueva política de poblamiento sustentada en la secularización de las misiones y en la creación de poblados mixtos, en donde convivieran los indios y los vecinos. No obstante, para poder llevar a cabo sus planes colonizadores Escandón requería de movilizar a los indios pames que vivían en las misiones de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.²⁴⁶

²⁴⁴ Corbett, “Comercio y violencia en la Huasteca...”, *op. cit.*, p. 240.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ Patricia Osante en su estudio demuestra cómo Escandón realizó una serie de alianzas (algunas de ellas matrimoniales) con empresarios para abrir las puertas al mundo de los negocios y formar parte del poderoso grupo de montañeses arraigado en Querétaro; con el interés claro de llegar a ocupar algún puesto importante de gobierno en la Nueva España. “Fue a

Con respecto al empleo como soldados en la compañías milicianas o en los regimientos de mulatos, en 1749 Escandón escribió que:

[...] 554 familias de pobladores y soldados se habían regulado necesarias para las nuevas fundaciones y dejó ya en ellas 690 y otras muchas que se van agregando; todas han entrado de su libre y espontánea voluntad [...] sin compulsión o apremio [...] pero comúnmente expresan haberse movido huyendo de la tiranía que por los justicias han sido tratados, y esclavitud en que vivían [...] en la calidad de dichas familias hay de todo, pues se componen de españoles, mestizos y mulatos, que todos van con distinción de sus respectivos asentos; las dos tercias partes están razonablemente proveídas de bienes y aun en la otra son muy pocos los que dejan de tener sus yuntas de bueyes, oficios y cosas semejantes con qué mantenerse. Han ido dichas familias de Tampico, Pánuco, la Huasteca, [...] Lo que únicamente prohibí, el que se recibiese sirviente ninguno, salvo que fuese con voluntad de su amo y satisfacción de los que debiese, que me pareció ser lo que justamente correspondía. Hubo sujetos que los desanimaban y procuraban por todos los medios embarazar el viaje, aun fingiéndoles y simulándoles dependencias que no debían, mandé ocurriesen todos los acreedores de dichos pobladores a mí, satisfechos de que el que justamente debiese, teniendo con qué, se les haría pagar, y el que no se hallase con bienes, dispondría yo el mejor modo en que pudiese irlo ejecutando [...]²⁴⁷

Escandón, en la Sierra Gorda, dio preferencia al arraigo de españoles, intentó restar fuerza a los misioneros y abogar por la secularización de algunas misiones que, además de tener más de un siglo de fundadas, recibían suficientes obenciones de los vecinos que habitaban en sus inmediaciones o que, incluso, percibían el tributo correspondiente de los indígenas que las poblaban; preceptos políticos que perseguía el gobierno central a cargo del virrey primer conde de Revilla Gigedo, pero impulsados principalmente por el auditor Altamira.²⁴⁸ Por último, en Sierra Gorda, empezó a establecer estrechos vínculos con militares y hacendados del noreste dedicados a la cría de ganado, los cuales explotaban o estaban interesados en explotar los ricos pastizales del Seno Mexicano. De ellos habría de recibir apoyo

raíz de su nombramiento como teniente de capitán general de la Sierra Gorda cuando el coronel Escandón hábilmente fue trazando su estrategia para posteriormente ocupar el cargo de jefe político y militar de la futura entidad que se habría de llamar Colonia del Nuevo Santander". *Ibidem*, p. IX.

²⁴⁷ Herrera Casasús, *Presencia y esclavitud...*, *op. cit.*, pp. 59-60.

²⁴⁸ Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca...*, *op. cit.*, pp. 99-103.

financiero y humano precisamente para llevar a cabo la fundación del Nuevo Santander.²⁴⁹

Escandón entró con su ejército en territorio pame en 1743 por la Sierra Gorda, pasando por Soriano, Vizarrón, Tolimán, Zimapán, Pacula, Jalpan, Aguacatlán y San Miguelito.²⁵⁰ Además de reconocer la triste situación en que se hallaba la misión de Jalpan, decidió la fundación de otras cuatro: Conca, Landa, Tilaco y Tancoyol. Misiones que a partir de 1750 estuvieron al cuidado de fray Junípero Serra. En Jalpan, dejó una compañía de soldados con su capitán, teniente y alférez. Según cálculos de Isabel Eguilaz en ese entonces la Sierra Gorda estaba habitada por 14,000 indios pames.²⁵¹

Aparte de la pacificación de la Sierra Gorda, Escandón fue encargado en 1748 de la conquista de la Provincia del Nuevo Santander, que al gobierno español le pareció importante porque la consideraban aún llena de "gente hostil y salvaje", además que deseaban obtener nuevas y seguras rutas de comercio que comunicaran al Centro y Este con el gran territorio noreste. Escandón como responsable oficial de la conquista, colonización, pacificación y poblamiento de esta región, que ya conocía en parte, fundó 14 pueblos españoles y otras misiones indígenas.²⁵²

Ante la resistencia que habían presentado los chichimecas, Escandón mandó a los españoles y mulatos a su servicio visitar las localidades pames para llevarlos a las nuevas misiones y pueblos. Al respecto, en febrero de 1758 fray Ignacio Saldaña reportaba a su provincial fray Juan Bravo:

Por desgracia de no haber podido completarse el número de los misioneros, se han mantenido sin ministro Los Huayabos, El Zauce, Sta. María Acapulco y Tamitad hasta el día presente, que con los que han venido en estos últimos

²⁴⁹ *Testimonio acerca de la causa...*, *op. cit.*

²⁵⁰ Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo...*, *op. cit.*, p. 90.

²⁵¹ Eguilaz de Prado, *Los indios del nordeste...*, *op. cit.*, p. 60.

²⁵² Meade, *Los agustinos en...*, *op. cit.*, pp. 32-36.

meses se han vuelto, pero las hallan tan destruidas y despobladas, como que con la ocasión de faltarles padre y todo respeto, se han entrado los caudillos de las nuevas poblaciones [Colonia del Nuevo Santander] y sin defensa los han llevado en colleras²⁵³ haciéndoles muchas extorsiones, vendiéndolos como gañanes en las haciendas. Y temerosos de todos estos perjuicios toman el monte, y se acabarán por sin duda los pueblos si no se repara el daño [...] pero no pueden mantenerse sin algún socorro, por lo menos el primero y segundo años, mientras hacen recolección de su gente y procuran reducirlos a sus propios pueblos, a los que aman como a su Patria.²⁵⁴

Para 1762 aún eran hostigados por Escandón, quien con “látigo les acometía en un monte y sacaba en collera para venderlos en las haciendas” o para llevarlos a la Colonia del Nuevo Santander.²⁵⁵ Estos pames provenían, sobre todo, de las misiones de La Palma, Guayabos, Tamlacum y Santa María Acapulco. Obligados a permanecer en sus nuevos asentamientos (Valle del Maíz y el sur del actual Tamaulipas) solían huir a los montes y a veces ahorcarse.

El informe de Ignacio Saldaña en 1762 nos habla de esta movilidad y maltrato a los indios:

Los pobres pames después de tantos años vivían tan hostigados y miserables, que en todo un año pueden conseguir un peso; tan cortos de espíritu que un caudillo con un látigo les acometía en un monte y sacaba una collera para venderlos en las haciendas, o para llevarlos como los llevaban a el Seno Mexicano, porque no habiendo podido conseguir el coronel Escandón la conquista de los indios incendiarios apóstatas de la Sierra de Tamaolipa y Sierra Gorda, dio por bárbaros a los indios pames para reemplazar sus proyectos, solamente porque vivían en los montes; de suerte que lo que los miserables hicieron por no tener en sus pueblos agua que beber ni tierras que sembrar, se les imputó a barbaridad, y esto dieron por motivo para llevarlos en colleras a trabajar a las poblaciones del Seno Mexicano, a mala ración y sin sueldo; de que resultaron las malísimas consecuencias de que unos se ahorcaron; otros, fugitivos de aquella esclavitud, perdieron la vida en poder de los bárbaros chichimecos sin permitir Dios que no se haya bgrado una familia de más de mil que se llevaron solamente de esta Custodia; [...] haciendo representación de los agravios que habían padecido los pueblos de mi cargo que como los caudillos llevaran indistintamente a los maridos sin mujeres, o al contrario mujeres sin maridos, con facilidad pasaban a segundas y terceras nupcias durante sus

²⁵³ Llevarlos en collera era trasladar a los cautivos en filas atados unos con otros por el cuello.

²⁵⁴ Ignacio de Saldaña para 1758 era el custodio del Salvador de Tampico. “Informe [del Coronel José Escandón] al virrey sobre la visita y diligencias que practicó el remitente en la Custodia de San Salvador de Tampico y en la de Río Verde, México, 9 de septiembre de 1765”, BN. FF., 43/991.2, f. 4.

²⁵⁵ Informe de fray Ignacio Saldaña, BN., FF., “Informes que por mandato...”, f. 8v.

primeros consortes, por lo que me dio por absuelto sin la ejecución de su visita [...]²⁵⁶

De los pames desterrados, unos morían en el camino o en las cárceles, otros más huían; sin embargo, una gran parte llegó al Nuevo Santander. Se introdujeron en la Pamería puestos de “caudillos” con poder judicial para asentar a la gente que vivía dispersa en los montes o en las haciendas y llevar en collera a una multitud de familias al Nuevo Santander.

Escandón repobló los asentamientos de varias misiones abandonadas en la Sierra Madre con colonos europeos a mediados de los años cuarenta del siglo XVIII y exploró las tierras bajas en 1747, volviendo a fines de 1748 con un grupo considerable de voluntarios para fundar unos 20 nuevos asentamientos en el curso de siete años. Se mantuvieron varios indios en las misiones, pero después de 1762 la mayoría se retiró a la Sierra de Tamaulipa Vieja o huyó al norte para unirse a los apaches. Este hecho se pudo deber al descuido en el que se encontraban muchas de las misiones:

[...] ya que el esquema de población dio prioridad al establecimiento masivo de villas de españoles, resguardadas por escuadras militares y compañías volantes, y dejó la fundación de las misiones relegadas a un segundo plano, siempre bajo la protección de los asentamientos civiles y la permanente vigilancia del poder militar que gobernaba la Provincia.²⁵⁷

Los colonos que entre 1748 y 1749 trajo Escandón provenían en su mayoría de Nuevo León, mestizos y mulatos en gran parte, campesinos, agricultores y algunos fugitivos de la justicia, atraídos por la oferta de gratificaciones en moneda, tierras y exenciones de impuestos. Se dice que también acompañaron a Escandón indios tlaxcaltecas. Al respecto Patricia Osante apunta que:

²⁵⁶ *Ibidem*, fs. 8v-9, 17v, 19.

²⁵⁷ *Testimonio acerca de la causa...*, *op. cit.*, p. VI.

La presencia, en 1757, de 1,512 familias, con número aproximado de 8,869 individuos de distintas edades [de españoles, mulatos, negros, mestizos e indios], de similar condición social y dedicadas a diversos oficios [...] es claro indicio de la trascendencia que este grupo social tuvo como mano de obra importada dentro de la estructura económica de la Provincia.²⁵⁸

3. Las respuestas de los pames ante la movilización

Después de 1750, los indios sobrevivientes tuvieron las opciones habituales: vivir en asentamientos misionales donde recibían provisiones y eran presa fácil de las enfermedades; retirarse a los escondites de las montañas desde los cuales podían robar ovejas y cabras, o viajar rumbo al norte, a las planicies baldías. En 1751, 1754, 1763 y 1780 hubo epidemias de viruela que diezmaron a la población. La estabilidad demográfica se puso en riesgo. Por miedo a contagiarse muchos indios huyeron de las misiones, en especial hacia la Huasteca. En consecuencia en estos años se registraron considerables disminuciones de población en las villas de la Colonia.²⁵⁹

Para 1788 existían las siguientes villas que registran población pame en la colonia del Nuevo Santander: Villa de Santa Bárbara poblada por 9 indios pinzones, 39 familias pames y 359 de mulatos y sus mezclas. Ciudad de San Juan Bautista de Horcasitas había 33 familias de españoles con 186 individuos, de mulatos 115 familias; había dos parcialidades: la de San Miguel poblada con 39 familias de huastecos y la de Santa Cruz con 33 familias pames (los indios huastecos fueron sacados de la Villa de Valles) y Villa del Dulce nombre de Jesús de Escandón estaba habitada por 24 familias de españoles, 88 familias de mulatos, negros y mestizos y 5 familias de indios pames.²⁶⁰

²⁵⁸ Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 216.

²⁵⁹ Patricia Osante cuenta que "de los aproximadamente 25 000 naturales que Stresser-Péan calculó que existían en la zona cuando ocurrió la ocupación del Nuevo Santander, para 1798, al parecer, quedaban tan sólo 1 700 de ellos". *Ibidem*, p. 234.

²⁶⁰ Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca...*, *op. cit.*, pp. 9, 100-102. Además se encontraban las Villas de San Francisco de Güemes, Santo Domingo de Hoyos, Aguayo, Llera, Altamira, Padilla, Capital de Santander, Santillana, Soto la Marina, San Fernando, Reynosa, Camargo, Mier, de Revilla, Laredo, Burgos, Palmillas. Publicaciones del Archivo General de la

No debe pensarse que los franciscanos hubieran bajado totalmente la guardia frente a Escandón. Todavía hicieron algunas denuncias contra él. Los religiosos continuaron en su afán por preservar la integridad del territorio misional. Los indios constituían mano de obra necesaria para los fines de las misiones, en este sentido las haciendas constituían una amenaza constante ya que para muchos pames las oportunidades laborales en éstas les permitían mayor libertad. Para los indígenas el mundo de los misioneros y el de los colonos fueron opciones alternativas más que complementarias.²⁶²

Los estudios que se han dedicado al tema de las misiones crearon un estereotipo respecto a la relación entre indios y misioneros, el cual establece que en toda circunstancia los primeros fueron protegidos por los segundos de la explotación de los colonos. Lo cierto es que el asunto requiere de algunos matices. Según se ha podido constatar, la relación de pobladores, misioneros e indígenas fue variable. En gran medida dependió de la posibilidad de establecer equilibrios entre las actividades de unos y otros. En general lograr el entendimiento entre las partes fue difícil. Los pames buscaron fuera de las misiones opciones para librarse de la estricta disciplina de éstas. Pese a los esfuerzos conjuntos de misioneros y soldados, no fue fácil asentar de manera definitiva a todos los indios incluidos en las nóminas de Escandón. Cuando constataron las exigencias y vieron que se pretendía arraigarlos permanentemente, la posibilidad de huir fue una alternativa que muchos pames consideraron.²⁶³

²⁶² Vid. José Luis Mirafuentes, "El poder misionero frente al desafío de la colonización civil (Sonora en el siglo XVII)", en *Historias 25*, México, INAH, 2001, p. 91. Álvarez Icaza, *Indios y misioneros...*, op. cit., p. 230.

²⁶³ "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda (1744)", en AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, exp. 25, f. 103.

4. Las haciendas

A principios del siglo XVIII en la región se configuró un patrón de propiedad donde la mayor parte del espacio rural quedó comprendida bajo el régimen de propiedad privada, básicamente como hacienda. A medida que generaron una infraestructura productiva, así como una población residente, las haciendas, como sistema productivo y como poder político, acabaron por imponer su lógica social y económica. No obstante, algunas congregaciones de indios y de pueblos libres lograron mantener la propiedad de sus tierras, comunal o individualmente.²⁶⁴

En la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, la suma de contrastes contribuyó a desarrollar una sociedad con características particulares. Por un lado, como en el resto del Virreinato, se ensayaban las instituciones de gobierno, las cuales representarían los intereses de la Corona y de la Iglesia, pero, por otro, se perfilaban los grupos de poder regional, estrechamente vinculados tanto con los procesos productivos, el asentamiento y con la distribución de las poblaciones, como con los respectivos conflictos emanados de la tenencia y demarcación de las tierras.²⁶⁵

Al no hallar metales preciosos los españoles se interesaron en introducir ganado para aprovechar las grandes llanuras. Aguilar Robledo apunta que la ganadería mayor se estableció sobre todo hacia el norte de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles, porción de la Huasteca que fue poblada con grandes hatos de ganado vacuno desde mediados del siglo XVI, cuando el número de animales alcanzó a ser muy alto gracias a las grandes extensiones de pastos. Desde entonces la jurisdicción de la Villa fue una zona destinada a la cría de ganado

²⁶⁴ Ordoñez Cabezas, *Los pames de la Huasteca...*, *op. cit.*, p. 11.

²⁶⁵ Montejano y Aguiñaga, *El Valle del Maíz...*, *op. cit.*

mayor.²⁶⁶ Una vez que las grandes propiedades ganaron impulso fue muy difícil frenar su expansión. A lo largo de la época colonial existieron casi 60 haciendas en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.²⁶⁷ Aunque con temporalidades variables, estas propiedades experimentaron un proceso de consolidación y fragmentación.²⁶⁸

Las haciendas en el siglo XVIII fueron territorios independientes de otras localidades y de las cuales se tuvo infinidad de quejas por la extensión de sus terrenos. De 1743 a 1794 existieron en la jurisdicción de la Villa entre 9 y 11 haciendas.²⁶⁹

Las haciendas se encontraban esparcidas entre los pueblos y misiones de los indios; fueron propiedades numerosas, extensas y económicamente diversas.²⁷⁰ Sus dueños eran los miembros de la elite española que casi siempre las administraban en forma directa. El contexto regional definió dos tipos de hacendados: por un lado, el de los ganaderos, cuyos representantes estaban ausentes de sus haciendas la mayor parte del tiempo y concentraron sus esfuerzos en la monopolización de la tierra. Por otra parte, el de los hacendados que combinaron la cría de ganado con el cultivo de caña de azúcar, café, tabaco y granos básicos. Éstos no sólo permanecieron en sus haciendas la mayor parte del tiempo sino también se interesaron más en mejorar y

²⁶⁶ Miguel Aguilar Robledo, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias", en Jesús Ruvalcaba Mercado (coordinador), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, CIESAS-CIHSLP-CEMCA-IPN-UACH-INI, 1998, pp. 124-128.

²⁶⁷ Vid, Rodríguez Barragán, *Las misiones de Santa...*, op. cit., p. 21. Márquez, *San Luis Potosí...*, op. cit., pp. 353-356.

²⁶⁸ Aguilar Robledo, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca...", op. cit., p. 130.

²⁶⁹ Ver anexo I

²⁷⁰ No se sabe el número de hectáreas con las que contaban estas haciendas, no obstante, se tienen algunos ejemplos: San Ignacio del Buey tenía una extensión de 600 000 ha., San Juan Evangelista de 450 000 ha., Santa Mónica 31 600 ha., las haciendas de Felipe Barragán sumaban 645 000 ha. Rodríguez Barragán, *Las misiones de Santa...*, op. cit., p. 21. Márquez, *San Luis Potosí...*, op. cit., pp. 353-356. "Autos pendientes referidos por los naturales de el pueblo de la Concepción Valle del Maíz jurisdicción de Villa de Valles sobre que se delimiten las medidas de las tierras mencionadas en el año de treinta y siete de este siglo que contradijeron los vecinos españoles de aquel pueblo y hoy siguen contra la causa mortuoria de don Felipe Barragán (1837)", AGN, *Tierras*, vol. 1325, fs. 5-6.

diversificar su producción.²⁷¹ Sus ganancias procedían de la producción y venta de alimentos y de otros productos agrícolas. La producción de la hacienda estaba destinada al consumo en la ciudad de México y en el norte de la Nueva España. Por ejemplo, allí se producía el piloncillo para abastecer de azúcar a las minas de Guadalcázar y Zacatecas.

De 1743 a 1778 las haciendas huastecas establecieron un tipo de división entre el área ganadera y la que combinaba la actividad pecuaria con cultivos comerciales, caña de azúcar primero y café después. Esto, por supuesto, tenía una estrecha correlación con el contexto intrarregional y la disponibilidad de tierras. Así, mientras que la 'fronteriza' Huasteca norte y noreste permitió la concentración de enormes extensiones de tierra potosina, el sur escabroso y densamente poblado puso importantes límites a la monopolización de la tierra y al desarrollo pecuario.²⁷²

En la hacienda ganadera se resguardaba a los animales en los potreros, se dividían según la etapa de crianza a la que correspondía. Esto es, en un potrero se tenía a las vaquillas de destete, en otro a las de dos años, en otro a los novillos, uno más albergaba a los toros, otro a las vacas paridas y otro las lecheras. En cada potrero se colocaba una canoa con sal, con el fin de que el ganado comiera de este mineral a su libre voluntad y no se le subieran las garrapatas.

El hacendado recorría los potreros montado en su caballo, para revisar al ganado pastando en los campos. Sobre los hombros del caporal recaía la obligación de cuidar la vacada, para lo cual se auxiliaba de los vaqueros, quienes se encargaban de recorrer los potreros,

²⁷¹ Aguilar Robledo, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca...", *op. cit.*, p. 129.

²⁷² Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca...*, *op. cit.*, pp. 15-16.

vigilaban a los animales, cuidando que las canoas tuvieran suficiente sal y que no hubiera animales lesionados o enfermos.²⁷³

Estas actividades requerían de dos tipos de mano de obra, una más capacitada y permanente, la otra variable. El cuidado de los animales exigía de la atención constante de un grupo pequeño de personas. El cultivo de granos básicos, como el maíz, también requería de un grupo de trabajadores permanentes. No obstante algunos trabajadores, como los peones, podían emplearse por cortos periodos.

La doble necesidad de unos cuantos trabajadores permanentes y muchos temporales se satisfacía en las haciendas mediante tres categorías de trabajadores subordinados al capataz. La primera estaba conformada por un grupo superior, consistentemente denominados sirvientes o sirvientes meseros, constituidos sobre todo por españoles o mestizos. Trabajaban de manera regular, recibían salarios mensuales, ocupaban los puestos administrativos y tenían la mejor situación en las haciendas. La segunda, formada por los indígenas residentes de manera permanente en las haciendas; se les denominaba gañanes. Se les empleaba con menor regularidad que a los sirvientes y se les pagaba por día por ejecutar las tareas más laboriosas. Por último, la tercera era la de los indígenas denominados peones, que vivían en las misiones y trabajaban en las haciendas por día, eran los más irregulares. Los peones eran con mucho el grupo más nutrido de trabajadores de las haciendas, aportaban una fuente de mano de obra elástica, susceptible de emplearse cuando fuera necesaria e ignorarse durante el resto del año.²⁷⁴

²⁷³ Guadalupe Salazar González, *Las haciendas en el siglo XVII, en la región minera de San Luis Potosí. Su espacio, forma, función material, significado y la estructuración regional*, México, UASLP, 2000, pp. 244-257.

²⁷⁴ Vid. John Tutino, "Los españoles de las provincias. Los pueblos de indios y las haciendas; sectores interrelacionados de la sociedad agraria en los valles de México y Toluca, 1750-1810", en Manuel Miño Grijalva (compilador), *Haciendas, pueblos y comunidades*, México, CONACULTA, 1991, p. 179.

5. Mulatos, negros y pames en las haciendas de la Pamería

En los informes presentados por los misioneros franciscanos a sus provinciales siempre registraron negros y mulatos en los pueblos pertenecientes a la Custodia del Salvador de Tampico, los cuales se dedicaban a la ganadería o a la plantación de caña de azúcar. Lo mismo sucedía en las riberas de lagunas y ríos.

Evaluar el papel en las haciendas cañeras y ganaderas de los denominados mulatos libres es menos difícil. Sus tareas se catalogaban como de bajo prestigio, pero requerían habilidad y responsabilidad.²⁷⁵ En las haciendas había mulatos capataces y peones, así como muleros trabajando para los españoles. La mayor parte estaban repartidas por las granjas y las estancias. Su distribución en las haciendas muestra que no fueron responsables de la agricultura, su función fue más bien la supervisión.

Así, Tamitad se componía de una familia de españoles dueños de la hacienda de caña San Antonio Tanchachín en la cual trabajaban seis negros y mulatos como sirvientes. En la hacienda de San Nicolás Tampot, en la misión de Tamlacum, trabajaban 53 mulatos y negros como sirvientes y mayordomos. En el rancho El Carrizal, en El Sauz, vivían nueve familias de mulatos. En La Palma había un mulato.²⁷⁶

La vida cotidiana de los negros y mulatos se desarrollaba dentro de los límites de la hacienda, existiendo diferentes tareas según las condiciones físicas y fuerza de los trabajadores. Unos eran curtidores, otros preneros, cortadores, tacheros, lejjeros, caldederos, purgadores y maestros de azúcar. Los cortadores, se encargaban de salir al campo a cortar la caña, apilándola sobre el suelo para transportarla a la hacienda en carretas tiradas por mulas o bueyes. Los preneros eran los que

²⁷⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica II. La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, UV-INI-CIESAS-FCE-Gobierno del Estado de Veracruz, 1981.

²⁷⁶ Informe de fray Matías de Terrón, comisario visitador, a su provincial fray Joseph Vallina, del 12 de octubre de 1753. BN. FF., "Informes que por mandato...", fs. 20v-21v.

hacían la molienda de la caña, retiraban el bagazo y lavaban, siendo éstas las principales tareas que desempeñar. Los calderos se encargaban de hervir el jugo de la caña con el fin de que se evaporara el agua y de esta forma obtener el azúcar no refinada. El tachero también trabajaba junto con el caldero y era el que se encargaba de el enfriado de la melaza del azúcar no refinada en un tacho, que era el nombre de la caldera. El lejiero añadía la lejía para purificar el caldo o jugo de caña. La labor de los purgadores consistía precisamente en eso, en purgar las mieles del azúcar, es decir, verter la melaza en recipientes especiales, después de haber sido probada y aprobada por el maestro del azúcar. Se trasladaban estos recipientes a la casa de purgar, la cual debía estar muy bien ventilada. Allí terminaba el proceso de la purga.²⁷⁷

Los mulatos y mulatas que laboraban en la hacienda se trasladaban al campo muy temprano con su ración de comida. Allí cortaban la caña. Unos y otras se encargaban de entresacar y arrancar los cardos y hierbas nocivas de los cañaverales; los muchachos y muchachas jóvenes se dedicaban a plantar y en el camino de regreso a sus casas entonaban oraciones en forma de cantos que con facilidad aprendían todos.²⁷⁸

Además de los esclavos negros y mulatos, en la hacienda laboraban, como ya se mencionó, los trabajadores libres o gañanes indígenas quienes desempeñaban otro tipo de tarea, tales como pastorear el ganado, ayudar al cultivo de la caña y realizaban trabajos manuales dentro de la hacienda. Los arrieros que trabajaban también para las haciendas eran considerados como trabajadores independientes; los arrendatarios les pagaban con pedazos de tierra para sembrar caña “y del fruto de ella satisfacer a su majestad” con los

²⁷⁷ Gisela Von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, SEP-UNAM, 1988, p. 366.

²⁷⁸ *Ibidem*.

tributos. Por ejemplo Tampasquid se encontraba cerca de la hacienda Amoladeras. Los terrenos de los dos pueblos, San Miguel Tamotelxa y Santa María Tampalatín, y la misión estaban “cercados de las tierras de la hacienda [...] infiriéndose de aquí notable perjuicio a los hijos de estos pueblos, por los ganados de dicha hacienda y de sus arrendatarios”.²⁷⁹ Este problema persistió por lo menos hasta 1770.

En las misiones y pueblos a los cuales se encontraba cercana alguna hacienda, los indios se quejaban de la falta de tierra, por lo que algunos de los dueños de la hacienda “para remediarlo” contrataban a los indios para trabajar en la misma. Sobre todo se contrató a pames que provenían de comunidades desarticuladas, que habían perdido sus tierras o que nunca las habían tenido; el hacendado les prometía trabajo y amparo a él como a su familia. El hacendado, a su vez, aseguraba la mano de obra y servidumbre, “porque estos indios que no procedían del pueblo, eran más dóciles y fáciles de manejar”.²⁸⁰ De esta forma, la hacienda ofrecía a los indios seguridad de la que carecían los que no tenían parcela, en virtud de que éstos trabajaban tres o cuatro meses cultivando sus tierras y el resto del tiempo se empleaban temporalmente como gañanes, desatendiendo su parcela.

Las haciendas usurparon principalmente tierras indígenas. Empujaron a los indios desde las fértiles áreas que circundaban los ríos hacia terrenos áridos o no aptos para la agricultura.²⁸¹

En las misiones ocupadas por la población pame encontramos principalmente tres haciendas que usurparon las tierras que correspondían a los indios. San Nicolás de Tampot que afectaba tierras

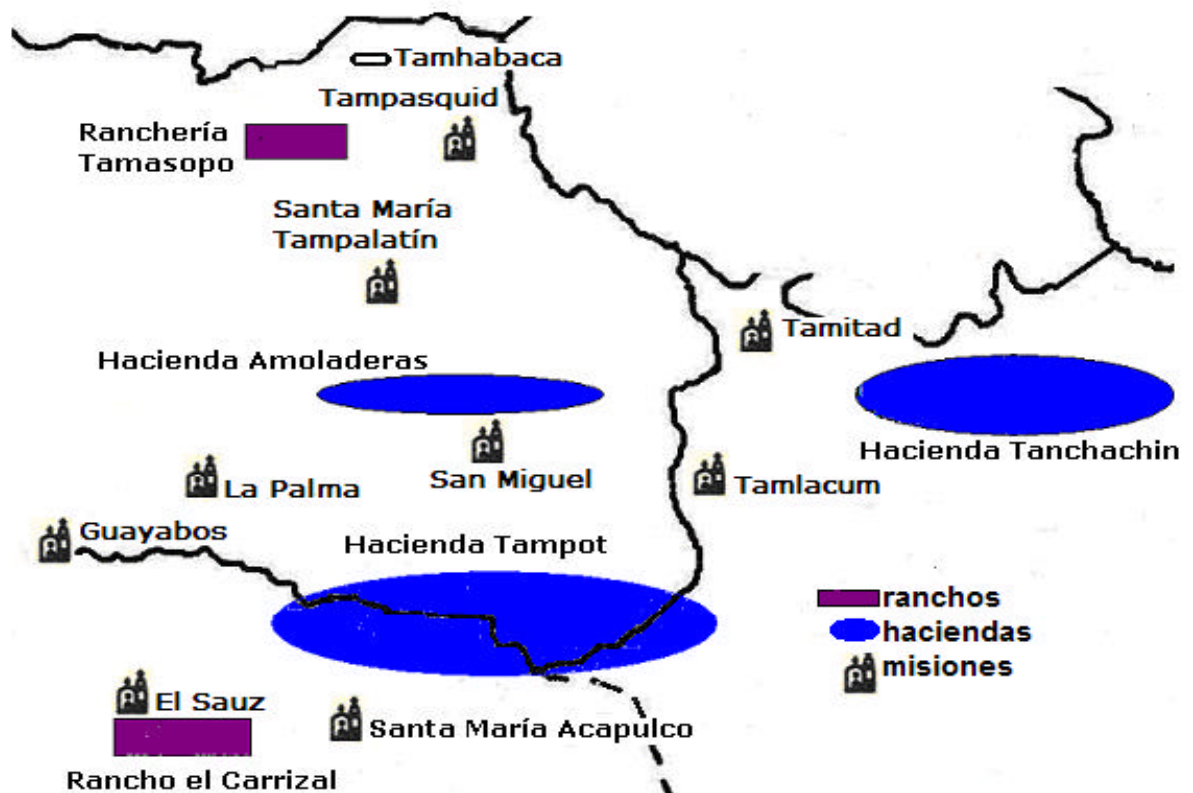
²⁷⁹ Resumen de los informes de los ministros al custodio fray Ignacio Saldaña que a su vez reportaba a su provincial. 2 de febrero de 1762. BN. FF., “Informes que por mandato...”, f. 15v.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ Las haciendas que usurparon la mayor extensión de tierras indígenas en la jurisdicción fueron las que estaban ubicadas en Tamasopo, Tampamolón, Aquismón, Tanlajás, Tancanhuitz, Tanquián, Huehuetlán, Axtla y Tamazunchale, es decir, las áreas de mayor concentración indígena nahua y huasteca. Aguilar Robledo, “Haciendas y condueñazgos en la Huasteca...”, *op. cit.*, p. 131.

de Tamlacum, Guayabos y Santa María Acapulco, la hacienda de Tamazope tomaba las tierras de La Palma y la hacienda de Amoladeras que usurpaba las tierras de los pueblos de Santa María Tampalatlán y San Miguel de los Cántaros pertenecientes a la misión de Tampusquid. El rancho El Carrizal ocupaba las tierras de la misión de San Francisco del Sauz. Fray Antonio explica que en La Palma los indios pames preferían retirarse:

[...] a los montes a sembrar un poco de maíz, que es el único alimento que estos miserables suelen tener por algunas temporadas; y eso tampoco pueden sembrar sino muy poco, y al mejor tiempo los echan de donde están; porque si van a sembrar por el derrotero de la hacienda de Tamazope, que dista de dicha misión como diez leguas, vienen los mayordomos y los corren de allí, diciéndoles que aquellas tierras son de sus amos [...] ²⁸²



Mapa 12. Haciendas y ranchos en las misiones pames. ²⁸³

²⁸² Informe de fray Antonio de la Concepción Troconis a su custodio fray Ignacio Saldaña, enero de 1762, BN. FF., "Informes que por mandato...", 40/1015.

²⁸³ Elaboración propia con base en BN. FF., "Informes que por mandato...", fs. 15v-17v. Resumen de los informes de los ministros al custodio fray Ignacio Saldaña que a su vez reportaba a su provincial. 2 de febrero de 1762, fs. 15v-16-17. Informe del custodio fray Jacobo

Lo mismo sucedía en casi todas las misiones y pueblos pames de la jurisdicción de la Villa. En Guayabos, fray Ignacio Saldaña reportó a su provincial que para 1758 esta misión sólo contaba con 19 familias de indios pames. La razón de tan escasa población era el “destrozo que los poseedores de la Hacienda de San Nicolás de Tampot les quitaron sus tierras, poniendo arrendatarios hasta una cuadra de su cementerio [...] y es la causa porque, desterrados, los indios, se van a los montes”.²⁸⁴

En Tamlacum la Hacienda de Tampot llegaba hasta terrenos de la misión, “sin dejar sembrar libremente y vejando a los miserables indios con varios y continuos insultos y atropellamientos”. Fray Mariano de Anda y Altamirano, ministro de la misión de Tamlacum, peleó constantemente con los hacendados Gaspar Navarro y Joseph Francisco de Navarro dueños de la Hacienda de Tampot, por sacar el agua del río “sin poder conseguir hasta ahora las tierras que la majestad católica de nuestros monarcas señalan a sus pueblos”.²⁸⁵

En 1761, fray Ignacio de Saldaña reportó al corregidor el “abuso cometido a los indios”. Éste mandó el auto de visita para que salieran los arrendatarios, dejando a los pames sus tierras. No obstante, también muchos de ellos obtenían trabajo en la hacienda. Por ejemplo, en la hacienda de Amoladeras, en el pueblo de Tampasquid, trabajaban 300 pames, como refiere fray Ignacio de Saldaña:

[...] el tributo que pagan estos indios de esta misión al rey, aunque no entero, es con la pensión de trabajar en la Hacienda de Amoladeras, para que esta dcha hacienda les dé unos cortos pedazos de tierra para sembrar caña, y del fruto de ella satisfacer a su majestad, alcanzándoles esta pensión a los otros dos pueblos [San Miguel Tamotelxa y Santa María Tampalatín].²⁸⁶

de Castro sobre los problemas que tienen los pames con los hacendados, f. 11. Informe de fray Matías de Terrón, comisario visitador, a su provincial fray Joseph Vallina, del 12 de octubre de 1753, f. 20v.

²⁸⁴ Informe de fray Ignacio de Saldaña. BN. FF., “Informes que por mandato...”, f. 21v.

²⁸⁵ *Ibidem*, f. 20v.

²⁸⁶ Resumen de los informes de los ministros al custodio fray Ignacio Saldaña que a su vez reportaba a su provincial. 2 de febrero de 1762. BN. FF., “Informes que por mandato...”, fs. 16-16v.

Las condiciones de su empleo eran muy desfavorables. Si bien eran residentes de la hacienda igual que los sirvientes, los gañanes no tenían trabajo seguro ni se les daban raciones semanales de maíz. Más bien se les permitía adquirir su maíz con sus salarios. En la hacienda de San Nicolás Tampot, los pames de la misión de Tamlacum trabajaban por “el corto jornal de un real”.²⁸⁷ En el Sauz,

[...] no les daban de comer, pues su ración son dos puños de maíz y un real de salario, que se compone de tantita sal y unos tasajos flacos de las reses o bueyes que se les mueren de viejos, y ésta no se paga y mas para un trabajo tan recio como de labradores, paileros, leñeros.²⁸⁸

En la de San Ignacio del Buey trabajaban pames de la misión de La Palma con los mismos exiguos pagos.

Por otro lado, los negros y mulatos, por su fortaleza física y conocimiento del pastoreo de ganado, pronto se colocaron como mayordomos o vaqueros. En la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles la población de origen africano fue la principal fuerza de trabajo en las haciendas ganaderas, como se observó en los párrafos anteriores. Los negros y mulatos gozaron de una amplia movilidad debido al surgimiento y agotamiento de vetas de mineral.²⁸⁹ Una vez que una mina se agotaba los trabajadores de color emigraban a otros lugares ofreciéndose como cargadores, mineros, curadores o separadores de azogue y en caso de no hallar trabajo algunos de ellos se reportan en los informes como vagabundos, asaltantes de caminos, ladrones de ganado y hasta como intermediarios espirituales.²⁹⁰

²⁸⁷ Informe del custodio fray Jacobo de Castro sobre los problemas que tienen los pames con los hacendados. *Ibidem*, f. 11.

²⁸⁸ Informe de fray Matías de Terrón, comisario visitador, a su provincial fray Joseph Vallina, del 12 de octubre de 1753. *Ibidem*, f. 20v.

²⁸⁹ Alan Peter Stern, *Social Marginality and Acculturation on the Northern Frontier of New Spain*, Berkeley, Tesis doctoral, University of California, 1984, pp. 105, 108.

²⁹⁰ Ejemplo de ello es una denuncia sin firma y sin fecha, presentada ante el Santo Tribunal de la Inquisición que data, probablemente de 1629, donde un curandero negro experimenta en su propio organismo la bajada de un dios. Este es el caso de Lucas Olola quien, al parecer, fue un esclavo negro de procedencia africana, éste fungió como curandero para los huastecos, quienes adoraban y le hacían ritual a un cantarillo hecho con plumas de colores registrado como el dios

Los misioneros pensaban que no era bueno dejar que los indígenas convivieran con los negros y mulatos, querían aislar a los conversos de toda contaminación y del mal ejemplo de otros grupos como requisito para establecer una nueva y más perfecta cristiandad. La política de separación residencial prosperó en gran medida porque tuvo una pronta e incluso entusiasta acogida entre los indígenas, quienes hostigaban a los vecinos no indígenas, los denunciaban ante las autoridades y muchas veces tuvieron éxito en conseguir mandamientos de expulsión contra ellos o buscaron nuevas formas para mantenerlos al margen de su vida, como se apreciará en el siguiente capítulo.

No obstante, indígenas y mulatos, negros y mestizos compartieron ciertos conocimientos diferentes a los compartidos por los europeos, por lo cual no dejaban de presentarse como grupos inquietantes, ya que tanto peninsulares como criollos habitantes de la región, les atribuían poderes sobrenaturales o mágicos, considerándose en cierta manera grupos marginados, como sospechosos en sus costumbres y prácticas. Ejemplo de ello fue que durante el siglo XVIII hubo algunas acusaciones por brujería contra mulatas que habitaron las haciendas de la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles.²⁹¹

Paya. AGN, *Inquisición*, vol. 303, exp. 39, fs. 255v-256 (1629 o 1624). "Descripción de los Bailes de los indios huastecos".

²⁹¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1241, exp. 1, fs. 1-51 (1786), "El señor inquisidor fiscal del Santo Oficio, contra Juana Gertrudis y Juana Gertrudis González, que huyó. Por maléficas. Villa de los Valles". AGN, *Inquisición*, vol. 1240, exp. 11, fs. 331-334 (1789), "El señor Inquisidor fiscal de este Santo Oficio. Contra María de la Encarnación, residente en Alaquines. Por Maléfica".

Capítulo IV

Pames y mulatos, ecos de una relación conflictiva

En este capítulo el centro de análisis son las acusaciones por brujería ocurridas en dos misiones pames en el transcurso del siglo XVIII. Es importante aclarar que los procesos aquí examinados no acaecieron dentro de las seis misiones pames que se han estudiado en los capítulos anteriores, sino en las fronteras de las mismas: uno en Valle del Maíz, que se encontraba en el noroeste de la jurisdicción de Villa de los Valles, y compuesto en su mayoría por pames y mulatos, y el otro en Alaquines, frontera de esta jurisdicción, también habitado por pames y mulatos en su conjunto.

Exponer y analizar el carácter de estos casos tiene como objetivo ejemplificar las relaciones entre estos dos grupos étnicos,²⁹² ya que este tipo de procesos revela tensiones que, a decir de Solange Alberro, "si bien permanecen generalmente subterráneas e inconscientes no dejan de ser poderosas; tales tensiones, cuando se expresan bajo formas colectivas, traducen siempre, un proceso de efervescencia en las esferas profundas de lo económico, sociológico y mental".²⁹³

Varias pueden ser las razones por las que no hay procesos de acusaciones por brujería en las misiones pames, como se pudo observar en los capítulos anteriores el problema recurrente para la sobrevivencia de las misiones fueron los pleitos de tierras que enfrentaban con las haciendas. Se puede suponer que estas cuestiones fueron las que llamaron la atención de las autoridades españolas, poniendo poco cuidado en las creencias de indios y mulatos. Por otro lado, no existen

²⁹² Se analizará si existe alguna relación entre la conducta moral y social de los acusados con su acusación y sentencia. Se pretenden señalar los límites de la concepción de las acusaciones así como explorar otras alternativas de interpretación, que den cuenta de las relaciones entre el Santo Oficio de la Inquisición, los mulatos y los pames.

²⁹³ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, op. cit., pp. 145-146.

archivos parroquiales en las misiones que puedan demostrar que a los pames el clero regular los juzgara por sus creencias.²⁹⁴

1. Pasquala: la transgresión al ideal femenino cristiano y una acusación por brujería en Valle del Maíz²⁹⁵

Valle del Maíz, como ya apunté, se encontraba en la frontera con la jurisdicción de San Luis Potosí; por un paraje llamado Saucillo, cruzando un arroyo se encontraba Alaquines. Su territorio abarcaba un valle que tenía como entrada una cañada, estaba rodeado de haciendas y ranchos. Muy cerca había otro valle llamado de Las Lágrimas habitado por pames. Este sitio era árido, falto de agua, a tal grado que sólo crecían unos magueyes chicos y redondos. Hacia el norte se encontraba Soledad de Canoas o Tambuanchin.²⁹⁶

La fundación de la misión de San José, en el barrio indígena del Valle del Maíz, se efectuó en 1753. Ocho años después los informes destacan la dificultad que persistía para reducir a los pames en pueblos y para adaptarlos a la vida sedentaria.

Valle del Maíz se fundó como un pueblo de indios, cuyos pobladores se encontraban bajo la doble sujeción de sus propias autoridades por un

²⁹⁴ Se hace referencia por separado de estas dos instituciones porque, aunque una y otra estén ligadas en algunos casos, la jurisdicción episcopal y la del Santo Oficio cumplían diferentes papeles. Por ejemplo, los inquisidores podían perseguir la herejía, la superstición, la hechicería entre otros delitos y actuar fuera de su jurisdicción (sólo estaban fuera de su jurisdicción el papa y sus delegados los obispos). Nicolau Eimeric y Peña Francisco, *El manual de los inquisidores*, España, introducción y notas de Luis Sala-Molins, Muchnik, 1983, pp. 227-234. En la Nueva España los indígenas estuvieron sujetos al juzgado ordinario (manejado por los obispos) para los asuntos de fe en su calidad de jueces, no fueron perseguidos por la Inquisición mas sí fueron sentenciados, acusados y procesados de hechicería, superstición e idolatría por las autoridades eclesiásticas o por los jueces ordinarios o obispos. Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONACULTA, 1992, p. 109.

²⁹⁵ Es importante aclarar que por proceso se entiende el conjunto de documentos que se encuentran en un expediente de la Inquisición, esto es, las denuncias, los testimonios y la sentencia, éstos mantienen entre sí una relación estrecha. Por lo que, cuando se expone el proceso también se exponen las denuncias. AGN, *Inquisición*, exp. 1009, fs. 168-265 (1766), "Santiago de los Valles. El señor Inquisidor fiscal contra María Dolores de Nava, mulata libre natural del Valle del Maíz, por maléfica. Murió en el pulguero". De aquí en adelante se llamará a esta mulata por su sobrenombre, Pasquala.

²⁹⁶ Montejano y Aguiñaga, *El Valle del Maíz...*, *op. cit.*, pp. 83-84.

lado y de las autoridades hispánicas por otro. Había quienes, temporal o definitivamente, abandonaban el pueblo de indios, pero también estaban aquellos que se le sumaban, agregándose a la comunidad o ingresando a ella por medio del matrimonio.²⁹⁷ Este es el caso de Dominga, originaria de la misión de Alaquines, quien se fue a vivir a Valle del Maíz porque se casó con un natural de este pueblo.

Como se observó, a mediados del siglo XVIII Valle del Maíz había dado origen a un mundo rural complejo y multiétnico, nutrido con la presencia de mestizos, españoles, negros, mulatos e indios pames. Todos estos personajes participaron del drama de Pasquala como actores o como simples observadores. Muchos años de convivencia los habían llevado a compartir usos y creencias, desde un mismo idioma, el castellano, y prácticas medicinales, hasta una aparente confianza común en el poder de la brujería, como ahora veremos.

No se cuenta con un censo de población de Valle del Maíz para 1766, pero los datos mencionados en el proceso inquisitorial proporcionan un acercamiento a la población en ese año, aunque cabe mencionar que no es el total. En términos de su origen étnico se encontraron 30 mujeres, de las cuales dos eran españolas, 12 mulatas, 15 indias (de las cuales cuatro fueron pames, de las otras 11 no se especifica su etnia) y una mestiza. En cuanto a sus actividades, cinco de

²⁹⁷ "Es la situación de la Misión [la Purísima Concepción del Valle del Maíz] tierra fragosa de temperamento templado, cercada de serranías por todos cuatro vientos con una legua de tierra la más inservible para que los naturales pueden sembrar una cortedad de maíz, que apenas alcanza para la manutención y los más de ellos nopueden sembrar cosa alguna por ser la tierra tan corta y su número tan crecido, que se compone [...] de dos mil ciento y treinta y ocho personas. Todas las referidas familias son de nación pame, cuyo idioma hablan. No se ha podido conseguir, con todo el esmero, la aplicación que ha habido en la diaria enseñanza de la doctrina cristiana, porque mañana y tarde se les explica y enseña el que se dispongan para poder confesar y comulgar más indios de la nación pame, que los referidos ciento y cincuenta, así por el corto tiempo de ocho años ha que están congregados en esta misión, como por haber experimentado en suma rudeza, hastío que tienen a todo lo bueno y en algunas ocasiones que se les apura para el cumplimiento de tan estrechos preceptos, se huyen de la misión a los montes y muchas veces se ha experimentado el que los hallan muertos, pues así mismo se ahorcan instigados del común enemigo, sin otros graves daños, que de sus figuras se originan". *Ibidem*.

ellas fueron curanderas y una cantaba en la iglesia, las otras se dedicaron a la labor en la milpa, cuidar a los animales (sobre todo cabras), asistir al esposo y los hijos, así como realizar las tareas de la casa y cumplir con las obligaciones de la iglesia, como barrer, cambiar las flores y limpieza en general.

En cuanto a la población masculina tenemos que de 59 hombres mencionados en el proceso, 20 fueron mulatos y negros, 13 fueron indios pames y otros 10 indios cuya etnia no se especifica, 15 españoles y un mestizo. En cuanto a las ocupaciones se vislumbra un grupo de personas privilegiadas, compuesto por terratenientes y dueños de haciendas. Aunque este grupo no aparece directamente en los testimonios del caso que se estudia, no hay duda de que estuvieron presentes en la vida local de Valle del Maíz, pues los españoles eran dueños de las haciendas o se desempeñaron como oficiales, comisarios, gobernadores y tenientes. El resto del pueblo lo conformaron en su mayoría indios y los descendientes de negros, que trabajaron como labradores, arrieros, sirvientes en las haciendas cercanas, curtidores, zapateros y cigarreros.

En los documentos se comenta que para la década de 1760 casi todos los pames del Valle sabían la doctrina y asistían cumplidamente a misa. No obstante, había discrepancia en torno a sus capacidades para asimilar la religión cristiana. Las opiniones positivas sostenían que muchos lo hacían con perfecta inteligencia; había una posición intermedia que afirmaba sabían lo preciso para su salvación y los más críticos decían que los adultos estaban instruidos en lo que podía esperarse de su corta capacidad.²⁹⁸ Entre los niños el adoctrinamiento parece haber sido más exitoso, sin que implicara abandonar totalmente

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 89.

los valores tradicionales de sus padres. La carga de actividades de preparación espiritual de los indios en las misiones franciscanas, de por sí abundante, se redoblaba cuando se trataba de adultos neófitos, de quienes estaban por recibir algún sacramento, avanzaban poco en el aprendizaje o se mostraban reacios a las enseñanzas de los misioneros. Muchos de ellos sólo hablaban pame, lo que dificultaba la comunicación con los doctrineros, como era el caso de algunos fugitivos.

Ante la presión disciplinaria imperante en la misión algunos de los indios reaccionaron de forma opuesta a la deseada. Ni siquiera al tener el abasto resuelto estuvieron dispuestos a renunciar definitivamente a su forma de vida anterior. El párroco se quejaba de que varios pames “ya instruidos” preferían volver “a su idolatría y nefandas costumbres” por su repugnancia a vivir en la misión y asistir diario a la doctrina. El religioso se fue mostrando crecientemente intolerante hacia cualquier desviación en materia espiritual. En algunos ámbitos se toleró la continuación de costumbres anteriores, por ejemplo se permitió el uso de ciertas plantas con fines medicinales. No obstante se prohibió su utilización con propósitos adivinatorios.

Ciertamente los franciscanos lograron erigir un severo control espiritual sobre sus feligreses, de hecho en el pueblo había un guardián sólo para los pames, pero no lograron erradicar por completo algunas prácticas ligadas a su antigua religiosidad.

Se acudía a la liturgia cristiana para pedir la satisfacción de las necesidades cotidianas, en un marco público, colectivo y ceremonial, susceptible de mayor control. Sin embargo, los pames sólo se adhirieron a ciertas parcelas del cristianismo y éste no regía todas las facetas de sus vidas. Continuaron buscando en sus prácticas respuesta a los embates continuos de la desdicha, de la enfermedad y de la muerte. Éstas podían aparecer en asuntos aparentemente “inofensivos” como la

producción, la reproducción, el cuerpo, el hogar, el campo y el monte.²⁹⁹ Se trataba de una red discreta, protegida de la mirada de los españoles, una combinación de saberes y prácticas que habían perdido coherencia como conjunto, pero de la cual todavía subsistían piezas que seguían vinculando al indígena con lo sobrenatural por sus propios medios.

El custodio estaba consciente de la necesidad de evitar influencias negativas sobre los indios. Como en tantas otras misiones, los esfuerzos de la Iglesia se dirigieron más a contener que a extirpar la heterodoxia. Cuando el custodio intensificó su campaña de adoctrinamiento espiritual, vio con especial preocupación la mala conducta de mulatos y negros en asuntos espirituales por el temor de su efecto en el comportamiento de los indígenas. El afán por eliminar prácticas como las de la protagonista del proceso puede considerarse en el contexto de la preocupación por la "contaminación" que ésta pudieran irradiar a los indios bajo su cuidado.

El personaje central del proceso fue María Dolores de Nava, alias Pasquala, mulata de 35 años que vivió en Valle del Maíz y quien aprendió de su madre, Nicolasa de Nava o Vasques, alias Colasa, el arte de curar utilizando hierbas de la región. Quizás por ello, heredó la fama de bruja. Tuvo dos hermanos mayores, Juan Alejandro de Nava y Diego Antonio de Nava, ambos mulatos, y una hermana llamada Christina Nicolasa de Nava, "de calidad india". Pasquala vivía sólo con su hija de 18 años, María Isabel de la Encarnación, pues su esposo, Andrés Luis, las abandonó.

Los procesos inquisitoriales seguían un claro esquema. Teóricamente el inquisidor recibía la denuncia, mientras se encarcelaba al acusado sin previa averiguación. Después, se enviaban las respectivas cartas de notificación a las autoridades correspondientes, se hacían los

²⁹⁹ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, México, FCE, 1991, pp. 156-160. Cabe aclarar que la documentación que utilizó Gruzinski para su estudio proviene principalmente de nahuas que habitaron la región de la Cuenca de México durante la Colonia.

trámites de averiguaciones y se llamaba a los testigos y acusados para que rindieran sus declaraciones. Las penas podían significar el encarcelamiento temporal o perpetuo o el cumplimiento de una pena mediana como el destierro, en otros casos se les liberaba tras el proceso. Sin embargo, Pascuala fue encarcelada antes de dar noticia a los inquisidores. A finales de febrero de 1766 fue acusada por Dominga de Jesús, ante el padre Francisco Núñez, párroco "cuidador" de la iglesia de Valle del Maíz. Tras la insistencia de Dominga, que previamente había denunciado en dos ocasiones a esta mulata, Melchor de Mediavilla y Ascona, teniente corregidor de Valle del Maíz, y el párroco Francisco Núñez en abril de 1766 encerraron en la cárcel civil a Pasquala. Después de estos hechos se dio aviso a los inquisidores de la ciudad de México, quienes enviaron los cuestionarios para los interrogatorios y comisionaron al comisario Pereli para que se realizaran los trámites correspondientes.

De acuerdo con la información del proceso, las mujeres que participaron fueron de las clases sociales más bajas, 11 eran mujeres pames, mulatas, negras y mestizas. Más de la mitad de ellas no tenían "oficio" alguno y otras fueron curanderas, por lo que sus ingresos provenían ya fuera de la práctica terapéutica o de cualquier otro trabajo irregular. Esto permite sugerir que la curandería fue una opción entre las mujeres del grupo social más pobre. La naturaleza de los hechos en los que se vieron involucradas estas mujeres en una forma y otra tiene una explicación: mientras los varones jóvenes desempeñaban actividades variadas como las faenas agrícolas y ganaderas y salían continuamente de viaje, las mujeres vivían recogidas según la tradición hispánica y tenían un campo de actividad muy limitado. Para ellas la única manera de definirse personal y socialmente era si estaban casadas o solteras y sus acciones estaban destinadas a conseguir un marido; de ahí su preocupación constante por los temas amorosos o sexuales: ¿Con

quiénes se casarán? ¿Cómo atraer al hombre codiciado? ¿Cómo retenerlo? Estas preocupaciones llegaron inclusive a rayar en la obsesión.³⁰⁰

A principio del año de 1766 Dominga de Jesús, india pame de edad de 35 años³⁰¹ presentó ante el padre Francisco en Valle del Maíz, la primera denuncia contra la mulata. Según Dominga, Pasquala le había causado una enfermedad en la garganta y la “mantenía en ese estado”.³⁰² El padre Francisco dijo a Dominga que no podía detener a Pasquala porque necesitaba testigos para que la denuncia procediera. En consecuencia Dominga buscó alguna persona del pueblo que la apoyara y se acercó a Juana de los Reyes, alias Morisca, quien no quiso acusar a Pasquala, aunque se encontraba enferma supuestamente por causa suya. Unas semanas después Juana de los Reyes murió. Según algunos vecinos del pueblo había sido embrujada y hechizada por Pasquala, quien le dio a beber hierbas y peyote hasta matarla.³⁰³ El curandero Andrés, quien atendió a Juana en sus últimos días, declarararía más tarde:

[...] que la especie de accidente que padeció Juana Morisca, fueron unos granos que la dicha difunta le dijo tenía, sin manifestarle en qué parte del cuerpo; un dolor de estómago que le dijo tenía continuo; unas bascas que en ocasiones tenía y en otras no, que tampoco se las vio padecer el declarante, y un escalofrío. Que le decía lo tenía continuo y que cuando pasaba el que declara por la casa de la dicha Juana Morisca, lo llamaba para preguntarle qué sería bueno para el dolor de estómago y para el escalofrío y bascas. Y le respondió, el que declara, no saber a punto fijo el tiempo que duró enferma, pero que mucho tiempo padeció en su casa propia [...]³⁰⁴

Al morir Juana, Dominga se puso más nerviosa y su enfermedad de “ronquera” empeoró, lo que la motivó a volver con el padre Francisco y

³⁰⁰ “En efecto, si el hombre podía contar con una amplia indulgencia por parte de la sociedad cuando buscaba soluciones al problema sexual fuera de las normas, la mujer se veía obligada a apegarse a normas mucho más estrictas que limitaban forzosamente su comportamiento y la llevaban a veces a buscar soluciones paralelas, ya que para éstas era muy importante obtener un lugar en la sociedad por medio del matrimonio, desesperadas acudían, algunas de ellas, a prácticas hechiceriles de carácter amoroso”. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, op. cit., p. 290.

³⁰¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9.

³⁰² *Ibidem*, f. 199.

³⁰³ *Ibidem*, fs. 211, 215.

³⁰⁴ *Ibidem*, f. 245.

con el teniente del pueblo y hacer una segunda denuncia. Les dijo que Pasquala era una bruja y no sólo la había enfermado a ella, sino que también había matado a Juana de los Reyes por quitarle a un hombre.

El 6 de marzo de 1766, Dominga de Jesús presentó la tercera denuncia contra Pasquala, pero esta vez ante las autoridades civiles y eclesiásticas de Valle del Maíz, entre las cuales se encontraban el párroco Francisco Núñez, el teniente Melchor de Mediavilla y Ascona, corregidor de Valle del Maíz, Antonio Ladrón de Guevara, capitán y teniente coronel de las fronteras chichimecas y corregidor de Villa de Valles, el ministro Miguel Santiesteban encargado de los indios pames y el teniente alguacil Antonio Vicencio. Según Dominga, Pasquala la tenía enferma por medio de la brujería. Su fama de hechicera era bien conocida en todo el pueblo, donde había matado con sus "artes maléficas" a cuatro personas y enfermado a varias más. Agregó que Pasquala "la atendió de una tos que le dijo era pulmonía" y que después no quiso curarla porque había ido con otras curanderas. No conforme con las acusaciones mencionadas, Dominga dijo al padre y teniente que la madre de Pasquala fue bruja y que las llevaron presas a ambas a Guadalcázar. Que Agustina Vasques fue su cómplice. Además, declaró que Pasquala no cumplió con sus obligaciones en la iglesia, no cuidó a su hija, que anduvo por la noche en los montes con los pames, que la golpeó y le dijo que la mataría.³⁰⁵

Durante el proceso, a Pasquala también se le acusó porque amenazó de muerte y de enfermedad a su cuñada Victoria y a Dominga, por hacerle a Dominga una figura de una muñeca de trapos para maleficarla, porque hechizó al hijo de una tal Petra y a un hombre llamado Salvador. Se le imputó también perjurio por haber negado su primera confesión, porque mató a la ya citada Juana de los Reyes, a

³⁰⁵ *Ibidem*, fs. 198-200.

Clara Rivera y a Domingo Valtierra, porque enfermo y mató a su madre con hierbas, porque incurrió en el crimen de herejía y, finalmente, porque durmió, tuvo acto carnal y pacto con el diablo.³⁰⁶

Para el Santo Oficio de la Inquisición algunos delitos eran más graves que otros, por ejemplo, la herejía aparecía como “la semilla del diablo y atentaba contra Dios, por esas mismas razones el Santo Oficio no dudó en reprimirla regular y brutalmente”.³⁰⁷ Los delitos por los que fue acusada Pasquala, salvo la herejía y la brujería que representaba a ésta, se clasificaban como delitos menores y tocantes a prácticas mágicas y de hechicería. El Santo Oficio se limitaba en muchos de los casos, como lo demuestra el estudio de Solange Alberro, a archivar sin más, encomendando casi siempre el escándalo al silencio y luego al olvido. Cuando la Inquisición decidía intervenir, parecía buscar, como en la mayor parte de los delitos religiosos menores, “más la edificación mediante el ejemplo de las penas y la proclamación renovada por semejantes medios de las normas ortodoxas, que la simple represión, imposible de realizar, según parece”.³⁰⁸ En cuanto a las aparentes muertes que causó Pasquala, la Inquisición fue cautelosa con las acusaciones que se hicieron y muchas de las veces no dio crédito a tales acusaciones. No obstante, en el proceso contra Pasquala estas acusaciones y denuncias tuvieron que ser escuchadas por los inquisidores, ante la presión de las denunciadas.

El primero de abril de 1766 Pasquala fue detenida y llevada a la cárcel de Villa de Valles. El teniente Melchor de Villa y Ascona dijo que:

[...] después de varios debates (en el documento no se menciona si fue sometida a tortura), [Pasquala] confesó ser todo verdad, de que tenía maleficiada a Dominga, y que tenía una muñeca en que estaba el hechizo. Y que entonces el cura Francisco y el teniente Melchor llevaron a Pasquala a su

³⁰⁶ *Ibidem*, fs. 172, 181, 188, 213, 218-219, 22, 225.

³⁰⁷ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, *op. cit.*, p. 117.

³⁰⁸ *Ibidem*.

casa por la muñeca, y que habiéndola traído a presencia de todos, la hicieron que explicase su artificio.³⁰⁹

Pasquala explicó que la muñeca hallada en su casa representaba a Dominga, pues al manipularla lograba enfermar a la denunciante. La muñeca tenía dos piedras en el pecho, una aguja clavada en la cabeza y unos hilos en el cuello. Cuando Pasquala, bajo la presión de las autoridades, quitó estos objetos a la muñeca, Dominga dijo sentirse un poco aliviada.³¹⁰

Como se señaló, ni Pasquala ni su madre Nicolasa gozaban de buena fama en el pueblo. Con anterioridad, en 1759, habían sido acusadas de brujas y hechiceras y llevadas al Real de Minas de Guadalcázar en calidad de presas, pueblo que se encontraba al norte de Valle del Maíz, pero la única que llegó fue Nicolasa porque Pasquala huyó en el camino a Río Verde, donde se quedó por tres años. El denunciante en aquella ocasión fue Juan Salvador Mendoza, quien alegó haber sido hechizado cuando supuestamente lo curaban. Joseph Álvarez, cura de ese pueblo, mandó traer a los testigos e involucrados en el caso, entre ellos por supuesto al propio Mendoza, indio pame de oficio curtidor de 40 años, a Juan Nicolás de Nava, a Juanchina hermana de Nicolasa, a Nicolás de los Reyes indio pame, a Joseph Manuel de Santiago y a su esposa Petra Camacho, a Rudensindo García de Santiago mulato, a Santiago García, a Dominga de Aguilar y a Petra Estrada, todos pobladores de Valle del Maíz. El cura interrogó a Nicolasa que, acompañada de su esposo, afirmó no ser hechicera. Se le preguntó también qué tiempo tenía de ser curandera, a lo que respondió que nunca lo había sido y que Salvador había escuchado a Pasquala decir que Nicolasa lo había embrujado. El cura insistió en ver a Pasquala pero

³⁰⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, f. 200.

³¹⁰ *Ibidem*, f. 168.

a pesar de ser llamada nunca llegó. Nicolasa fue puesta en el “depósito” o cárcel de Guadalcázar sólo por una noche ya que a la siguiente también huyó.³¹¹

Cabe mencionar que no todos los delitos cometidos en la Nueva España eran detectados por la Inquisición. Solange Alberro nos recuerda “que sería ilusorio imaginar que una instancia normalizadora cual el Santo Oficio llegó a saber de todos los delitos y, más aún, que tuvo el poder de reprimirlos”.³¹² Se puede colegir que éste es el caso de Guadalcázar ya que sólo quedó en denuncia. Sin embargo, es importante anotar que si bien el Santo Oficio de la Inquisición no se enteró de las acusaciones contra Pasquala y su madre en 1759, los habitantes de Valle del Maíz sí, pues fueron ellos quienes juzgaron a las supuestas hechiceras por medio de una serie de “chismes” y rumores que no eran tan inofensivos, ya que a partir de éstos Nicolasa y Pasquala fueron señaladas como brujas en el pueblo, se debe considerar que los habitantes de Valle del Maíz creían y temían en el poder de la brujería. Este hecho también determinó que esta última fuera fácil blanco de la mirada de las autoridades civiles y religiosas para encarcelarla.

Se puede sugerir que los antagonismos sexuales, los líos amorosos, se encontraban ligados con las rivalidades individuales. Estos aspectos se inscriben dentro de las luchas por mantener un orden y un control en la comunidad de Valle del Maíz, mismo que fue roto por Pasquala y su madre.³¹³

³¹¹ *Ibidem*, fs. 220-222.

³¹² Alberro, *Inquisición y sociedad...*, *op. cit.*, p. 147.

³¹³ Las prácticas mágicas y la hechicería amorosa fueron ampliamente utilizadas por los diferentes grupos étnicos en la Nueva España. No obstante, el poder que adquirirían como curanderas también las separaba de la sociedad, debido a sus actitudes contrarias a las representaciones ideológicas y culturales exigidas por el pueblo. Pasquala y su madre rompían con los predicamentos de moralidad y sexualidad que traían consigo apuestas de venturas y de amores.

Cuando Nicolasa y su hija regresaron a Valle del Maíz, la primera de Guadalcázar y la segunda de Río Verde, la noticia de que fueron acusadas de hechiceras se había ya extendido por todo el pueblo. Se dijo entonces que ambas habían estado presas por hechiceras pero no se supo si se les hizo algún proceso ni quién las interrogó, ni el tiempo que estuvieron presas y si las castigaron.³¹⁴

Pasquala, a su regreso a Valle del Maíz en 1762, reanudó su trabajo como curandera. Empezó a tratar a Dominga de Jesús, pero ésta no se curó, comenzó a tener una tos continua y “cerramiento del pecho tan penosos que apenas se le podía entender [...] para lo que hicieron varios medicamentos, y remedios contra resfriado, y todos sin ningún efecto”. Le dijo [una vez más] que su enfermedad era pulmonía.³¹⁵ Como ésta siguió enferma, consultó a otras curanderas del pueblo quienes le dijeron que la causa de su enfermedad fue maleficio “así que no se cansase en medicamentos” porque no se aliviaría, pues la única con el poder de curarla era quien le había hecho el mal. La enferma regresó con Pasquala y ésta le dio un remedio, pero después se negó a seguir tratándola.

Cuatro años después, en 1766, Pasquala volvió a tratar a Dominga quien insistió en ser atendida sólo por ella ya que se tenía la creencia que sólo la persona que hacía el maleficio era capaz de curarlo.³¹⁶

Las curaciones que bajo amenazas de las autoridades de Villa de Valles realizó la presunta hechicera tuvieron lugar en la cárcel donde la

³¹⁴ AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, f. 211.

³¹⁵ *Ibidem*, f. 198.

³¹⁶ Rosell Hope señala que en realidad no se castigaba a alguien que con encantamientos dañara una cosecha o provocara una tormenta, se le condenaba por firmar un pacto con el diablo para negar al dios cristiano. Rosell Hope Robbins, *Enciclopedia de la brujería y demonología*, Madrid, Debate/Círculo de Lectores, 1988, p. 109. Encontramos que en la Nueva España un buen número de hombres y mujeres proporcionaban remedios e infusiones para liberar de las enfermedades a personas, para proteger la siembra y para adivinar el futuro. Las creencias en los sueños, los espíritus y los augurios eran compartidas por la población indígena colonial la Inquisición calificaba a estas prácticas de vanas y supersticiosas y en cierta medida las toleraba. Richard Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, FCE, 1992, p. 12.

mulata se encontraba presa. Los resultados de dicha curación fueron los esperados: la enferma empezó a sentirse mejor. Sin embargo, no acababa de curarse. Lo que le aplicó Pasquala fue:

Rosa de Castilla, azúcar y rosa María que coció y dio a beber y la untó diciendo que esa enfermedad era pulmonía. Le sobó reciamente el pecho. Algunos días le soplaba la cabeza y los dedos de las manos y la echaba ceniza en el pescuezo, ocho días llevó el tratamiento.³¹⁷

El teniente y el padre Francisco no tuvieron duda acerca del origen del daño, por lo que decidieron dar aviso a las autoridades inquisitoriales de la ciudad de México. El proceso contra Pasquala hasta este momento se había llevado en instancias locales, la habían detenido y juzgado sólo las autoridades civiles de Valle del Maíz y de Villa de Valles junto con el eclesiástico, las únicas denuncias eran las de Dominga y no había más testigos en el caso.

En los siguientes meses los inquisidores de la Ciudad de México fueron avisados, se llamó a los denunciantes y testigos, se pidieron pruebas de la acusación y se dictó sentencia. Los inquisidores comisionaron a Joseph Miguel Pereli, comisario de Tampamolón, para llevar a cabo los interrogatorios formales.³¹⁸ Pereli contaba con la declaración que Pasquala hizo ante las autoridades de Valle del Maíz y que no firmó, misma que fue enviada a los Inquisidores de la Ciudad de México. En ésta confesó ser bruja y haber hecho pacto con el demonio; dijo que éste "la había engañado y le había ganado su alma".³¹⁹

El 26 de abril Pasquala, por primera vez, fue interrogada por el comisario Pereli. En su declaración negó ser bruja y haber hecho daño alguno.

³¹⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, f. 199.

³¹⁸ "Estos representantes del Tribunal en la provincia tenían por misión proceder a la lectura de los edictos de fe, y realizar visitas de distrito y recibir las denuncias y las testificaciones". Después notificaban a los inquisidores en la ciudad de México. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, *op. cit.*, p. 50.

³¹⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, fs. 172-173.

[Dijo] en el asunto de que se trata, no tenía otra cosa que declarar, ni confesar, porque como cristiana que es, nunca pudiera haber cometido lo que se le levanta de ser bruja, ni el haber hecho mal a nadie [...] ya que estaba sobre juramento, el comisario le repite los cargos y le dice que de negarlos ahora bajo de juramento se hacía rea convicta de perjurio y se le explicó de este delito, y a esto respondió, que no había declarado en parte alguna jamás haber cometido tales delitos, como que en la verdad, añadió, no le ha pasado tal cosa de haber cometido tales delitos, pues es cristiana.³²⁰

Pese a estas negativas, las autoridades inquisitoriales y el comisario Pereli tomaron en cuenta la primera declaración que hizo ante el párroco un mes antes,³²¹ donde afirmaba haber utilizado hierbas para matar y enfermar, haber realizado vuelos nocturnos, tener pacto con el demonio y cinco cómplices que la acompañaron en sus fechorías.

Las personas incriminadas en el proceso inquisitorial de 1766 fueron seis, de las cuales sólo Pasquala y la india pame Petrona depusieron frente a Pereli. La primera en declarar fue Pasquala, considerada por Dominga como la única y exclusiva responsable de sus dolencias. Sin embargo, la persistencia del comisario llevó a Pasquala a echar al ruedo otros nombres. Interrogada sobre sus cómplices Pasquala confesó que:

Una se llama Pasquala y la otra Gertudris [...] y que se juntaban con otras dos pames del Valle del Maíz, llamadas la una Catharina y la otra Petrona, ambas viudas, con quienes se juntaba y se iban también como murciélagos [...] y que también se juntaban con otra de razón llamada Agustina Basques.³²²

El comisario mandó apresar a las supuestas cómplices de Pasquala sin embargo, sólo encontraron a Petrona, quien poco pudo testificar ya que era muy vieja y no hablaba español. Las otras, en cuanto supieron de la acusación, huyeron a los montes.³²³ Miguel Santiesteban,

³²⁰ *Ibidem*, f. 204.

³²¹ Algunas autoridades en los pueblos eran los encargados de "censurar los dichos y hechos de un proceso", ayudando así a los inquisidores a dictar sentencia. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, op. cit., p. 147. En efecto, la palabra del padre Francisco bastó para tomar como verdadera la primera declaración de Pasquala.

³²² Agustina Basques fue mestiza, durante la Colonia a los mestizos también se les denominó "gente de razón". AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, f. 172.

³²³ *Ibidem*, f. 228.

encargado de adoctrinar a los pames, se negó a traerlas argumentando que resolvió no llamarlas,

[...] por ser estas infelices aun todavía neófitas sujetos sin bautismo y matrimonio [...] que hace poco que empezó con algunos [pames] a confesarse porque esta nación pame les ha faltado cultivo, están como los bárbaros chichimecas y si a éstas las hubiera llamado no sabiendo ley de Dios, menos se sujetarán al juramento que les toca.³²⁴

Entre las supuestas cómplices de la acusada se nombró a una mestiza llamada Agustina Vásquez, que huyó a casa de su hermano, vecino del pueblo de Guayalejo, en la Nueva Colonia de Santander. El comisario Pereli sólo detuvo a Pasquala.³²⁵

Como era de esperar, la pulmonía de Dominga apenas se remedió durante el tiempo en que esta causa tuvo lugar. Siguió enferma durante los nueve meses que duró el proceso, de marzo a noviembre de 1766, en los cuáles se reunieron pruebas a través de la ratificación de testigos.

El inquisidor insistió a Pereli que si los testigos no confesaban volviera a llamarlos y si con esto no lo hicieran, se les encarcelaría. Los interrogatorios que se hacían a vecinos y familiares procedían de cuestionarios remitidos por la Inquisición donde claramente se inducían las respuestas. Por ejemplo:

[...] si la notaron o vieron hacer alguna acciones que indicasen trata familiar con el diablo, o la vieron hablar palabras que manifestasen su trato digan cuales, en que hora [...] si la vieron buscar y solicitar yerbas o algunas otras cosas para hacer remedios digan, cuáles son y si tienen virtud medicinal y si con ésto curaba o hacia algunos menjerges [...] y a quienes curaba y si profería algunas palabras o hacia algunas acciones [...] que no confundieren para el fin de la curación [...] si vieron hacer a esta denunciada alguna figura o muñeca [...] si vieron que algún animal la trajere carne [...] para comer y vino, pulque y aguamiel para beber digan la especie de animal y su figura [...] digan si han visto a esta denunciada en su casa o fuera de ella, tratar con familiaridad, agrado y demostraciones cariñosas a algún animal en figura de pame, coyote, gato y zorrillo y si vieron que el dicho pame la abrazare o durmiere con ella, si la vieron

³²⁴ *Ibidem*, f. 191.

³²⁵ Es importante recordar que el Santo Oficio de la Inquisición no juzgaba a los indios ya que a éstos se les consideraba “neófitos por lo que gozaban de tolerancia aparente; se deja en manos del clero regular la tarea de castigar el apego a las costumbres y prácticas de los antepasados”. Por lo cual Pereli no podía castigar a las indias pames involucradas en el caso de Pasquala. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, *op. cit.*, p. 78.

usar peyote [...] si la vieron rezar alguna oración o alguna otra devoción [...] si salía a deshoras de la noche.³²⁶

En el caso de Pasquala declararon dos tipos de testigos, a saber, los que conocieron y tenían algún trato con Pasquala y los que aseguraron saber que esa mulata fue bruja porque “se los contaron”.

Además, Pasquala arrastraba una larga fama de hechicera y de bruja, fama acrecentada por la circulación de rumores. Salvo su hija y su comadre María Lucía (quien le dijo a Dominga que Pasquala no era hechicera, “que no creyera en eso que esperara y confiase en Dios, que pudiera ser algún resfrío de pecho su enfermedad”),³²⁷ los demás testigos concordaban en este punto. Tal fue el caso de la india pame Victoria, que dijo a su comadre en la plática:

Ves ésa que va allá, comadre, ésa es la que tenían presa en el Real. Y le djo entonces la declarante, que cómo se llamaba y le dijo la dicha Victoria que era Pasquala y preguntándole el porqué había estado presa, le respondió que por hechicera; pero que no sabe si se le hizo causa, ni por quién, ni el tiempo que estuvo presa, ni sabe si la castigaron...³²⁸

En términos no muy distintos se expresaba Victoria, cuñada de Pasquala. Al preguntarle el comisario Pereli sobre la fama de ésta depuso:

[...] Que su fama y opinión era de hechicera y bruja. [...] fue preguntada la declarante por el comisario, qué fundamentos tiene para decir que es pública voz y fama que esta denunciada es hechicera y bruja: dijo que desde que la llevaron a el Real de Guadalcázar por pedimentos de Salvador Mendoza, [...] desde entonces se hizo público en el pueblo, y siempre que viajaba al agua la declarante le decían las mujeres cuyos nombres ignora ‘cuidado allí va su contraria porque es buena hechicera’ [...] que es muy corrido en el pueblo la fama que de hechicera y bruja tiene la dicha Pasquala y que hasta su hermano Alejandro estando visitando Michoacán, en la visita de este pueblo, le dijo a la declarante que se presentase contra su hermana, que no había pedido contra ella por haber matado a su madre.³²⁹

³²⁶ Los españoles en este caso creían que el demonio se podía transformar en cualquiera de estos animales, además de convertirse en algún indio pame o tomar la figura de éste. Sobre todo se pensaba de esos pames que vivían fuera de la misión en los montes. AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, f. 182.

³²⁷ *Ibidem*, f. 220.

³²⁸ *Ibidem*, f. 211.

³²⁹ *Ibidem*, f. 212.

¿Cómo había cultivado esa fama que, siguiendo a éstos y a otros testigos, sobrepasaba los confines del pueblo? Pasquala llevaba, según sus testigos, ese arte en las venas. Su madre también fue curandera y años atrás había sido acusada, como se dijo, de hechicera. No obstante, cuando fueron llamadas Pasquala y su madre a Guadalcázar no se les siguió proceso alguno. Como ya vimos, según el testimonio de Juan Salvador de Mendoza, quién denunció a Nicolasa de Nava y a Pasquala, sólo le hicieron “algunas preguntas a la Colasa y se huyó”.³³⁰ Estas mujeres eran asiduamente consultadas como especialistas terapéuticas por los miembros de la comunidad; por ejemplo, el hijo de Petra Sánchez fue atendido en tres ocasiones por la curandera Pasquala. Se narra en el documento que cuando ésta lo tocaba en la parte enferma con los dedos untados de tuétano, el muchacho sanaba.³³¹

¿Cuáles fueron las actitudes que complicaron la situación de la presunta culpable? La relación que Pasquala mantuvo con los pames la señalaba como presunta bruja pues “siempre andaba por los montes fuera del pueblo con unos indios pames, con quienes tenía mucha familiaridad, pero ninguno de ellos era del pueblo”.³³² Estos pames no estaban evangelizados ni pertenecían a alguna de las dos misiones existentes en Valle del Maíz, por lo que se les consideraba más bárbaros y peligrosos. Ella los recibía en su casa, lo cual no fue visto con agrado por los testigos, quienes repitieron a Pereli que la habían visto recibir a indios pames en su casa y se iba a los montes con ellos.

Otro hecho que determinó la detención de la acusada fue la insistencia de Dominga en sus denuncias. Las rencillas entre estas mujeres no empezaron con las denuncias, la enemistad de Pasquala y Dominga llevaba años. El conflicto surgió cuando la segunda decidió

³³⁰ *Ibidem*, f. 222.

³³¹ *Ibidem*, f. 219.

³³² *Ibidem*, f. 265.

vivir en casa del hermano de acusada,³³³ lo que ésta no toleró porque había estado “regando chismes” sobre ella, y porque primero la solicitó como curandera y después se fue con otra curandera llamada Juanchina, quien le dijo que “conocía su enfermedad, que era maleficio; que por qué no se iba a que la curara Pasquala que la tenía así”.³³⁴ Los chismes molestaban mucho a ésta, por lo que un buen día decidió ir a casa de su hermano a sacar a golpes a Dominga.

Con mayor fuerza pesaban sobre la inculpada presuntos delitos del pasado, delitos aborrecibles porque la supuesta víctima había sido su propia progenitora. Según los testimonios de Dominga, Victoria y Alejandro de Nava, había matado a su madre. Alejandro aseguró al comisario Pereli “que la dicha Pasquala en presencia de él le dijo a su madre que no había de sanar porque la tenía maleficiada, y por cuya causa se quejó [...] con él [...] y que su propia madre le dijo al declarante que le ofreciera paga a su hija; que así admitiría curarla”. Sin embargo, la acusada se negó a curarla y al cabo de un tiempo murió.³³⁵ Alejandro de Nava llevaba algunos años enemistado con su hermana, las causas de la rencilla fueron la enfermedad de su madre, porque ella siempre peleaba con la esposa de Alejandro y con Dominga, y porque “su hermana siempre quería llegar a dar orden a su casa”. Alejandro le dijo a Pereli que la enfermedad y muerte de su madre eran obra de ésta; la tenía hechizada. Estaba seguro que ella la había matado, “porque Pasquala le dijo al declarante que sí la curaría y que cuando ella le pusiera las manos sanaría, pero que no lo hizo aun ofreciéndole un pago, pues en vida le decía su madre que en cuanto la Dolores [Pasquala] le ponía las manos a curarla sentía alivio”. Por último, Alejandro le dijo a Pereli que no la denunció porque era su hermana y

³³³ *Ibidem*, fs. 209-210.

³³⁴ *Ibidem*, f. 221.

³³⁵ *Ibidem*, f. 214.

para evitar un disgusto con sus otros dos hermanos.³³⁶ Ejercer ese diabólico poder, y contra alguien tan cercano en una sociedad que descansaba en la ayuda recíproca, hacía que esta mujer fuera doblemente temida por su comunidad.

Pero además cargaba con otros antecedentes: no tenía problemas en divulgar su rechazo a la Iglesia y su capacidad de infligir daño a quien la ofendiera. Por eso, cuando la acusaron de haber hechizado a alguien o de ser bruja no dudó en decirles que no sanarían y que morirían pronto. Este es el caso de Thomasa Josepha a quién le amenazó de muerte y al otro día amaneció enferma.³³⁷ El comportamiento de Pasquala acaso tuviese que ver con su condición socioétnica, pues a decir de ciertos autores en la Nueva España cuando las mulatas se sentían despreciadas e inseguras, trataban de imponerse a la colectividad que las rechazaba por medio del uso de la magia.³³⁸ Algunos de sus comportamientos la clasificaban como poco respetable: esta mujer se mantenía con su trabajo de curandera y partera por lo que se proveía a sí misma pues era una mujer abandonada; las otras curanderas del pueblo tenían esposo o eran viudas.³³⁹ El que fuera una “mujer sola” la colocaba en una situación ambigua: si por una parte podía gozar de mayor libertad y por lo tanto de derechos tradicionalmente masculinos, por la otra esa misma libertad era vista con recelo y desconfianza por el resto de la comunidad. Recordemos que en la Nueva España, el decoro y la tradición no permitían que las mujeres tuvieran actitudes consideradas masculinas. Dentro de esta lógica la mujer estaba subordinada al hombre porque finalmente el núcleo familiar representaba un papel esencial en la preservación del

³³⁶ *Ibidem*, f. 214.

³³⁷ *Ibidem*, f. 219.

³³⁸ Alberro, *Inquisición y sociedad...*, *op. cit.*, p. 309.

³³⁹ Como se mencionó, Pasquala tenía por lo menos siete años de vivir sola, pues su esposo Andrés la había abandonado.

sistema, la desigualdad y obediencia de las esposas representaban armonía y cohesión social. Por otro lado, dentro del ideal femenino novohispano, el trabajo fuera del hogar no estaba incluido como una aspiración de la mujer; ésta debería dedicarse a su casa y a los hijos.³⁴⁰

No extraña, por tanto, que las acusaciones contra Pasquala se extendieran a otros ámbitos: se iba a pasear a los montes por las noches y regresaba por la mañana, la visitaban muchos hombres, su actitud sexual parecía bastante abierta en una sociedad donde estas cuestiones estaban mal vistas: María Simona, hija de Dominga, le dijo a Pereli que ella la vio con muchos hombres y que no asistía a la iglesia.³⁴¹ En términos muy parecidos se expresaron Thomasa Josepha y Juan Salvador Mendoza quienes dijeron a Pereli que era una mujer “frágil”.³⁴² Su cuñada, María Victoria, aseguró que la acusada tenía muchos amantes.³⁴³

Además perteneció al sector social no privilegiado por lo que se halló en una “situación más precaria” y propensa a la acusación por hechicería. Solange Alberro apunta que las hechiceras declaradas en la Nueva España no pertenecían nunca al sector social privilegiado sino al de menor prestigio y que se hallaban en una situación difícil.³⁴⁴ Las mujeres de la Colonia debían responder a los parámetros del grupo social y étnico al que pertenecían, ya que el vínculo con una determinada comunidad circunscribía el tipo de enseñanza que habían de recibir, así como el grado de apego a las normas morales. Sin embargo, el ideal femenino, reforzado por normas jurídicas y por una

³⁴⁰ Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*, México, Siglo XXI, 1988, p. 97. Lavrín, “Investigación sobre la mujer...”, *op. cit.*, pp. 61-63.

³⁴¹ AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, f. 215.

³⁴² *Ibidem*, f. 222.

³⁴³ *Ibidem*, f. 204.

³⁴⁴ De hecho, las mujeres que “se entregaban a aquellas actividades se encontraban en el límite de la sociedad de los españoles por su origen étnico, que hacía de ellas el enlace natural con los grupos indígenas y negro, esto se traduce por cierta marginalización en cuanto al estatuto civil, o por matrimonios con representantes poco lucidos del grupo español”. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, *op. cit.*, pp. 296, 308.

educación de corte religioso que se enfocaba a la maternidad y al cuidado del hogar, si bien no siempre se cumplía en su totalidad, servía como marco de referencia para delimitar lo bueno y lo malo.³⁴⁵ Los actos y personalidad de Pasquala responden a una estructura familiar débil, de considerable movilidad geográfica y social y de una amplia libertad de acción y costumbres. Al presentarse como una mujer contestataria y autosuficiente económicamente, contradecía el ideal femenino defendido por los testigos de Valle del Maíz.

En síntesis, para los inquisidores la conducta de Pasquala bastaba para demostrar que era bruja y hechicera. A estas acusaciones se sumaron sus acciones y conducta en otros campos, que contribuyeron a robustecer las sospechas tanto entre los pobladores como entre las autoridades de que usó la brujería y tuvo pacto con el diablo. Sus amenazas, su conducta sexual y sus presuntos poderes la habían enemistado y le habían procurado rencillas con sus vecinos y parientes, que la temían, odiaban y recelaban de ella. Pero había más, además de practicar la brujería, Pasquala era vista como una mala madre. Su hija María Isabel, quien testificó en el proceso, dijo que:

Nunca oía misa, y que la que declara, siempre que quería ir a misa no la consentía; y arrancaba a correr a alcanzar la misa para la iglesia y que siempre que iba le costaba unos golpes que le daba su nana [su madre], y que venían hombres a visitarla pero que no los conoce, y que venían otros del carrizal para su casa para [supuestamente] oír misa pero que nunca iban a la iglesia, que allí no más se quedaban, y que cuando la declarante volvía de misa no los hallaba ya, y que siempre que iba a misa la pegaba su nana, y que con esas personas se comunicaba con frecuencia su nana, menos con los del pueblo porque luego los corría diciéndoles que si no tenían que hacer y que trabajar, y que cuando alababa a Dios la declarante [junto con] su tía Cristina luego se enojaba su nana, diciendo que para que alababan tanto a Dios y que ellas rezaban y cantaban el Alabado y que cuando fue la declarante a comulgar [...] no quiso su nana confesar ni comulgar sino que desde la puerta de la iglesia se volvió y que a su nana le decía que qué gente tan fea, que eran tan feos y prietos y que por eso [ella] alababa a Dios y que su nana le regañaba y que nunca la vido trabajar, porque siempre andaba andando.³⁴⁶

³⁴⁵ Carmen Ramos Escandón (compiladora), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, COLMEX, 1987, p. 27.

³⁴⁶ AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, f. 240.

Cuando le preguntaron si sabía que su madre tuviera algún trato con el diablo, contestó:

Que no notó ni vio nada de lo que se le pregunta, porque delante de ella no oía más que lo que le decían los dichos hombres a su nana, "señora ya me voy a pasear al puesto", y que su nana les decía que sí, que los iría a alcanzar, y que de allí a poco, cogía su frazada y se iba hasta otro día y venía ya tarde, y que a las horas que salía, era muy de mañana y que esto lo hacía todos los días, que no dormía en su casa ni cuidaba de ella, y que como era *tenantzi* de la iglesia, el año pasado, venían los fiscales a buscarla. Este término *tenantzi* dice la declarante que quiere decir la que cada año señala en el pueblo a las viudas para barrer la iglesia, y no la hallaban, y que la declarante cerraba su puerta y la llevaban los fiscales a la iglesia a barrer y hacer ramilletes.³⁴⁷

Lo que se observa por medio de este testimonio es que Pasquala descuidaba a su hija. No obstante, María Isabel nunca menciona que su madre fuera hechicera o bruja. Lo que repite prácticamente son los chismes que le han contado las mujeres del pueblo. De esta forma cuando el comisario le pregunta si sabe de alguna persona que Pasquala haya matado contesta que:

[...] no sabe nada pero que una mujer llamada Rosa que murió de parto ese año [...] le dijo a la declarante que su nana le había dado una untura y que con ella se murió, y que no sabe otra cosa. Y preguntada por el comisario si sabe que con el dicho Domingo Valtierra había pensado casarse su madre o haya vivido mal con él, o si tuvo alguna desazón, quimera o pleito: dijo que las muchachas le decían 'es que se casa tu nana con Domingo Valtierra'. Y ella les respondía que quién sabe, y que es verdad que el dicho Valtierra iba a su casa y retozaba con su nana y luego le decía 'allá arriba nos veremos' y decía que iban al cerro a traer leña, y no traía nada su nana, la que sola se volvía con unas bolas en la mano [...]³⁴⁸

Según sus detractores Pasquala tampoco había sabido ser una buena madre.³⁴⁹ ¿Quiénes por el contrario podían considerarse mujeres respetables en este pueblo? Básicamente la educación religiosa femenina insistía en tener el perfil de la mujer cristiana ideal. Esto es, dedicarse a las obras de misericordia y caridad, al cuidado de los enfermos, de los pobres y ancianos; a la primera educación e instrucción

³⁴⁷ *Ibidem*, f. 240v.

³⁴⁸ *Ibidem*, f. 241.

³⁴⁹ María Isabel le dice al comisario que nunca vio rezar el rosario a su madre ni encomendarse a Dios y que en su casa no había ningún rosario ni santo. *Ibidem*, f. 241v.

religiosa de sus hijos, y dentro de los deberes domésticos vigilar el buen funcionamiento del hogar.³⁵⁰

Del conjunto de las declaraciones emergen tres valores fundamentales que definen la respetabilidad y la buena fama femeninas: la sujeción, “la correcta observancia” de la religión católica y “la buena crianza” de los hijos. Ante todo, la sujeción entendida en un sentido amplio como una cadena de sujeciones más que como mera obediencia al marido. Y he aquí que las mujeres consideradas respetables (en este caso Dominga y María Victoria), demuestran en sus dichos y en sus movimientos que se encontraban bajo el control de un hombre: Alejandro Nava, quien cuidaba de ambas. Estas mujeres se empeñaron en demostrar su devoción religiosa, destacan en sus declaraciones.³⁵¹

La devoción consistía en prácticas formales como la asistencia a las funciones religiosas y a la doctrina; en consonancia, la esencia de la buena maternidad aparecía asociada al hecho de ser una buena católica. No obstante, es el valor de una moral sexual y de sujeción al marido el que parece ser más fuerte y esto resulta especialmente significativo en un contexto en el cual las mujeres eran las que permitían, en última instancia, la reproducción de esta sociedad rural. No es casual que las sospechosas de brujería sean mujeres “solas” sin un marido que las sujete. Los inquisidores pensaban que la mujer por naturaleza era frágil y susceptible ante las insinuaciones, tentaciones y acciones maléficas de Satán, siendo natural que existieran más brujas que brujos.³⁵²

³⁵⁰ Jean-Paul Desaiave, “Las ambigüedades del discurso literario”, en *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna. Discurso y disidencias*, seis tomos, España, Taurus, 1993, tomo VI, p. 15.

³⁵¹ Cabe recordar que las mujeres casadas estaban bajo la tutoría del esposo, requiriendo de su consentimiento para efectuar casi cualquier operación. Arrom, *Las mujeres de la ciudad...*, op. cit., p. 70. Lavrín, “Investigación sobre la mujer...”, op. cit., p. 43.

³⁵² Jean-Michel Sallman, “La bruja”, en *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad moderna. Discurso y disidencias*, seis tomos, España, Taurus, 1993, tomo seis, pp. 212-213. Jean Delumeau, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, España, Taurus, 1989, pp. 471-474.

En este contexto, la acusación de brujería fue un mecanismo utilizado por los vecinos del Valle del Maíz para castigar la rebeldía de Pasquala, una mujer que escapaba a las normas morales y sociales del lugar, además de terminar con el temor que causaba el tener una bruja entre ellos. De esta forma la brujería, que ante los ojos de la Inquisición no era más que una herejía, delito grave ciertamente, en manos de la comunidad de Valle del Maíz se convirtió en un instrumento para hacer justicia colectiva y castigar a una mujer.

En este sentido, el discurso de los inquisidores de la ciudad de México en su preparación del dictamen final contra Pasquala ayudó a definir la gravedad del delito que esta mujer cometió. Si sólo fue portadora de conocimientos propios de su grupo social, que la Inquisición calificaba de supersticiones e hiciera uso de plantas para efectos curativos y amatorios, habría sido castigada como hechicera; pero si en realidad hubiera pactado con el demonio el desenlace sería otro y mucho más grave. Aunque en el caso de Pasquala no se pudo ejecutar el castigo, ya que murió en la cárcel durante el proceso. Pese a ello, éste tenía que seguir hasta declarar sentencia.

En efecto, en noviembre de 1766 terminaron los interrogatorios a los denunciados y testigos del proceso contra Pasquala. Joseph Miguel Pereli, comisario de Tampamolón, expuso las acusaciones, las contradicciones en las confesiones de la acusada y su veredicto final y las envió a los Inquisidores en la Ciudad de México.³⁵³ Cuando los inquisidores del Santo Oficio Joaquín Rodríguez Calado y Joseph Max de Vallarta tuvieron los papeles en sus manos procedieron a dictar una sentencia.

Para definir la gravedad del delito de Pasquala en el terreno de las herejías, el inquisidor fiscal analizó cronológicamente lo sucedido.

³⁵³ AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, f. 263.

Presentó una recapitulación donde expuso, siguiendo la primera declaración de Pasquala, cómo utilizó el poder que le dio el demonio para causar daño a terceras personas como la extraña enfermedad de Dominga, por haber hechizado a un hombre llamado Salvador, por dormir y tener acto carnal con el diablo, matar a una mujer llamada Juana de los Reyes y a Clara Rivera, la muerte de Domingo Valtierra, por ser hechicera, por incurrir en el crimen de herejía y por haber matado a su madre con hierbas.³⁵⁴

Poco a poco se fueron tejiendo, alrededor de la acusada, las redes que definieron su naturaleza “malvada” y su cercanía con el demonio. Al final del proceso el fiscal reunió las pruebas que mostraban que Pasquala fue bruja y había pactado con el diablo ¿Cómo comprobar su maldad? Su misma actuación la condena según los testigos:

No se le ha visto confesar ni comulgar ni oír misa, ni rezar el rosario, ni cantar el alabado, ni permitía que una hija suya fuese a misa, castigándola siempre que iba, como si la advirtiera que fuese a misa, o a la iglesia. Que no paraba sino poco en casa, y siempre andaba por los montes fuera del pueblo con unos indios pames, con quienes tenía mucha familiaridad, pero ninguno de ellos era del pueblo, ni gustaba de estar con ellos, diciéndoles si se llegaba a su casa, que qué tenían allí que hacer, que si no tenían que trabajar, por último es tenida y reputada públicamente en todo el pueblo por bruja y hechicera.³⁵⁵

Este testimonio acusatorio coincide con la primera declaración de Pasquala donde ella se autoculpó. Llegado a este punto el fiscal ya no podía dudar de la naturaleza malévolas de la acusada ni del pacto con el diablo: “conducta propia de las mujeres lujuriosas y vengativas, que inevitablemente las llevaba a pactar con el Maligno para así poder satisfacer sus apetitos más asquerosos”.³⁵⁶

Tras el análisis de las declaraciones de los testigos, así como las de la propia Pasquala, junto con las observaciones de los funcionarios de la Inquisición en la ciudad de México, para el inquisidor no hubo duda de

³⁵⁴ *Ibidem*, fs. 172, 181, 188, 213, 218-219, 222, 225-226, 239.

³⁵⁵ *Ibidem*, fs. 258-259.

³⁵⁶ Heinrich Kraemer y Sprenger Jacobo, *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza. Malleus Maleficarum*, Madrid, Felmar, 1976, p. 100.

que Pasquala “ha sido verdadera bruja y pactada explícitamente con el demonio, ni damos prueba de este nuestro juicio, porque claramente se percibe de los mismos hechos; y dichos”.³⁵⁷ Resolución que irá detallando a lo largo de las últimas fojas que forman su acusación.³⁵⁸

Finalmente, después de nueve meses de interrogatorios y averiguaciones, y de que las autoridades inquisitoriales de la Ciudad de México leyeron las declaraciones de todos los testigos concluyeron que Pasquala era una “verdadera bruja”.³⁵⁹

Esta mulata no volvió a declarar y no pudo concluir su testimonio porque, como señale antes murió en el “pulguero” de Villa de Valles. Esto permite suponer que ocurrió con ella lo que con varios otros en las mismas condiciones, ya que es sabido que, aunque teóricamente en la Nueva España las autoridades tenían por obligación visitar a los presos dos veces al mes con el fin de persuadirlos a que confesaran sus culpas y de consolarlos, “meses enteros transcurrieron de hecho sin que un ministro bajase a los calabozos novohispanos por lo que algunas veces los presos morían comidos por las ratas”.³⁶⁰ Podemos suponer que Pascuala murió en la cárcel debido a las condiciones físicas de los pulgueros novohispanos: humedad, suciedad y falta de alimentos.

³⁵⁷ AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, fs. 258-264.

³⁵⁸ No contamos con los términos propios que tuvieron los inquisidores encargados del caso de Pasquala respecto a lo que era una bruja, no obstante, podemos suponer que ellos al igual que otros inquisidores siguieron con las ideas y creencias de la época. Las brujas empiezan por ser definidas en un manual del siglo XV, mismo que fue leído y enviado a los inquisidores novohispanos, por lo cual es una referencia para exponer las ideas sobre brujas. El *Malleus Maleficarum* era un manual para descubrir brujas y su colaboración con el demonio, la manera en que incubos y súcubos influían en los actos venéreos y la gestación, cómo distinguir un encantamiento de un defecto natural, la manera en que se establecía el pacto formal con el demonio, remedios para los hechizados, los grados de brujas, tipos de supersticiones y de hechizos, así como las seis maneras que tienen las brujas para lesionar a la humanidad. Este libro que fue redactado en 1486, establecía claramente la relación de las mujeres con el demonio, convirtiéndose en la obra de referencia de los jueces en la materia. Los inquisidores novohispanos seguramente conocían este texto, tan importante para el tema de la brujería.

³⁵⁹ AGN, *Inquisición*, vol. 1009, exp. 9, f. 265.

³⁶⁰ En el caso de Pasquala no se explica por qué causa murió, “los que llegaban a fallecer en la cárcel, son sepultados en ella, pues el manto del terrible sigilo exige que nada trascienda fuera o dentro, ni siquiera la muerte”. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, op. cit., pp. 37-38.

En suma, el caso de María Dolores de Nava, conocida como Pasquala, ampliando el contexto que lo circunscribe, da la posibilidad de analizar la estructura social en Valle del Maíz en 1766; los problemas de convivencia y percepción de mestizos, indígenas, negros y españoles, de la práctica religiosa y la espiritualidad en provincia y el uso cotidiano de la hechicería y magia amorosa; a la par que permite reflexionar sobre el discurso y ejercicio de la brujería y su relación con lo femenino visto a través de los ojos de los inquisidores y de la visión del pueblo. Visiones que ayudaron a definir cómo debía ser una mujer en el siglo XVIII según los testigos y denunciadores de este lugar.

Por otro lado, es importante mencionar que si bien la función que tuvo la Inquisición novohispana para censurar y aplicar la justicia es cuestionable, no obstante, su papel catalizador parece en cambio fundamental, como lo propone Alberro. En los lugares donde la presencia de la Inquisición era demasiado débil, la trasgresión se expresaba de un modo individual. Por lo tanto, es preciso entender que el Santo Oficio también constituyó un recurso muy valioso para la sociedad colonial.³⁶¹ De esta forma, cuando existió un fenómeno colectivo de denuncias en los poblados lejanos del centro de la Nueva España que llegaba a oídos de esta Institución, las denuncias podían en realidad ser la prueba de un malestar social o de una crisis. La Inquisición, vista desde esta perspectiva, servía para enfriar los ánimos exaltados en estos pueblos. Esta función es importante ya que muchos individuos acudieron al Tribunal para sacar algún provecho de ella cuando deseaban deshacerse de algún sujeto al que denunciaban entonces por solicitante, por brujo, por supersticioso o por hechicero. Las denunciadores de Pasquala demandaron la intervención de las autoridades civiles y eclesiásticas de Valle del Maíz, para que modificase

³⁶¹ *Ibidem*, p. 590.

su situación y les diera poder para castigar a esta mulata. Los inquisidores encontraron en la inculpada las características para ser declarada como bruja, esta mulata fue la depositaria de los miedos hacia los grupos sociales que no fueran españoles ni indios, cercana a la temida familiaridad femenina con el demonio que amenazaba la paz social y moral del pueblo.

Por su parte Pasquala hizo uso de la hechicería porque era un medio para ordenar, formar criterios de rechazo o aceptación, controlar voluntades y condenar actitudes. El empleo de encantamientos y hierbas también representó una respuesta a su situación desesperada y a las constantes tensiones que sufrió como miembro de la sociedad. En tal caso, la hechicería se convierte en un recurso empleado para adquirir dominio y control de la conducta masculina. Este dominio se observa cuando ésta hizo uso de hierbas buscando que un hombre se casara con ella o simplemente para evitar que la abandonara, es decir una manera de disponer del hombre en forma exclusiva. En la estructura social las mujeres que recurrieron a la hechicería se pueden definir como un núcleo social contrario de la sociedad colonial; con sus actitudes contradictorias a las representaciones ideológico-culturales exigidas por la Iglesia, que menoscababan las imágenes ideales que se pretendían en la sociedad colonial. En ésta cohabitaba este reducido grupo que rompía con los predicamentos de moralidad y sexualidad que traían consigo apuestas de venturas y de amores. La acusada era mujer sola y por lo tanto sin ataduras, en un contexto en el cual es precisamente la sujeción la que debería dominar las relaciones sociales aunque en la práctica se mostrara relativamente laxa.

En el caso de Pasquala observamos dos comportamientos de los pames, por un lado se encontraban los que vivían en los montes, que no estaban reducidos ni cristianizados; éstos fueron los amigos de la acusada. En el otro tendríamos a aquellos que se adaptaron a la vida en

la misión, a la doctrina cristiana y a las actividades económicas. Fueron éstos los que acusaron a Pasquala. Eran quienes participaban en fiestas, recibían sacramentos y adoctrinamiento cuando se les requería. Probablemente la mayoría de ellos buscaba mejoras concretas a partir de su cercanía con la religión cristiana y sus ministros, además de una alternativa para acceder a la protección sobrenatural. El cristianismo llenaba, al menos en parte, necesidades y expectativas de los indios, por ello retomaron muchos de los elementos procedentes de él para la conformación de su religiosidad y “hacer justicia” cuando se requería.

Pasquala apareció ante su pueblo y sociedad como una mujer que no acató las normas morales y esto la condujo a ser percibida como bruja. Posiblemente, los pobladores de Valle del Maíz pensaron que la acusación por brujería podría ejercer cierta presión social sobre ella para que dejara de transgredir las normas morales impuestas por su sociedad. Asimismo, las ideas imperantes durante la Colonia sobre el ideal femenino influyeron para que algunas mujeres fueran acusadas de ser brujas porque se les consideraba débiles de carácter ante la tentación diabólica; en especial las pobres y viejas, las viudas y las solteras, “fueron percibidas como el punto débil de un ordenamiento social patriarcal divinamente ordenado”.³⁶² A lo largo del proceso y causa criminal contra Pasquala se puede observar, en fin, un discurso estereotipado sobre las causas y los efectos de la brujería.

³⁶² Irene Silverblatt, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990, p. 123.

2. Juan de Santiago: el control y poder de los indios contra el gobernador mulato

Juan de Santiago mulato libre, fue curandero, labrador, minero, vaquero y gobernador de los indios del partido de San José Alaquines. Nacido y criado por los misioneros franciscanos en la misión de Guayabos. Contaba con 60 años cuando se le acusó de brujo. Su madre fue una india pame llamada Catalina y su padre un mulato de nombre Martín ambos originarios de Guayabos. Hacía muchos años que habían muerto. Este mulato salió de esa misión desde los 12 años,

[...] había ido a un pueblo nombrado el Periguan, y que en este dicho pueblo se había acomodado y servía a un mulato llamado Pedro Cano ya difunto; que dicho Cano era casado con una india pame también ya difunta llamada Jerónima, cuyo apellido no se acuerda y que esta dicha Jerónima mujer de dicho Pedro Cano habiéndole servido dicho reo a un tiempo, en una ocasión le dijo Juan 'si en algún tiempo alguna persona requiere hacer algún mal que no pudieras vengar consigue un poco de cera y en unos trapos harás un muñeco y lo enterraras en el camino por donde suele pasar la persona de quien te quieres vengar. Y enterrado ahí rezaras tres veces al diablo y con eso quedaras vengado'.³⁶³

En Tula y Lagunillas, en la Custodia de Río Verde, sirvió a un mulato en el pueblo de Periguán, trabajó en las minas de Río Blanco, jurisdicción del Nuevo Reino de León como minero y fundidor por seis años, se puso a las órdenes de Francisco Bernal como vaquero en Charcas Viejas, para finalmente instalarse en el pueblo de Alaquines. Debido a su ascendencia indígena y su experiencia como curandero, los indígenas bajo su mando decían de él que era un *nahual*. Después de estar cuatro años en Periguán se fue a Valle del Maíz, recién llegado conoció a un hombre llamado Diego de León de la Barcena y juntos se marcharon a trabajar en la minas de Río Blanco, en la jurisdicción del Reino de León. En sus andanzas conoció a Juan Sánchez, un mulato caporal que arreaba el ganado. Fue él quién le dijo a Juan:

³⁶³ AGN, *Inquisición*, vol. 936, exp. 5, fs. 45-185 (1718), "Acusación contra Juan de Santiago mulato originario de Guayabos. Acusado de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería por enfermar a las personas. Murió este reo en cárceles secretas", f. 59.

“Si quieres ser buen vaquero y no peligrar de ningún toro, por cerrero que sea, llama a el diablo y al punto lo veras y te ayudara”. Y declara este reo que es verdad que así que le dio a su caporal estas razones, que dijo este reo, “diablo, ayúdame” y que así que dijo estas razones este reo se quedó como cortado o como que se le estremecían las carnes y que alzando la vista vio pasar por junto de sí un mancebo a caballo en un caballo prieto pero que no le había apercebido la cara ni fisonomía de ella y que aquella persona que había visto entonces no la había visto en otra ocasión ni después acá y que luego infirió que era el Demonio y que entonces dijo entre sí “Será así lo que este hombre me dijo”.³⁶⁴

Muchos años después, cuando Juan de Santiago ya permanecía en Alaquines decía poder curar y enfermar a cualquier persona a placer. En el curso de su vida presumió de esta habilidad para infundir temor a sus enemigos. A muchos amenazó con enfermarlos obligándolos a solicitarle posteriormente su curación. Además de usar las hierbas, practicaba la “extracción de cuerpos extraños,”³⁶⁵ como lo atestigua Francisco de Izaguirre, quien tras varias sesiones de estafiate³⁶⁶ y sahumero de copal se fue curando. En la última sesión de curación el mulato

[...] comenzó a irle tentando por el lado izquierdo con las manos y comenzó a aproximar y decir tentando el cuerpo por dicho lado “¡Ah, perro! ¡Ah perro! ¡Aquí va! ¡Aquí va!” Así que llegó con las manos junto de la nalga izquierda, hizo alguna fuerza cargando con las manos en las carnes del paciente y le sacó un gusano pequeño, lánguido, blanco, con la cabeza pardita y le dijo a este declarante: “Tío, esto era lo que te mataba”.³⁶⁷

Este mulato se creía capaz hasta de matar con sus hechizos a sus enemigos. Podía interrumpir el sueño, provocar dolor y alucinaciones. La forma más común que tuvo de producir estos males fue utilizando muñecos de cera y enterrándolos.³⁶⁸ Mucha gente del pueblo de

³⁶⁴ *Ibidem*, f. 38.

³⁶⁵ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, *op. cit.*, p. 240.

³⁶⁶ “Planta herbácea de hojas amargas con fuerte olor aromático y flores en racimo de color amarillento; se le atribuyen propiedades antihelmínticas. Deriva del náhuatl *iztáuhayatl*, ajenjo o Asensio”. Francisco Emilio de los Ríos, *Nahuatlismos en el habla de la Laguna*, México, Programa Cultural Enlace Lagunero, 1999, p. 76 (Colección Tierra que fue mar).

³⁶⁷ AGN, *Inquisición* vol. 936, exp. 5, f. 60.

³⁶⁸ *Ibidem*, f. 81v. Cabe mencionar que la hechura de muñecos con la efigie de quien se quiere dañar y el enterrarlo en los caminos y encrucijadas es una práctica de origen yoruba, rito en el cual se busca la ayuda de Exú o el equivalente al demonio católico, actualmente sincretizado con el Santo Niño de Atocha, quien por su carácter infantil es capaz de hacer bromas o mucho daño si no se le venera en la forma debida. *Vid.* Natalia Boliva Arórtégui, *Los orishas en Cuba*, La

Alaquines vivía temerosa de él, por lo que decidieron acusarlo de brujo con el cura del pueblo.

Así, en enero de 1718 pames y españoles que habitaban Alaquines hicieron llegar a don Agustín de Ortega, cura de San Pedro de Guadalcázar y del partido y Custodia de Río Verde, una denuncia en su contra acusándolo por trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería. Afirmaban que había dado muerte a mucha gente, valiéndose para ello de unos muñecos de cera que tenía enterrados en los caminos. El cura manifestó su preocupación por dichos acontecimientos y no dudó en dar noticia al Santo Oficio. Decía que indios y españoles se hallaban temerosos de una venganza de Juan de Santiago y algunos de ellos, los que habían sido hechizados por el mulato, afirmaban que la única forma en que esta situación se arreglaría era agarrarlo para hacerlo confesar.

El 25 de febrero de 1718, Francisco de Carballido, notario nombrado del señor juez del Santo Oficio de la Inquisición, Agustín de Ortega, cura de San Pedro de Guadalcázar y Nicolás de Borunda, cura y ministro del pueblo de Alaquines, luego de unas pesquisas efectuadas en la Ciudad de México, resolvieron procesar a Juan de Santiago por el delito de brujería, trato y pacto con el demonio y haber enfermado a varias personas. Borunda ordenó tomar testimonio de vecinos del pueblo de Alaquines, entre los que se encontraban pames, españoles y mestizos. El notario precisó las preguntas que debían hacerse a los testigos, ¿cómo había sabido que Juan de Santiago era hechicero? ¿Qué hechizos y daños le atribuían? ¿De qué manera procedía el mulato para obrar sus maleficios?

Habana, Fundación Pablo Milanés, 1994, p. 33. Gonzalo Aguirre Beltrán opina que aunque probablemente de origen africano, la factura de muñecos podría, también, ser una práctica indígena, pues ambas magias, india y negra, coinciden a tal punto que en ocasiones es muy difícil designar el origen de determinados ritos y conceptos. Aguirre Beltrán, *Obra antropológica XVI. Negro esclavo...*, *op. cit.*, p. 142.

En Guadalcázar el cura Agustín de Ortega y Nicolás de Borunda se hicieron cargo de los interrogatorios. El primero de los testigos en ser llamado a declarar fue Joseph Rodríguez, mulato y caudillo de Alaquines, de 60 años, originario de la jurisdicción de Santiago de Querétaro.³⁶⁹ Siendo mayordomo de la hacienda de la Ciénaga se había enterado que Juan de Santiago había enfermado a una mujer llamada Jerónima, india pame,

[...] que era su sirvienta y le había visto enferma que se hallaba muy mal y que se moría y preguntándole que era lo que le dolía le dijo la dicha india, "Señor estoy enechisada, que me enechizo Juan de Santiago, hasta que me cure, que él me puede curar" y habiéndole dicho al dicho denunciante a dicha india una y muchas veces que no podía ser eso por la razón de que Juan de Santiago le parecía un buen hombre y le pidió la dicha enferma que le mandase que la curase ... y con esta instancia dicho denunciante declara que le preguntó por tercera vez a dicha india enferma "Pues que razón tienes para que te haya hecho mal alguno Juan de Santiago" y dijo que "La razón es que Juan de Santiago me enamoró y yo no lo quiero y me amenazó diciéndome que te acordarás de mí, y desde entonces estoy mala".³⁷⁰

Joseph, no obstante, dudaba de lo escuchado, no creía que Juan fuera capaz de realizar hechizos, pero decidió llamarlo para que curara a Jerónima. Cuando encontró al mulato le dijo: "Juan mira que la india Jerónima está muy mala y me dijo que tú la habías enechizado anda cúrala" [...] Este respondió "Yo señor, ¿por qué la habría de enechizar?" [...] "Ya yo te disculpé con ella bastantes veces pero ella se aferra que tú has hecho este mal y así procura curarla". Juan de Santiago accedió a curarla, Joseph le dijo al cura que él nunca vio cuando la curaba, pero que pasaron algunos días y Jerónima mejoró.

De esta declaración salió a la luz que Juan el acusado había hechizado también a Francisco Izaguirre, porque discutió con él por unos costales y desde entonces

[...] se hallaba padeciendo y que lo veía entrar en su casa con un gato prieto a su lado junto a sus pies y que cuando lo veía arriba en su cama le crecían los

³⁶⁹ Joseph era guía o caudillo de los soldados que estaban al cuidado de la frontera. AGN, *Inquisición* vol. 936, exp. 5, f. 60.

³⁷⁰ *Ibidem*, f. 10.

dolores y que dicho Izaguirre le rogó a este denunciante viera al dicho Juan de Santiago y le mandase que lo curase que le parecía que si lo curaba se hallaría bueno y declara que de noche salió de casa del enfermo en busca de dicho acusado y lo encontró en su casa y le dijo "Juan de Santiago, mira que me has de ir a curar a Francisco Izaguirre que está muy malo".³⁷¹

Juan de Santiago comenzó a curar a Izaguirre, lo sobó por todo el cuerpo, sin embargo, éste no mejoró, "visto la mujer de dicho enfermo que su marido no volvió a mejorar se volvió a dicho Juan de Santiago diciéndole que era un perro echizero que tenía echizado a su marido y que en vez de curarlo lo hacia padecer más". Ofendido Juan de Santiago se marchó y no volvió a curarlo hasta que Joseph pasó por la casa del enfermo y habló con la mujer de éste, ella le dijo que Juan de Santiago no había vuelto porque riñó con él, que le pidiera que fuera a curar a su esposo porque se hallaba muy mal, "por cuya razón este denunciante, dice, salió en busca de dicho acusado y lo encontró junto del pueblo y le dijo 'Juan no lo has curado este hombre que te mandé' y declara que quiso volver allá el dicho acusado porque su mujer de este enfermo era una mala mujer, y que lo habría echado, que por eso no había querido volver a curarlo".³⁷² Joseph ya no vio cuándo ni cómo lo curó, pero se dio cuenta que estaba mejor y sano.

En la declaración de Joseph aparecieron otros nombres, como el de Bizarro, mulato que vivió en Valle del Maíz. Joseph dijo al cura que éste había peleado con Juan de Santiago y enseguida le habían empezado unos dolores,

[...] en dicho Valle padeció más su enfermedad de la cual murió que con aquellos dolores que padecía pronunciaba dicho enfermo "Señor Juan Santiago quítate de encima que me mata" y luego pedía a varias personas de aquel Valle que lo iban a ver "Quítenme a Juan de Santiago de encima de mi que me mata ya que no puedo quitármelo yo" y al cabo de días de enfermo murió el dicho enfermo repitiendo estas mismas razones.³⁷³

³⁷¹ *Ibidem*, f. 11.

³⁷² *Ibidem*, f. 11v.

³⁷³ *Ibidem*, f. 12.

El siguiente en declarar fue Pedro de Castro, español de 53 años, vecino y originario de Alaquines, labrador y arriero. Declaró que escuchó varias veces que los indios pames serranos decían que Juan de Santiago era *nahual*.³⁷⁴ Que él había sido testigo de la enfermedad de Francisco de Izaguirre. Cuando le fue a ver lo encontró muy enfermo y que éste le había dicho que Juan de Santiago lo tenía hechizado, "que de noche le veía entrar dicho enfermo en su casa en figura de gato".³⁷⁵

Pedro Carrasco dijo que hacía dos años habían acusado a Juan de Santiago de hechicero, lo llevaron al Río Verde ante fray Juan Carranza, cura de Santa Catharina del Río Verde, pero que sabía que a los pocos días regresó libre a Alaquines, porque no le pudieron comprobar nada.

Nicolás de Borunda hizo llamar a Francisco Izaguirre, español vecino del Valle del Maíz, arriero. Le señaló al párroco que hacía como cinco años pusieron preso a un indio pame llamado Inolido, que era en aquel tiempo gobernador, cuando Juan de Santiago llegó a la cárcel este indio ya se encontraba allí, Francisco Izaguirre fue a visitar a Juan y se encontró al mulato y al pame peleando a golpes "vio que dicho reo estaba asido de los cabellos del dicho indio y de otro llamado Francisco que le quería morder, ambos pames de este dicho pueblo".³⁷⁶

³⁷⁴ Entre los nahuas antiguos se tenía la creencia de que algunos curanderos tenían el poder de convertirse en animales, rayos, cuevas, vientos y rocas. Gonzalo Aguirre observó que "las virtudes portentosas del *nahual* son de naturaleza divina ya adquiridas ingénitamente. Aquellos que nacen en el signo *ce quiahuitl*, lluvia, serían nigrománticos o embaidores o hechiceros, y se transfiguraban en animales [...] El poder de metamorfosis caracteriza a los dioses nativos. Las mitologías mesoamericanas están llenas de episodios fabulosos en que las deidades toman la forma de disfraz de diversos animales. La voz *naua*, en realidad, no solamente significa sabiduría sino también engaño, disimulo, prestigio". Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, *op. cit.*, p. 101. Entre los mayas actuales los curanderos poseen, además de su animal compañero, otro de una categoría especial formada por animales domésticos, como borregos, loros, cerdos, pollitos, guajolotes o pájaros e insectos, que tiene la cualidad de pasar inadvertidos cuando se aproximan a las casas de quienes quieren atacar. Andrés Medina, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coordinadores), México, CONACULTA-FCE, 2001, pp. 104-105.

³⁷⁵ AGN, *Inquisición* vol. 936, exp. 5, f. 13.

³⁷⁶ *Ibidem*, f. 14v.

Izaguirre le recordó a Juan de Santiago que esos indios querían justicia porque los había tratado mal, por lo cual Juan se molestó y comentó "Tú estás en mi contra. Te arrepentirás". Él trató de explicarle que estaba de su parte,

[...] que pasadas estas razones muy enojado dicho Juan de Santiago le dijo a este declarante "Vaya que se acordará de mí" a que le respondió dicho declarante "Juan de Santiago me amenazas" y el dicho volvió a decirlo y amenazarle por segunda vez "Vaya que se acordará de mí" y aunque a estas razones no le dio cuidado alguno a este declarante por entonces, pero que a cosa de diez o doce días poco más o menos declara que acaeció [cayó] enfermo de unos dolores fuertísimos en todo el cuerpo y que a cosa de diez u once meses de haber estado padeciendo en una cama y habiendo hecho diligencias de que le pudieran curar por no haber estos parajes, que no se acuerda quién fue que le dijera que Juan de Santiago sabía curar y con esta noticia este declarante dice lo mandó llamar a que lo curase por varias veces.³⁷⁷

Juan de Santiago al salir de la cárcel fue a curar a Izaguirre quien le prometió pagarle su trabajo con unas cabras, Juan le curó. Pocos días después le pidió al enfermo le prestara maíz y unos costales, Izaguirre no se los prestó "luego al breve rato le acometió un dolor vehementísimo en la rabadilla que le hizo dar de gritos. A esto lo cargaron, que ya no podía ni pudo ir por su pie a entrarse en su casa o jacal y prosiguió su enfermedad cosa de nueve o diez meses".³⁷⁸

La siguiente declaración fue la de una india pame llamada Petra de la Cruz, de 34 años, sirvienta de la hacienda de las Amoladeras, que sirvió dos años en la hacienda de la Ciénaga, como sirvienta. Estando allí un día le empezaron unos dolores muy fuertes en las piernas y desde entonces ya no pudo caminar bien. En la Ciénaga había escuchado decir que Juan de Santiago era hechicero, ella no lo creyó, pero que después Juan le había pedido "amistad"; ella se había negado siempre, por lo que el mulato le dijo:

³⁷⁷ *Ibidem*, f. 15.

³⁷⁸ *Ibidem*, f. 16v.

'Pues no me quieres, en saliendo de esa barriga (que al presente estaba preñada y próxima a parir), ya te acordarás de mí'. Y declara que es verdad [...] y por la amenaza que dicho Juan de Santiago le había hecho y había caído tan mala de unos dolores en todo el cuerpo había presumido que dicho Juan de Santiago la había enechizado.³⁷⁹

Debido a que su enfermedad continuaba, Petra llamó a su mayordomo Joseph Rodríguez y le rogó trajera al acusado para curarla porque sólo él podría hacerlo. Al otro día Juan fue y la curó con unas hierbas.

Borunda llamó a María Martínez, española casada con Pedro de Castro, quien declaró no saber nada; que lo único que había escuchado decir a varias personas era que Juan de Santiago había curado a Francisco de Izaguirre y, agregó: que era hechicero pero que ella nunca

[...] lo tuvo por tal y que le parecía que era falso testimonio el que le levantaban y que le tenía mucha lástima, así por que nunca dio crédito a lo que de él se hablaba, como por que nunca le vido hacer cosa que le pareciese ser acerca de lo que se hablaba y que en muchas ocasiones ésta que declara le ha socorrido a dicho Juan de Santiago sus necesidades en caridad y por Dios, y esto declaró.³⁸⁰

Tras ocho meses de investigaciones y de escuchar las declaraciones de los agraviados y testigos, se interrogó a Juan de Santiago, no sin antes llevarlo a desenterrar los muñecos de cera con los que había hecho su brujería. Lo acompañaron el padre Borunda y el notario Francisco Carballido,

[...] a lo que dicho Juan de Santiago dijo que yendo sólo con él padre lo sacaría [Borunda lo llevó] amarrado y afianzado de las manos. [comenta Carballido] "Y a tiempo de dos horas poco más o menos vino dicho reverendo padre con dicho reo que entregó un muñeco como de pedazos de tela de trapos ya desbaratado, mojado y lleno de cieno a todo el cual recogí".³⁸¹

Después, Borunda exigió a Juan de Santiago le entregase el cuerpo de María Martínez, muerta, supuestamente, por sus manos.

Y yendo conmigo el dicho reo aprisionado a donde habíamos ido ayer y a distancia de vara y media a donde nos había llevado un día antes para sacar el

³⁷⁹ *Ibidem*, f. 18.

³⁸⁰ *Ibidem*, f. 20v.

³⁸¹ *Ibidem*, f. 24.

cuerpo, le sacó a mi vista habiendo precedido las circunstancias que referiré. Es de saber que bajando el río, sitio a donde estaba [el cuerpo de la mujer] me dijo el reo que me parase y lo dejara ir solo, a lo que le pregunté "Di por qué razón me he de parar, me quieres huir con ventura", y me respondió diciendo "Padre no puedo encontrar el cuerpo porque el Demonio me lo tiene escondido y no lo hallé a donde lo enterré". Y yo desconfiado no se me huyese le regrese a las prisiones y revisé todo su cuerpo por ver si tenía algún muñeco hecho [... Después volvió a llevarlo a buscar el cuerpo. Santiago le dijo a Borunda] que no viniese tan pegado a él que me daría el cuerpo de la dicha María a lo cual le dije "Hijo, el Demonio que ve aquí pegado a mi es San Francisco", [pero él dijo] que no puede entregarme el cuerpo de la dicha señora, [así que me] senté, cosa de una vara, y dejándolo llegar a el reo, en el mismo sitio ya referido en la orilla de un camino se sentó en cuclillas me fui acercando a él cosa de una vara y le vide que entre sus piernas sacaba el cuerpo de la dicha [señora] lleno de lodo hecho una agua fresco del lodo. Y podrida la señora de mucho tiempo enterrada, y habiéndomelo entregado le pregunté a el reo diciéndole "Hijo ¿cómo sacaste el cuerpo?" respondió, "El Demonio me lo entregó en mis manos que me lo había escondido y se ha enojado conmigo". Pregúntele, diciendo "Hijo ¿de qué palabras te vales para que el Demonio te lo entregase?", me respondió "Padre" y verdad que dijo "El Demonio me llevó a donde estaba el cuerpo y luego vido a el Demonio" y lo llevó a el sitio referido de donde dice que se lo entregó. Y lo firmé en 30 de septiembre de dicho año. Fray Nicolás Borunda.³⁸²

Por último se llamó al acusado a rendir declaración. Se le preguntó si sabía por qué lo habían puesto en prisión "Dijo, que él se hallaba preso desde el pueblo de Alaquines que allí lo habían aprehendido el notario que estaba presente. Que preguntado el porqué lo había preso, dijo que la verdad que el diablo lo había engañado". El comisario le preguntó si entendía lo que era el recto ejercicio de la Santa Inquisición, a lo que contestó "Que no sabe más que el cómo se llama, que pide misericordia a Dios nuestro señor, que le perdone sus culpas y pecados".³⁸³

Carballido y Borunda estaban muy interesados en saber si Juan de Santiago había hecho pacto implícito o explícito con el demonio, por lo que las preguntas que siguieron trataron sobre este tema.

Y preguntado el reo según lo que tiene declarado si cuando echo la tierra y el gusano a Francisco de Izaguirre lo había ayudado el Demonio declara que no que esta verdad que cuando lo quiso maleficar llamó a el Demonio y que le tiró el gusano y la tierra con intención de que estuviese malo. Y preguntándole con qué palabras o razones había nombrado a el Demonio declara que no más que decir

³⁸² *Ibidem*, f. 34.

³⁸³ *Ibidem*, f. 37v.

Demonio y no respondió. Y preguntándole a dicho reo del pacto que había hecho con el Demonio si explícito o implícito habiendo visto explicado con razones muy claras lo que es explícito o implícito declara que no tiene hecho pacto alguno más que él como se ha dicho y declarado. Y preguntándole a dicho reo si en alguna ocasión o ocasiones a hecho o tiene recibido su cuerpo o su alma del Demonio o si ha ofrecido a cambio o le tiene dado palabra de su alma o de ser suyo siempre o le ha hecho alguna cédula, declara que no.³⁸⁴

Borunda le preguntó a Juan de Santiago la razón para maleficar a Bizarro. Respondió que lo encontró “En ilícita amistad [...] con su mujer, llamada María Josepha, y que no pudo vengar su agravio de otra suerte y que ésta era la razón y no otra”.³⁸⁵

Por último, Borunda preguntó a Juan de Santiago si sabía qué era la Doctrina Cristiana, Juan respondió que sí sabía porque en Alaquines se la enseñaban [los padres] a los indios pames. Preguntándole sí cada año cumplía con el precepto de nuestra santa madre Iglesia, declara que sí y que es verdad que en una ocasión había comulgado después de almorzar y preguntándole si de ello había acusado declaró que no. Y preguntándole si las veces que se había confesado si se había acusado de haber hecho estos maleficios que tiene declarado, y declara que nunca se había acusado de nada de esto.³⁸⁶

En marzo de 1719 fue acusado por el Santo Oficio de la Inquisición de haber matado a varias personas, maleficiado, hechizado y enfermado a otras y de tener pacto con el demonio.³⁸⁷ No tuvo que cumplir la sentencia porque había muerto en la cárcel cuatro meses antes.

El acusado, como se mencionó, era originario de la misión de Guayabos, una de las misiones de la Pamería en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles. Salió de allí a los 12 años, y a partir de ese momento estuvo en diferentes lugares: en el pueblo del Piriguán, en la misión del Valle del Maíz, en las minas del Río Blanco jurisdicción del Reyno de León, en Charcas Viejas de la jurisdicción de San Juan del Río y en pueblo de Alaquines.

³⁸⁴ *Ibidem*, f. 39.

³⁸⁵ *Ibidem*, f. 39.

³⁸⁶ *Ibidem*, f. 40v.

³⁸⁷ El pacto entonces es el consentimiento mutuo del demonio y del solicitante, para obtener aquello que se le niega o dificulta.

Esta trayectoria y el tiempo en que se desarrolló, llevan a referirse a dos aspectos importantes de su persona, relacionados entre sí: uno su movilidad, y dos, su personalidad conflictiva. En efecto, tuvo diferentes experiencias laborales lo que le permitió adquirir trabajo y colocarse en cualquier pueblo, misión, hacienda y mina. No obstante, siempre tuvo problemas con las personas con las que convivió.

El nombramiento de gobernador del pueblo de indios de Alaquines, con el que tal vez se perseguía un mejor control sobre el conjunto de la población, le dio a Juan de Santiago un poder extraordinario que lo facultaba para intervenir en los asuntos internos del pueblo, al margen, incluso, de los españoles. Así, es de suponer que en el ejercicio de dicho cargo entró en fricciones con los vecinos. Además como curandero fue solicitado ampliamente. Parece ser que en sus intentos de hacerse obedecer, llegó a extralimitarse y amenazar a varias personas, haciendo alarde de sus capacidades para enfermar a la gente.

Se ha sostenido que en las sociedades novohispanas,

[...] la denuncia por brujería cumplía una función normativa esto es, que tendía a afirmar los valores generalmente aceptados y compartidos, al condenar a quienes se apartaban de estos valores y se convertían, por lo mismo, en un peligro para los demás. La validez de esta explicación para el caso que se trató parece estar fuera de duda.³⁸⁸

Como en otras regiones la práctica de este mecanismo de control social, por otra parte, no debió ser poco frecuente en la jurisdicción, que era la puerta de entrada y salida del tráfico comercial entre la jurisdicción de la Villa de Santiago con el norte novohispano y que, por

³⁸⁸ José Luis Mirafuentes Galván, "Los maleficios de Don Marcos Humita. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)", en *Estudios de Historia Novohispana, volumen 25*, México, IIH-UNAM, 2001, p. 151. Vid. Alberro, *Inquisición y sociedad...*, op. cit. Lucy Mair, *La brujería en los pueblos primitivos actuales*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 203; G. R. Qualife, *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica, p. 219-240. Vid. Gruzinski, *La colonización de lo imaginario...*, op. cit., pp. 258-260.

lo mismo, se veía expuesta a la influencia sociocultural de todo tipo de viajeros que pasaban por la región.³⁸⁹

Los afectados por Juan de Santiago dijeron sentir síntomas que se reflejaban durante el sueño en forma de amenazas. La persona soñaba con un individuo que lo perseguía o trataba de hacerle daño. Después del sueño venía la enfermedad física, que se materializaba en ataques o alucinaciones. El embrujado no se podía curar fácilmente; para sanar tenía que llamar al curandero que le había realizado el mal.

La adopción de los comportamientos indígenas entre los mulatos se reflejaban en la práctica del curanderismo como las de extraer enfermedades por succión y escupir huesos, piedras, tierra y gusanos. Al respecto Roger Bastide señaló: “sin duda esta práctica curativa existe en ciertas etnias africanas, pero es un fenómeno relativamente raro en la terapia africana, mientras que es uno de los rasgos más característicos del chamanismo indio”.³⁹⁰ La población afroestizada utilizó la farmacopea indígena con fines curativos, religiosos o mágicos, para hacerse necesaria a sus vecinos enfermos, comunicarse con el demonio o escaparse del amo. Con el tiempo, los individuos de origen africano adoptaron la magia europea, pues si ésta le permitía a los blancos seguir siendo amos, entonces su magia debía ser más poderosa.³⁹¹

De esta forma, los que realizaron un pacto con el demonio deseaban superar de alguna forma su marginalidad. En general, los hombres libres buscan por medio del pacto con el demonio, no dinero ni riquezas sino sobresalir en sus empleos, que por lo general, como apunta Stern, son bien remunerados, pues trabajan por no menos de doscientos reales al año. De esta manera, piden habilidades especiales en su oficio, como ser buenos domadores, toreadores, capaces de

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 152.

³⁹⁰ Roger Bastide, *Las Américas negras*, Madrid, Alianza, 1969, p. 75.

³⁹¹ *Vid.* Aguirre Beltran, *Medicina y Magia...*, *op. cit.*

aventajar a los demás vaqueros. Hay quienes confiaban poder vengarse de los que les hicieron daño con poderes sobrenaturales para obtener bienes a los que comúnmente no tuvieron acceso. Las mujeres, por su parte, anhelaban la movilidad y libertad de la que gozaban los hombres.³⁹²

3. Conflictos sociales y relaciones culturales

Las investigaciones sobre el tema de la brujería, más específicamente sobre las acusaciones realizadas en la Nueva España conducen a una concepción predominante: la brujería ha sido caracterizada como un mecanismo de control social; es decir, se la ha interpretado como la sanción que se le impone a un individuo por haber violado o transgredido una norma social. En algunos casos la norma transgredida proviene de la relación entre los seres humanos y afecta directamente las relaciones entre ellos, generando tensiones y conflictos sociales. La explicación de la brujería estuvo íntimamente ligada con la trasgresión de normas sociales, esto es, no se debían propiciar los conflictos personales dentro de las comunidades.

Retomando las causas de la brujería que fueron señaladas por los pobladores, son muchas y muy variadas las circunstancias particulares que podían provocar la brujería: robos de animales o de otros bienes, envidias por la acumulación de riqueza, incumplimiento de compromisos adquiridos, regaños y ofensas, chismes, afectación de recursos propios y ajenos, perjuicios en las milpas, competencia entre los curanderos, líos de amor y desamor, entre las más recurrentes. Como se observa, se establece una clara relación entre enfermedad y conflictos o tensiones sociales entre los pobladores.

³⁹² Vid. Stern, *Social Marginality and Acculturation...*, op. cit.

Por otra parte, en la medida en que las tensiones sociales y la enfermedad establecieron una relación directa, resulta necesario analizar los conflictos y tensiones dentro de las comunidades y de las relaciones entre los pobladores en el espacio cotidiano. La diferenciación y la desigualdad social, la acumulación de bienes, ya sea tierra, trabajo y objetos, el objetivo de la competencia. Las envidias son una expresión de esta competencia. Estas diferencias económicas y simbólicas se tradujeron en relaciones de desigualdad, manifiestas en las enfermedades o más bien en la etiología atribuida a éstas; una situación difícil que a los ojos de los pobladores pudo ser la causa de este mal o provocar necesariamente una reacción inmediata ya que alcanzó a manifestarse poco a poco con diferentes enfermedades. Esto permitió que la situación pendiera como una amenaza latente. Por ello los curanderos, al establecer el diagnóstico, debían rastrear las posibles causas hasta el pasado, así como también reconsiderar las circunstancias sociales que en un principio no se juzgaron peligrosas como desencadenantes probables de la brujería.

Un rasgo fundamental de la creencia en la brujería es que son intentos de explicar lo inexplicable y controlar lo incontrolable en aquellas sociedades que no disponen de los medios suficientes para enfrentarse con un entorno natural hostil. Las acusaciones por brujería fueron, principalmente producto de las tensiones y conflictos sociales, además la amenaza constante de enfermedades y muertes repentinas, y la necesidad de buscar una explicación de ellas contribuyeron sin duda a la formación de estas creencias. Una vez que se formaron dichas creencias enriquecen el proceso social, generando tensiones con la misma frecuencia que las reflejan. Tomando en cuenta el contexto total del grupo analizado, el hecho de que un individuo acuse a otro aparecerá finalmente como producto de una compleja conjugación de procesos y fuerzas, entre los cuales se podrán contar: las normas que

gobiernan la conducta de los individuos, la pertenencia a facciones opuestas de la comunidad, la lucha por la tierra, la autoridad, el prestigio, la pertenencia a grupos religiosos opuestos, los odios o afinidades existentes entre los actores principalmente significativos.

En las noticias relativas a las misiones franciscanas se pudo observar que fueron tres los ámbitos productivos en los que se movieron los pobladores para garantizar su subsistencia, y fueron éstos los que definieron la dimensión económica de las relaciones y marcaron diferentes posiciones de los individuos en el espacio social: el trabajo agrícola destinado al autoabasto, el trabajo agrícola dirigido al mercado y el trabajo asalariado o en las haciendas. Todas las familias del poblado se movieron en estos ámbitos señalados, con diferencias marcadas al tener o no acceso a la tierra, la composición de edad y género del grupo doméstico. Estas diferencias crearon posiciones sociales desiguales en la misión y haciendas, que se manifestaron tanto en aspectos económicos como simbólicos, es decir en relaciones de poder. Así, los recursos obtenidos como resultado de la participación en el trabajo agrícola, el trabajo asalariado o en alguna semiespecialización fueron creando diferencias notorias que se pusieron en evidencia en las prácticas y las formas de consumo que fueron ampliamente valoradas por los pobladores.

Por otra parte, en los intercambios cotidianos la gente se relacionaba a partir de ciertos principios de división, clasificación y jerarquización, como son, por ejemplo, los de género. Estos principios contruidos históricamente fueron reproducidos en distintos ámbitos de diferenciación, como el de la división del trabajo en la familia, de la desigual distribución de la posesión de la tierra, asociado con el dominio masculino, de la participación en los cargos públicos; en esos distintos ámbitos de la interacción y del trato en la vida cotidiana las desigualdades se presentaron como diferencias estructurales entre

hombres y mujeres, pero sobre todo entre diversos grupos étnicos. Estos principios operaron entonces como esquemas de percepción y acción de los pobladores orientando las interacciones cotidianas a partir de las divisiones jerárquicas masculino/femenino y negros/indios, españoles/indios, españoles/mulatos, esencialmente.

Los agentes que intervinieron en situaciones de conflicto o tensión fueron identificados en términos de posiciones de fuerza o de debilidad en cada encuentro en particular, posiciones que se relacionaron con esas divisiones jerárquicas. De esta forma, las situaciones de brujería afectaron fundamentalmente a aquellas personas que habían roto las normas en los pueblos y misiones. Los agentes competían por medio de las luchas simbólicas por alcanzar una posición ventajosa en las divisiones y distinciones sociales instituidas. Intentaban imponer y dar legitimidad al punto de vista propio, valiéndose de recursos individuales de disputa tales como el chisme, las ofensas, las insinuaciones y la enfermedad.

A partir del análisis de la posición social de los individuos en el espacio social, según los principios de diferencia, es posible reconocer entre los casos de brujería un hecho: los acusados eran transgresores del orden social. Los pobladores intentaron incidir en el desenlace recurriendo a otros mecanismos de competencia, tales como las acusaciones. De esta forma se puede caracterizar a la brujería como una expresión de competencia que se entabló entre los pobladores cotidianamente, es decir, como manifestación de las luchas simbólicas entre agentes que ocuparon un espacio social determinado. Pero, además, fue también un instrumento para incidir en la competencia cotidiana. Cuando un individuo atribuía su malestar físico a la relación de tensión que guardaba con alguna persona, también estaba haciendo una acusación velada, y buscaba ganar apoyo para su postura. De esta

forma, señalar a un causante de la brujería constituyó igualmente una forma de competencia, que puso en la mira a quien supuestamente la provocó. "Vistos superficialmente, estos incidentes giraban en torno a la defensa de los recursos y la vida comunitaria contra la presencia de individuos ajenos a ella, que eran además agresivos, depredadores y nocivos para la paz y el buen gobierno".³⁹³ Sin embargo, las apariencias fueron engañosas en la cotidianidad de los pueblos novohispanos, pues al adentrarse en los documentos el panorama no resulta tan nítido y diáfano. Aunque en algunos casos los indios declararon e hicieron las denuncias contra los mulatos, es evidente que otros casos no todos los indígenas estaban de acuerdo en expulsar a los mulatos y negros de sus pueblos. El contexto es, pues, diverso y complejo, incluso, como se vio, detrás y debajo de la superficie de estos acontecimientos aparecen situaciones poco evidentes a primera vista: la división de los pueblos en facciones que se disputaban los colonos españoles y con los eclesiásticos, la pugna entre españoles por el control del trabajo y las tierras de comunidad de los indígenas, y los complejos lazos de provecho, dependencia y parentesco que existieron entre los diferentes grupos.³⁹⁴

³⁹³ Castro Gutiérrez, "Indeseables e indispensables...", *op. cit.*, p. 61.

³⁹⁴ A principios de la Colonia los negros al igual que los indios estaban recién cristianizados. No obstante, fueron sometidos a los tribunales inquisitoriales pero a diferencia de los indígenas no quedaron comprendidos en las medidas que los eximía de su jurisdicción. Los negros son obligados a adoptar la cultura cristiana sin salvedades ni contemplaciones; "es tal el número de expedientes que ventilan acusaciones contra esclavos negros y mulatos, por reniego y otras desviaciones de la creencia católica, acumulados en el archivo del Santo Tribunal, que tal parece como si éste hubiese sido creado con el fin específico de reprimir las expresiones culturales negras". Aguirre Beltrán, *Obra antropológica XVI. Negro esclavo...*, *op. cit.* ¿Por qué como neófitos los negros debían recibir un trato más severo que los naturales en cuanto a delitos religiosos? No hay un planteamiento o justificación dentro de las leyes eclesiásticas que pueda responder a esta pregunta, Solange Alberro sugiere que fue muy probable que consideraciones de tipo político contribuyeron a mostrar menos rigor con los indígenas y a retirarlos de la jurisdicción inquisitorial puesto que representaban la mayoría de la población del virreinato y, en caso de someterlos a presiones excesivas, se podían tener revueltas tales que hicieran peligrar a toda la Colonia. No ocurría lo mismo con los esclavos negros, de número mucho más reducido, desarraigados y distribuidos por todo el territorio. Por otra parte, los africanos no tardaron en constituir núcleos importantes en la capital, las ciudades y algunas regiones del virreinato en las que pronto asimilaron las pautas de los españoles con el fin de utilizarlas después en provecho suyo, amenazando el orden establecido. De ahí que la intervención inquisitorial pareciera

Por consecuencia, el análisis de los documentos mencionados muestra el desarrollo de una actitud hostil de los pames hacia éstos. Esta situación pudo generarse por la lucha de poder sobre la tierra, el trabajo y la competencia entre curanderos.

Por su parte no sólo los inquisidores temían la unión entre mulatos y pames sobre todo en actividades de hechicería; los españoles en general temían cualquier tipo de contacto entre éstos, ya fuera en colaboración dentro de una revuelta o en cohabitación. Considerando que las relaciones mulatos-indios eran tensas debido a la desconfianza y prejuicios mutuos. No obstante, para el siglo XVIII la población de origen africano se integró a la vida tanto de los indios como de los españoles.³⁹⁵

benéfica para todos. Solange Alberro, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en Carmen Ramos Escandón (compiladora), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, COLMEX, 1987, pp. 76-77.

³⁹⁵ Castro Gutiérrez, "Indeseables e indispensables...", *op. cit.*, p. 62.

CONSIDERACIONES FINALES

En este punto de la investigación es necesario reflexionar y analizar dos aspectos importantes de esta tesis: por un lado el cambio sociocultural experimentado por los pames; por el otro, la interacción de este grupo con españoles, mulatos y misioneros a lo largo del período colonial en la Pamería. Visto en conjunto se puede decir que se trató de un proceso continuo de aculturación en el que la incidencia de los elementos procedentes de la cultura occidental fue muy variable, en algunas épocas y también según los espacios, la adopción de los patrones ajenos fue paulatina y escasa y algunas veces la resistencia se hizo presente.

En la época prehispánica la interacción de los pames con grupos huastecos, nahuas y otomíes había motivado un largo proceso de sedentarización que incluía la práctica de la agricultura y que convirtió a los pames en horticultores. Al mismo tiempo éstos no abandonaron por completo la caza, la recolección y el nomadismo. Para los pames al igual que para los chichimecas era fundamental la realización de estas actividades, puesto que su subsistencia, residencia y creencias estaban ligadas a cerros, ríos, montes, valles y en general al paisaje y a la movilidad que tenían en una amplia área geográfica.

A su llegada los españoles consideraron que los pames parecían tener mayor compatibilidad con ellos respecto de otros grupos chichimecas, además en la región donde se encontraban las tierras eran fértiles para la agricultura y aparentemente disponibles, lo que facilitó el establecimiento de ganaderos, la población indígena fue considerada susceptible de ser aprovechada y pronto se repartieron las tierras para fundar grandes haciendas. Fue entonces cuando los franciscanos hicieron sus primeras incursiones en la zona. Las características de este primer encuentro no fueron de sumisión por parte de los pames, muchos de ellos decidieron huir y refugiarse en los montes.

No obstante, el estallido de la Guerra Chichimeca en 1550 complicó la relación y percepción entre indios y españoles. El enfrentamiento armado trajo como consecuencia la interrupción del contacto en la forma en que se había venido dando desde la conquista española. Gradualmente el conflicto se generalizó y se fueron sumando a él las distintas etnias, zacatecos, guamares y guachichiles entre otras. En varios momentos los españoles intentaron usar a grupos de pames como aliados contra los indios sublevados pero no lo consiguieron. Los pames, aunque se les considerará como los más pacíficos entre todos los otros grupos chichimecas, no permanecieron en paz. Las autoridades recrudescieron las acciones contra los no sometidos y seguramente ellos debieron reforzar su condición guerrera y su dedicación a la recolección y la cacería. Los indios aprovecharon las circunstancias del momento para hacerse de bienes ajenos, principalmente ganado, por medio del robo y de las dádivas cuando se buscó la paz.

Como era de esperar las consecuencias de la Guerra Chichimeca originaron que en el transcurso del siglo XVII, los indios regresaran a sus parajes tradicionales en los cerros y se mantuvieran aún más alejados de los españoles. Además la presencia misional era escasa y discontinua. Los franciscanos tenían ante sí un complejo reto para atraer a los indios. Sólo lograron asentar a una parte cuando pudieron ofrecerles alimento seguro, lo cual dependía en gran parte del apoyo de la autoridades virreinales, pues en esa época las diferentes misiones y custodias fundadas no alcanzaron en todos los casos una estabilidad material para subsistir. Hasta aquí se pueden caracterizar las relaciones entre pames y españoles como esporádicas y conflictivas.

Pero la insistencia de evangelizar por parte de los franciscanos permitió que a finales del siglo XVII y parte del XVIII los grupos pames entraran en un contacto más cercano con los evangelizadores, algunos aceptaron recibir el bautismo pero no todos se asumieron como

cristianos o lo hicieron sólo temporalmente. El dominio sobre ellos era débil por los escasos mecanismos para imponerlo. En tales circunstancias la sociedad indígena contaba con mayor margen de decisión para la adopción espontánea de algunos rasgos de la cultura occidental, los cuales fueron integrados a sus propias estructuras originando la necesidad de reinterpretar tradiciones. Pero, la mayoría de los indios siguieron subsistiendo como antaño lo habían hecho: en los montes de la caza y la recolección.

Muchas veces su acercamiento a los poblados misionales tenía por finalidad hacerse de bienes en un momento de escasez, pero superada la emergencia, preferían regresar a su antiguo hábitat, a decir de los misioneros, "los indios tiraban al monte como cabras". El medio representaba una ventaja para los huidos y un obstáculo para los perseguidores. Los religiosos afirmaban que quienes desertaban eran por lo común los indios más disolutos o quienes cometían delitos y asociaban el regreso a los cerros con la prosecución de sus antiguas costumbres.

Se puede decir que la resistencia de los pames se presentó sobre todo a través de las fugas de individuos o de pequeños grupos de los poblados misionales. No obstante, su importancia no fue desdeñable, pues representaban un peligro para la estabilidad del sistema misional. Era la mayor evidencia de las enormes dificultades de adaptación de los nativos. Los mismos colonos consignaban los problemas experimentados por los frailes para mantener a los indios en sus misiones, aunque éstos aprovechaban la oportunidad para hacerse de trabajadores para sus haciendas.

Para mediados del siglo XVIII, ya establecidas misiones y haciendas, españoles y evangelizadores comenzaron a disputarse la mano de obra indígena. Para los franciscanos de la Villa de Santiago de los Valles, fue evidente que una condición indispensable para lograr un

cambio de fondo en la forma de vida de los grupos indígenas era conseguir la modificación de su relación con el medio, de allí la necesidad de su asentamiento definitivo en las misiones donde se dedicaran a actividades productivas. Conseguir este objetivo sólo era posible en una situación de contacto continuo, el cual permitiría ejercer el control a mayor profundidad en áreas de refugio como las misiones. Ya que para los franciscanos su principal objetivo fue que los indios se quedaran en la misión para así evangelizarlos además de trabajar para ella. Los misioneros fueron reduciendo a los pames la posibilidad de dedicarse a la recolección y reforzaron su dedicación a las actividades agropecuarias ya que a esta labor tenían que dedicar la mayor parte de su tiempo, por lo cual éstos debieron habituarse al trabajo en tierras llanas, al uso del arado y a la crianza de ganado.

No obstante, La evangelización en el territorio pame no sólo dependía de los deseos de los misioneros. Los colonos españoles fueron adquiriendo intereses considerables sobre los recursos, las rutas comerciales, las haciendas ganaderas y las minas en la región y sus fronteras, lo cual requería de mano de obra indígena, en este contexto muchos de ellos apoyaron los proyectos de reducción y misiones. No obstante, los misioneros tenían claro, que sus objetivos eran espirituales y no económicos, cuando ambos intereses se contradecían estos colonos ya no apoyaban a los frailes y la apertura de misiones, ya que se volvían obstáculo para sus intereses. Para este momento la residencia de los pames fluctuaba entre el monte, las misiones y las haciendas. Para ellos misión o hacienda fueron opciones alternativas más que complementarias.

Los pames hasta 1740 había podido sortear la autoridad del misionero y de los colonos españoles, pero las autoridades virreinales estaban preocupadas por afianzar su control de la frontera novohispana e integración de la zona, para lo cual se mostraron dispuestas a apoyar

a colonos como el coronel José de Escandón quien buscaba incrementar su influencia y hacerse de méritos que impulsaran su carrera hacia el noreste. Escandón emprendió su labor colonizadora con su ejército de mulatos quienes le ayudaron a llevarse por la fuerza a los pames que encontraba en los cerros y misiones. En general el coronel dio preferencia al arraigo de españoles e intentó restar fuerza a los misioneros y abogar por la secularización de algunas misiones. Además, favoreció el exterminio de los pueblos indígenas que habitaban Tamaulipas, ya que creó "pueblos mixtos" donde convivieran españoles e indios, además de traer mestizos y mulatos campesinos y fugitivos de la justicia. A la larga esto aceleró la pérdida de las lenguas y grupos indígenas de esta zona, incluyendo a los pames.

Si bien la población negra no fue muy numerosa en la Pamería, la población mulata que generó tuvo una expansión acelerada a lo largo del periodo colonial. Las características de las relaciones interétnicas entre pames y mulatos, así como las establecidas entre la población de ascendencia africana y los españoles en los pueblos y misiones, exhiben rasgos ambiguos ya que en algunos casos, como se anotó, los mulatos fueron percibidos como aliados y cercanos a la población española, pues eran la principal fuente laboral de sus haciendas, además de que se les encargaba cuidar que los trabajadores indígenas cumplieran con sus obligaciones. Todas estas características llevan a pensar que la población de origen africano gozaba de una situación privilegiada y por encima de los indios en la Pamería, contrario a lo que establecían los estereotipos y leyes en el resto de la Nueva España.

El proceso de cambio e interacción de los pames con los otros grupos durante la Colonia, tuvo tres consecuencias: la reducción, la movilización y la aculturación de los pames. La reducción se debió a la penetración por parte de los misioneros en sus regiones, la introducción de indígenas "ya civilizados" en sus pueblos, la política militar

acompañada del establecimiento de presidios y guarniciones, la secularización y reducción definitiva de las misiones, la ampliación de haciendas y, por último, el traslado forzoso de la población pame a la Colonia del Nuevo Santander.

En cuanto al proceso de movilización se puede decir que hubo una respuesta diferenciada del grupo pame. Una parte importante rechazó el sistema misional y consideró otras alternativas a su alcance como huir a los montes, donde podían vivir de sus actividades tradicionales y mantenerse vinculados con sus anteriores espacios sagrados, o irse a otras estancias como las haciendas. No obstante, una proporción abundante de los pames aceptó permanecer en las misiones. Tal fue el caso de pueblos como Valle del Maíz y Alaquines que tuvieron un desarrollo muy diferente al de misiones como La Palma, Guayabos, Santa María Acapulco, Tampusquid, Tamlacum y El Sauz, pues mientras en los dos primeros se logró conformar pueblos de indios, con autoridades pames y un protector español, en las demás no se pudieron conformar como pueblos unidos a la misión. No obstante, lo que determinó la movilización de los pames fueron las difíciles condiciones geográficas para el desarrollo de la agricultura en las misiones (lo que traía como consecuencia la escasez de alimento y agua para la subsistencia), ya que los hacendados extendieron sus haciendas en los terrenos más productivos.

El proceso de interacción y movilización hasta aquí descrito tuvo como consecuencia el cambio sociocultural de los pames el cual no fue homogéneo sino que suscitó diferentes respuestas en los diversos espacios. El trabajo en las propiedades de los españoles, lo mismo que las prédicas de los evangelizadores pusieron a los indios en relación con patrones culturales distintos. Una parte reducida de los pames cambió dichas pautas más a fondo. Ellos adaptaron patrones culturales occidentales con mayor profusión. Los pames proyectaron sus propios

patrones sobre el cristianismo e hicieron una apropiación selectiva y una reinterpretación de sus dogmas y prácticas. Es evidente que tomaron parte activa en la toma de decisiones de lo que aceptaban y lo que rechazaban, lo que retenían y lo que cambiaban.

En estas circunstancias algunas prácticas occidentales fueron incorporadas al bagaje cultural de los diferentes grupos étnicos ejemplo de ellas fueron las creencias en torno a la brujería. A la llegada de los españoles el intercambio de ideas con respecto a las enfermedades y su curación así como la utilización de hierbas para remediar algunos males, se dio entre los diferentes grupos y entre las diversas clases sociales, e incluían a mujeres y hombres de las clases altas y bajas de la sociedad novohispana. La mayoría de las veces españolas acomodadas recibían el tratamiento de alguna curandera, éstas tenían un contacto estrecho con mujeres indígenas, a quienes se les adjudicaba el papel de especialistas en magia. Las indígenas no sólo proporcionaban los elementos necesarios para los remedios, sino que, al intercambiarlos con mujeres de otras de otras etnias y grupos sociales, aprendían y entraban en contacto con ideas europeas sobre aquelarres y poderes diabólicos, mostrando que el intercambio se daba en más de un sentido.

En el caso de los pames que fueron llevados a la Colonia del Nuevo Santander el proceso de cambio fue radical, porque este grupo se diluyó con la población mestiza hasta perder su identidad étnica.

Por último estuvieron los pames que alternaron su tiempo y vida entre la misión, el monte y el trabajo "asalariado" en las haciendas. Esta movilidad fue un mecanismo que les permitió reproducirse, pues a través de ella lograron la apropiación material y simbólica del territorio. Gracias a sus desplazamientos mantenían la interacción social con otros miembros del grupo; se reunían y convivían en situaciones rituales, económicas y políticas.

Para los pames, retornar al monte significaba reforzar las prácticas rituales, las formas de gobernarse, organizarse y sobre todo, en tiempos de escasez en las misiones, significaba la supervivencia. Al mismo tiempo, mantener los antiguos patrones de movilidad posibilitaba unir en matrimonio a miembros de distintas misiones, rancherías y pueblos. En este sentido, el matrimonio y el parentesco que se generó a través de las alianzas conyugales, fueron elementos de suma importancia para reproducir los patrones culturales e identitarios.

Fue la reproducción de esos patrones, junto con la capacidad de adaptación a las nuevas formas de vida lo que permitió la supervivencia de algunos pames en el centro-sur de San Luis Potosí (Ciudad del Maíz, Alaquines, La Palma y Santa María Acapulco). Descienden de aquellos otros que fueron capaces de diseñar o apropiarse de las herramientas materiales y simbólicas necesarias para sobrevivir.

Fueron esas dos estrategias: la de apego a los recursos que provee el monte, a quien es capaz de conocerlo y usufructuarlo con inteligencia, y la de saber recurrir a la emigración cuando el entorno geográfico o humano se muestra hostil, lo que se buscó ilustrar en esta tesis.

Anexo 1. Pueblos y misiones de la Pamería en la Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles³⁹⁶

Misión y pueblo	1748	1761	1788-1793
Nuestra Señora de la Concepción de Tamitad	1 español (vivía en la Hda. Tamchachín) 6 negros y mulatos (vivían en la Hda. Tamchachín) 45 huastecos	56 huastecos 28 pames	24 huastecos 1 españoles (vivían en la Hda. Tamchachín) 19 mulatos (vivían en la Hda. Tamchachín)
Santiago Tampasquid	48 huastecos	29 huastecos	19 huastecos
San Miguel Tamotelxo o de las Cabezas	189 pames	300 pames (trabajaban en la Hda. de Amoladeras en la Misión de San Francisco de la Palma)	175 pames
Santa María Tampalatín (pueblo de visita de Tampasquid)	30 pames	38 pames	19 pames 24 mulatos
San Francisco de La Palma o Zihxaum	87 pames 1 mulato 1 español	470 pames	9 mulatos 294 pames
San Antonio de los Guayabos	4 mulatos 33 pames	60 pames 4 mulatos	37 pames 7 mulatos
San Pedro y San Pablo de Tamlacum	104 pames 3 españoles 53 mulatos y negros (trabajaban en la Hda. Tampot)	105 pames	35 pames 5 españoles (vivían en la Hda. San Nicolás de Tampot) 19 mulatos, negros y mestizos (vivían en la Hda. San Nicolás de Tampot)
San Francisco del Sauz	79 pames	65 pames	55 pames 9 mulatos (vivían en el rancho Carrizal)
San María Acapulco	50 pames	100 pames	122 pames

³⁹⁶ Informe que realizó en 1743 Francisco de Lazcano corregidor teniente y capitán de guerra de la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles, AGN, *Indiferente*, tomo 10, fs. 109-120. Revilla Gigedo, *Informe sobre las Misiones 1793...*, op. cit., p. 94.

**Anexo 2 Haciendas en la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles,
siglo XVIII³⁹⁷**

Localización	Hacienda	Propietarios original subsiguientes	fecha	Extensión	Producción	Ranchos	Misiones y pueblos de visita
Villa de los Valles	San Ignacio del Buey	Compañía de Jesús ³⁹⁸	1748	600 000	Ganadería y caña de azúcar	Tansacalte, Rincón de la Peña, Tanguillon, Los Cuates, El Espinal, Buena Bista, Los Plátanos, El pujal, San Isidro, Tancheneque, Tambolon, San Miguelito, Casas Viejas, Nombre de Dios, Palihuan, Cerro Alto, Rancho de don Ignacio de la Fuente.	Cabecera de la Custodia
	Buonavista	Empresas de tabacos	1788		Tabaco		
Tamuín	San Juan del Mezquite, El Naranjo (1790-1794) El Limón	Manuel Antonio Roxo	1751	450 000	Becerras de engorda,	Tanemio	Santiago Mayor de Tamuín
	Tam-abá	Felipe Barragán y sucs.	1787		mulas y yeguas		
		Felipe Barragán y sucs.			Caballos		
		Felipe Barragán y sucs.		Ganado mayor			
Tancanhuitz	Santa Isabel	Josef Gabriel Acevedo	1776	8 700	Ganado vacas, caña de azúcar, maíz		Tancanhuitz
Tampamolón	Sta. Mónica Tantuité	Frailles agustinos	Siglo XVIII	31 600 (4)	Ganado vacuno	Chiguinteco, Tonatico, Tampacan, los Cues, Mata Redonda, La Pimienta, Acamayay, El Ciruelo, El Tepetate, El Narano, El Higo,	Tampamolón
	La Pitaya Miraflores	Cristóbal de Sedano	1717		Mulas y vacas		

³⁹⁷ Aguilar Robledo, "Haciendas y condeñazgos en la Huasteca...", *op. cit.*, pp. 138-143.
Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca...*, *op. cit.*, pp. 18-20.

³⁹⁸ "Una vez que la Corona confiscó las propiedades de los jesuitas, San Ignacio del Buey fue administrada por el Ramo de temporalidades, una agencia colonial. A principios del siglo XIX, la hacienda fue comprada por la Empresa de Tabacos, la cual, a su vez, la vendió a José Domingo Rascón en 1842". *Ibidem*, p. 128. En los documentos revisados no hay datos sobre la extensión de estas haciendas no obstante, se agregan para resaltar el número de ellas dentro de territorio estudiado.

						Tamsocob, Tepemichi, La Goleta, Nixpíxol, Guayabal, Tancholin, Tampaso, Tierra Blanca y Santa Ana.	
Tamazunchale	San Antonio Tesquico, La Isla y Guatepango		Siglo XVIII	9 300 (6)	Caña de azúcar	ranchos La Enramada, Chalahuite, San Antonio y El Lobo	Tamazunchale, San Martín Tlalchiquautla (visita de Tamazunchale)
Tanquián ³⁹⁹	Tantuyte				Ganado vacuno		Tanquián (visita del curato de Tampamolón)
Aquismón						Tres rancherías de indios huasteco: Tam-pogmon, Tamparab y Tamchaba	Tam-Aquismón, San Miguel Tampemoch, Tanchanaco, Santa Bárbara. San Miguel Tamápach (visita de Aquismón), San Miguel Tamapachi Visita de San Pedro Tamsob-sob
Ozuluama	San Pedro ⁴⁰⁰ San Antonio ⁴⁰¹	Frailes Franciscanos Frailes Franciscanos	1748 1748		Ganado mayor Ganado Mayor		Nuestra Señora de la Asunción de Ozuluama
Tanlaxás	Santa Anna Tancolol		1761		Caña de azúcar	Tampaso y Choxá	Misión de Santa Ana Tanlaxás
Tamlacum	San Nicolás de Tampot		1748-1778		Caña de azúcar	Ranchería de pames llamada San Marcos	San Pedro y San Pablo de Tamlacum
Tancuayalab	San Felipe ⁴⁰²		1788		Ganado Mayor		San Francisco Tancuayalab
Santa María Acapulco	San Nicolás Tampot				Caña de azúcar	Rancho el carrizal	Santa María Acapulco
Guayabos	Nicolás Tampot				Caña de Azúcar		San Antonio de los Guayabos
La Palma y Guayabos	Tamazope Amoladeras	Manuel Antonio Roxo	1751		Caña de azúcar ganado vacuno		San Francisco de la Palma visita de Tamasopo San Antonio de los

³⁹⁹ La información proviene del informe que realizó en 1743 Francisco de Lazcano corregidor teniente y capitán de guerra de la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles, AGN, *Indiferente*, tomo 10, fs. 109-120.

⁴⁰⁰ Herrera Casasús, *Misiones de la Huasteca...*, op. cit., pp. 31-37, 51-53.

⁴⁰¹ *Ibidem*.

⁴⁰² Es importante anotar que sólo una hacienda, San Felipe en Tancuayalab fue propiedad de los indios en 1778. La hacienda fue para cría de ganado mayor. Fagoaga Hernández, *Circuitos mercantiles de la Huasteca...*, op. cit., pp. 18-20.

	San Nicolás Tampot						Guayabos
San Miguel de los Cántaros (antes de Tamotelxa o de las Cabezas)	Hacienda Amoladeras San Nicolás Tampot						San Miguel de los Cántaros (antes de Tamotelxa o de las Cabezas) pueblo visita de la misión de Santiago Tampusquid
Santa María Tapalatlán	Hacienda de Amoladeras					Ranchería de Tamasopo	Santa María de Tapalatlán o Coxahune. pueblo visita de la misión de Santiago Tampusquid
Tamitad	San Antonio Tanchachín		1748-1788		Caña de azúcar	Tanute	Nuestra Señora de la Concepción de Tamitad
Tampusquid						Ranchería Tamasopo	misión Santiago de Tam-pasquid
El Sauz	Tampot					Rancho el Carrizal	Señor San Francisco Sauze
Valle de Maíz	Cerro Alto La Hedionda Papagayos		1790-1794			Puerto de Juan de Dios Agua Nueva Puerto del Hambre Tortugas Capulín Llano del Perro La Pendencia Santa Catarina El Meco Gacupín Santo Tomás Minas Viejas Micos Mesillas Río de Alaquines La Labor Guajolote Lagunillas El Sabino Salto del Agua Rancho del Lobo Santa Bárbara	Valle del Maíz ⁴⁰³

⁴⁰³ Pertencieron al obispado de Michoacán. Provincia de San Pedro Y San Pablo de Michoacán. Custodia de Río Verde. Franciscanos: misión de Valle del Maíz y San José de Alaquines.

Siglas y acrónimos

AGNM	Archivo General de la Nación México
AHESLP	Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí
APCA	Academia Potosina de Ciencias y Artes
AHP	Archivo Histórico Potosino
BHP	Biblioteca de Historia Potosina
BN	Biblioteca Nacional
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
CDI	Comisión Nacional de Desarrollo para los Pueblos Indígenas
CEA	Centro de Estudios Antropológicos
CEH	Centro Estudios Históricos
CEMCA	Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
CENDOC	Centro de Documentación
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
CIHSLP	Centro de Investigaciones Históricas de San Luis Potosí
COLMEX	El Colegio de México
COLMICH	El Colegio de Michoacán
COLSAN	El Colegio de San Luis
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
CSIC	Consejo Superior de Investigaciones Científicas
CONACyT	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
DHA	Departamento de Historia de América
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
EUP	Editorial Universitaria Potosina
FCE	Fondo de Cultura Económica
FF	Fondo Franciscano
FFyL	Facultad de Filosofía y Letras
GEV	Gobierno del Estado de Veracruz
ICSLP	Instituto de Cultura de San Luis Potosí
IG	Instituto de Geografía
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIF	Instituto de Investigaciones Filológicas
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INNAO	Instituto Nacional de Astrofísica Óptica y Electrónica
INEGI	Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
INI	Instituto Nacional Indigenista
IPN	Instituto Politécnico Nacional
ITCA	Instituto Tecnológico Centroamericano
MNM	Museo Nacional de México
PDCH	Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo

SEDESOL	Secretaría de Desarrollo Social
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología
SPEH	Sociedad Potosina de Estudios Históricos
SEP	Secretaría de Educación Pública
UABCS	Universidad Autónoma de Baja California Sur
UACH	Universidad Autónoma Chapingo
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UAQ	Universidad Autónoma de Querétaro
UAT	Universidad Autónoma de Tamaulipas
UASLP	Universidad Autónoma de San Luis Potosí
UAZ	Universidad Autónoma de Zacatecas
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UI	Universidad Iberoamericana
UV	Universidad Veracruzana
UVM	Universidad del Valle de México

Documentos y autores citados

Referencias bibliográficas

Crónicas, historias, gramáticas y relaciones

Casas, Gonzalo de las, "Guerra de los Chichimecas", en Luis González Obregón, *Conjeturas sobre quien pudo ser el autor, Anales del Museo Nacional de México*, 1904, segunda época, vol. I, pp. 160-171.

-----, "Depredaciones de los indios de zacatecas, guachichiles y guamares, 1550", en *Rebeliones indígenas de la época colonial*, recopiladas por Ma. Teresa Huerta y Palacios Patricia, México, INAH-SEP, 1976, pp. 243-238.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* (1632), Edición crítica por Carmelo Saenz de Santa María, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo-UNAM-IIH, 1982.

Eimeric, Nicolau y Peña Francisco, *El manual de los inquisidores*, España, introducción y notas de Luis Sala-Molins, Muchnik, 1983.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las Provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* (1623), México, Porrúa, 1985.

Kraemer, Heinrich y Sprenger Jacobo, *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza. Malleus Maleficarum* (1486), Madrid, Felmar, 1976.

Labra, Gerónimo de, *Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda, distante de la ciudad de México 35 leguas*, en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, UAQ-CEA, 1988, pp. 46-83 (Temas de Investigación).

Maza, Antonio de la, "La nación pame", en Margarita Velasco Mireles compiladora, *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, dos volúmenes, México, INAH, 1997, vol. II, pp. 17-91 (Colección Científica).

Mendieta, Guillermo Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana* (1597), noticias del autor y de la obra por Joaquín García Icazbalceta, estudio

preliminar Antonio Rubial García, dos tomos, México, CONACULTA, 2002 (Cien de México).

Motolinía, Toribio, *Historia de los Indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado* (1555), 2ª Ed., Porrúa, México, 1973.

Palou, Francisco, *Vida de Fr. Junípero Serra y Misiones de la California Septentrional* (1ª. Ed., 1787), México, Porrúa, 1970.

Publicaciones del Archivo General de la Nación XV, *Estado General de las fundaciones hechas por D. José de Escandón en la Colonia del Nuevo Santander, costa del Seno Mexicano*, 2 volúmenes, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1930.

Rea, Alonso de la, *Crónica de la Orden de N. Seráfico P. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo Mechoacán en la Nueva España, compuesta por el P. Lector de Teología Fr. Alonso de la Rea, de la misma Provincia, 1643*, Edición de la "Voz de México", México, 1882.

Relaciones Geográficas del Arzobispado de México, 1743, edición de Francisco de Solano, dos tomos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Departamento de Historia de América, núm. 28, tomo II, 1988 (Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo).

Relaciones Geográficas del siglo XVI: México. Edición de René Acuña, México, UNAM-IIA, 1986, tomo II (Antropológica: 65).

Revilla Gigedo, *Informe sobre las Misiones 1793 e Instrucción Reservada al Marqués de Branciforte 1794*, Introducción y notas de José Bravo Ugarte, México, Editorial JUS, 1966.

Sahagún, Bernardino de, *Historia de las Cosas de la Nueva España* (1566-1571), versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como *Códice florentino*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, tres tomos, México, CONACULTA, 2000.

Santa María, Guillermo de, *Guerra de los chichimecas (México 1575-Zirosto 1580)*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas de Alberto Carrillo Cázares, México, COLMICH-Universidad de Guanajuato, 1999.

Soriano, Juan Guadalupe, *Difícil tratado del arte, y unión de los idiomas othomii y pamee cuyos dos idiomas se aprenden por unas mismas reglas, para la fácil y necesaria administración de las misiones de la Sierra Gorda*, Benson Latin American Collection, University of Texas at Austin, citado en Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, CEMCA-FCE, 1993.

Testimonio acerca de la causa formada en la Colonia del Nuevo Santander al Coronel don José de Escandón. Estudio preliminar, transcripción, paleografía y notas de Patricia Osante, México, UNAM-UAT-ITCA-Gobierno del Estado de Tamaulipas, 2000.

Valle, Francisco, *Cuaderno de algunas reglas y apuntes sobre el idioma pame (1731-1767)*, presentación, transcripción de Alfonso Martínez Rosales, México, COLMEX-Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí-Casa de la Cultura de San Luis Potosí, 1989 (Centro de Estudios Históricos-Cuadernos de trabajo).

Vetancurt, Agustín de, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de la Indias. Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Menologio Franciscano. De los varones más señalados que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la Provincia del Santo Evangelio de México (1698)*, México, Primera Edición Facsimilar, Porrúa, 1971.

Zumárraga, fray Juan de, *Memoria de los servicios que había hecho Nuño de Guzmán, desde que fue nombrado gobernador de Pánuco en 1525*, Estudio y notas por Manuel Carrera Stampa, México, Porrúa, 1955 (Historia Mexicana, 41).

Estudios Modernos

Regionales

Aguilar Robledo, Miguel, "Haciendas y condueñazgos en la Huasteca potosina: notas introductorias", en Jesús Ruvalcaba Mercado (coordinador), *Nuevos aportes al conocimiento de la Huasteca*, México, CIESAS-CIHSLP-CEMCA-IPN-UACH-INI, 1998, p. 123-152.

-----, "Reses, indios y poder: notas introductorias a la historia de la ganadería en la Huasteca potosina", en *Cuadrante*, San Luis Potosí, IIH-UASLP, 1997, no. 5-6, pp. 78-94.

-----, "Ganadería, tenencia de la tierra e impacto ambiental en una región fronteriza de la Nueva España: la jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles de Oxitipa, 1527-1821", en *Estudios Geográficos*, Madrid, revista del IERG-CSIC, 1998, no. 230, pp. 5-34.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, *Indios y misioneros en el noreste de la Sierra Gorda durante la época colonial*, tesis de Maestría en Historia, México, FFyL/UNAM, 2005.

Armillas, Pedro, "Condiciones ambientales y movimientos de los pueblos en la frontera septentrional de Mesoamérica", en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, México, INAH, 1997, vol. II, pp. 339-357.

Berthiaume, Scout C., "Lenición en las lenguas pames", ponencia presentada en el 2° *Encuentro de Optimidad*, 2 de diciembre 2005 en CIESAS, México, pp. 1-14.

Braniff, Beatriz, "Arqueología del norte de México", en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, México, INAH, 1997, vol. II, pp. 359-397.

Corbett, Bárbara, "Comercio y violencia en la Huasteca potosina: el monopolio del tabaco, 1821-1846", en Antonio Escobar Ohmstede y Carregha Lamadrid Luz (coordinadores), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, CIESAS-COLSAN 2002, pp. 235-268 (Colección Huasteca).

Chemin Bässler, Heidi, *Los pames septentrionales de San Luis Potosí*, México, INI, 1984.

Chemin, Dominique, "Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas malélicas en la región pame de Santa María Acapulco, San Luis Potosí", en *Anales de Antropología II. Etnología y Lingüística*, IIA-UNAM, México, vol. XVII, 1980, pp.67-97.

-----, "Unas consideraciones sobre los pames y su historia", en Lydia Torre (coordinadora), *Xi'ói: Coloquio pame. Los pames de San Luis Potosí y Querétaro*. México, CIHSLP- IC, 1996, pp. 38-40.

-----, "Relaciones entre la Huasteca y la Pamería", en *Cuadrante. Nueva época* Revista cuatrimestral de Ciencia Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, no. 11-12, enero-agosto, 1993, pp. 94-115.

-----, "Los pames y la Guerra Chichimeca", en Alejandro Obregón Álvarez (coordinador), *Sierra Gorda: pasado y presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo*, México, Consejo Estatal Para la Cultura y las Artes, 1994, pp. 57-70 (Colección Cuarta de Forros, 6).

Eguilaz de Prado, Isabel, *Los indios del nordeste de Mejico en el siglo XVIII*, España, FFyL-Universidad de Sevilla (España), 1965 (Publicaciones del Seminario de Antropología Americana, vol. 7, Etnohistoria del Norte de Mejico: 2).

Escobar Ohmstede, Antonio, "La Población en el siglo XVIII y principios del siglo XIX ¿Conformación de una sociedad multiétnica en Las Huastecas?", en Carmen Blázquez Domínguez, Contreras Cruz Carlos y Pérez Toledo Sonia (coordinadores), *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*, México, Instituto Mora-UV-UAM, 1996, pp. 277-299.

Fagoaga Hernández, Ricardo, *Circuitos mercantiles de la Huasteca potosina, 1743-1812*, tesis de Maestría, COLSAN, 2004.

Galaviz, María Elena, "Descripción y pacificación de la Sierra Gorda", en Margarita Velasco Mireles (coordinadora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, México, INAH, 1997, vol. I, pp. 65-101 (Colección Científica).

Gómez Canedo, Lino, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, México, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976 (Colección Ortega Falkowska, no. 2).

González Salas, Carlos, *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la costa del Seno Mexicano, (1530-1831)*, UAT-IIH, México, 1998.

Guerrero Galván, Alonso, "Apuntes para la reconstrucción etnohistórica de la gran Chichimeca", en *Digesto Documental de Zacatecas. Anuario del Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas y del Doctorado en Historia Colonial de la UAZ*, México, Tribunal Superior de Justicia del Estado de Zacatecas, 2004, vol. III, núm. 5, pp. 51-70.

Herrera Casasús, María Luisa, *Misiones de la Huasteca potosina. Custodia del Salvador de Tampico. Época colonial*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Instituto de Cultura de San Luis Potosí-CONACULTA, 1999.

-----, *Presencia y esclavitud del negro en la Huasteca*, México, UAT-IIHI, 1989.

Kirchhoff, Paul, "La unidad básica de la cultura de los recolectores-cazadores del norte de México", en *El Norte de México y el sur de Estados Unidos. III Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, SMA, México, 1944, pp. 133-144.

Lara Cisneros, Gerardo, "Aculturación religiosa en Sierra Gorda: El Cristo Viejo de Xichú", en *Estudios de Historia Novohispana 27*, México, UNAM-IIH, 2002, pp. 59-89.

-----, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, AGN-INAH, 2002.

-----, "El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica", en Quezada Noemí, Rodríguez Martha y Suárez Marcela (coordinadoras) *Inquisición Novohispana*, dos volúmenes, México, UNAM-IIA-UAM, 2000, vol. I, pp. 337-347.

Mandeville, Peter, *La Jurisdicción de la Villa de Santiago de los Valles en 1700-1800*, México, Biblioteca de Historia Potosina, 1976 (Serie, documentos 3).

Manrique Castañeda, Leonardo, "Dos gramáticas pames del siglo XVIII", Margarita Velasco Mireles (compiladora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, dos volúmenes, México, INAH, 1996, volumen I, pp. 109-114.

-----, "Esbozo descriptivo del pame meridional (dialecto de Jiliapan)", Margarita Velasco Mireles (compiladora), *La Sierra Gorda: documentos para su historia*, dos volúmenes, México, INAH, 1996, volumen I, pp. 115-146.

Márquez, Enrique (compilador), *San Luis Potosí*, México, Instituto Mora, 1986.

Meade de Angulo, Mercedes, *La Huasteca potosina en la época colonial siglo XVI. 450 aniversario de la fundación de Ciudad Valles*, San Luis Potosí, APCA, 1983.

Meade, Joaquín, *Los agustinos en San Luis Potosí*, San Luis Potosí, Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí, 1942.

-----, *La Huasteca. Época antigua*, México, Editorial Cossío, 1942 (Publicaciones Históricas).

-----, "Fray Andrés de Olmos", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, Imprenta Andina, 1950, octubre-diciembre, vol. IX, núm. 4, pp. 374-452.

-----, *Historia de Valles. Monografía de la Huasteca potosina*, San Luis Potosí, Sociedad Potosina de Estudios Históricos, 1970.

Meade, Joaquín y Almaza Rafael, *Los agustinos en San Luis Potosí*, México, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, 1989.

Michelet, Dominique, *Río Verde, San Luis Potosí*, traducción de Bernardo Loyola Pintor, México, Instituto de Cultura de San Luis Potosí-Lascasiana-CEMCA, 1996.

Monroy de Martí, Isabel, *Pueblos, misiones y presidios de la Intendencia de San Luis Potosí, 1819*, San Luis Potosí, Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí, 1991.

Montejano y Aguinaga, Rafael, *El Valle del Maíz*, México, Archivo histórico del estado de San Luis Potosí, 1989.

Noyola, Inocencio, "Comercio y estado de guerra en la Huasteca potosina, 1810-1821" en Antonio Escobar Ohmstede y Carregha Lamadrid Luz (coordinadores), *El siglo XIX en las Huastecas*, México, CIESAS-COLSAN, 2002, pp. 41-58 (Colección Huasteca).

Ordoñez Cabezas, Giomar, *Los pames de la Huasteca queretana ante la migración y la carencia de tierras 1950-2000*, tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, en *La Huasteca ayer y hoy*, México, CENDOC-CIESAS-INNAO-CONACyT-COLSAN-Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, Hidalgo, 2002, disco compacto 1 (Colección Huasteca).

-----, *Pames. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, México, CDI-PNUD, 2004.

Osante, Patricia, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1772*, México, UNAM-UAT-IIH, 1997 (Serie Historia Novohispana/59).

Paez Flores, Rosario Gabriela, *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda Queretana, siglos XVII y XVIII*, México, AGNM, México, 2002.

Pérez Zevallos, Juan Manuel, *Visita de Gómez Nieto a la Huasteca (1532-1533)*, México, CIESAS-COLSAN-CEMCA-AGN, 2001 (Colección Huasteca).

Powell, Philip Wayne, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, FCE-SEP, 1984 (Lectura Mexicanas 52).

-----, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, FCE, 1997 (Sección de obras de Historia).

Rodríguez Barragán, Nereo, *Las misiones de Santa Catarina Mártir*, México, Sociedad Potosina de Estudios Históricos-Editorial Universitaria Potosina, 1976.

Rodríguez Loubet, François, *Les chichimeques*, México, CEMCA, 1985.

Salazar González, Guadalupe, *Las haciendas en el siglo XVII, en la región minera de San Luis Potosí. Su espacio, forma, función material, significado y la estructuración regional*, México, UASLP, 2000.

Samperio Gutiérrez, Héctor, "Región centro-norte: la Sierra Gorda", en José Sánchez Cortés, *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, dos volúmenes, México, Juan Pablos Editor-Gobierno del Estado de Querétaro-UAQ-Centro de estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989, vol. 1, pp. 295-446.

-----, "Las misiones fernandinas de la Sierra Gorda y su metodología intensiva: 1740-1770", en Alejandro Álvarez Obregón (coordinador), *Sierra Gorda: Pasado y Presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo 1991*, México, Fondo editorial de Querétaro, 1991, pp. 83-109.

Stresser-Péan, Guy, "La Huasteca et la frontière nord-est de la Mésoamérique", en *Actas del XLII Congreso Internacional de Americanistas*, vol. IX-B, París, 1979.

Velázquez, Primo Feliciano, *Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí*, cuatro tomos, San Luis Potosí, Imprenta del editor, 1898-1946.

Viramontes Anzures, Carlos, *De chichimecas, pames y jonaces. Los recolectores-cazadores del semidesierto de Querétaro*, INAH, 2000 (Colección Científica no. 416).

Generales

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI-SEP, 1980.

-----, *Obra antropológica XVI. Negro esclavo en la Nueva España. La formación cultural, la medicina popular y otros ensayos*, México, UV-INI-CIESAS-FCE-Gobierno del Estado de Veracruz, 1994.

-----, *Obra antropológica II. La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, UV-INI-CIESAS-FCE-Gobierno del Estado de Veracruz, 1981.

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1996.

-----, "Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España", en Carmen Ramos Escandón (compiladora), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, COLMEX, 1987, pp. 79-94.

Aramoni Calderón, Dolores, *Los refugios de lo sagrado: religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONACULTA, 1992.

Arnal, Simón Luis, *El presidio en México en el siglo XVI*, México, UNAM, 1995.

Arrom, Silvia Marina, *Las mujeres de la ciudad de México 1790-1857*, México, Siglo XXI, 1988.

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

Bastide, Roger, *Las Américas negras*, Madrid, Alianza, 1969.

Bazant, Jan, *Cinco haciendas mexicanas*, México, COLMEX, 1975.

Blázquez, Carmen, Contreras Carlos y Pérez Sonia (coordinadores), *Población y estructura urbana en México, siglos XVIII y XIX*, Instituto Mora-UV-UAM, México, 1993.

Boliva Arórtégui, Natalia, *Los orishas en Cuba*, La Habana, Fundación Pablo Milanés, 1994.

Bonfil Batalla, Guillermo, "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Papeles de la Casa Chata 3*, México, Revista del CIESAS-SEP, 1987, pp. 23-43.

Brading, David, *Miners and Merchants in Bourbon México, 1763-1810*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Broda, Johanna y Good Eshelman Catharine (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, 2004 (Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos).

Cashdan, Elizabeth, "Cazadores y recolectores: el comportamiento económico en las bandas", en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, México, CONACULTA-Alianza, 1991, pp. 43-78.

Castro Gutiérrez, Felipe, "Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán", en *Estudios de Historia Novohispana 25*, México, IIH-UNAM, 2001, julio-diciembre, pp. 59-80.

Chávez Gómez, José Manuel A., *Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes*, México, CONACULTA, 2001 (Regiones).

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII. Una ciudad sitiada*, España, Taurus, 1989.

Desaive, Jean-Paul, "Las ambigüedades del discurso literario", en *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna. Discurso y disidencias*, seis tomos, España, Taurus, 1993.

Farriss, Nancy M., *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, México, Alianza, 1992.

Foster, George, *Cultura y conquista: la herencia española de América*, Xalapa, UV, 1960.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*. México, UNAM-IIH-IG, 1986.

-----, *La frontera norte de la Nueva España*, México, UNAM, 1996.

Greenleaf, Richard, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, FCE, 1992.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.

Gutiérrez de Arroyo, Isabel, "El nuevo régimen institucional bajo la real ordenanza de intendentes de la Nueva España (1786)", en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, 1989, num. 1 (153), vol. XXXIX, julio-septiembre, pp. 89-122.

Herskovits, Melville, "El enfoque ahistórico en los estudios afroamericanos", en *Crítica. La Palabra y el Hombre*, México, 1960, vol. XIV, pp. 5-17.

Johnson, Allen, "Horticultores: el comportamiento económico en las tribus", en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, México, CONACULTA-Alianza, 1991, pp. 79-115.

Lastra, Yolanda, *Los otomíes. Su lengua y su historia*, México, IIA-UNAM, 2006.

Lavrín, Asunción (compiladora), "Investigación sobre la mujer de la Colonia en México: siglos XVII y XVIII", en *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas*, México, FCE, 1985, pp. 33-73 (Tierra Firme).

Lenkersdorf, Gudrun, *Génesis histórica de Chiapas, 1522-1532, el conflicto entre Portocarrero y Mazariegos*, México, IIF-UNAM, 1993.

López Austin Alfredo y López Luján Leonardo, *El pasado indígena*, México, COLMEX-FCE-Fideicomiso Historia de las Américas, 2ª. Ed., 2001 (Hacia una Nueva Historia de México).

Mair, Lucy, *La brujería en los pueblos primitivos actuales*, Madrid, Guadarrama, 1969.

Manrique Castañeda, Leonardo, "Lingüística histórica", en Manzanilla Linda y López Luján Leonardo (coordinadores), *Historia antigua de México. Volumen I: El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes*

y el horizonte Preclásico, cinco volúmenes, México, CONACULTA-INAH-UNAM-IIA-PORRÚA, edición del 2000, pp.53-93.

Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, México, UNAM-FCE, 1990.

Medina, Andrés, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coordinadores), México, CONACULTA-FCE, 2001, pp. 67-158.

Miño Grijalva, Manuel, "Estructura económica y crecimiento: la historiografía económica colonial mexicana", en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, 1992, vol. XLII, núm 2, octubre-diciembre, pp. 221-260.

-----, *La población de la ciudad de México en 1790: variables económicas y demográficas de una controversia*, INEGI-COLMEX, México, 2002.

Mirafuentes Galván, José Luis, "El poder misionero frente al desafío de la colonización civil (Sonora en el siglo XVII)", en *Historias 25*, México, INAH, 2001, PP. 91-102.

-----, "Los maleficios de Don Marcos Humita. Orden y conflicto en una comunidad ópata de Sonora (Bacerac, 1704)", en *Estudios de Historia Novohispana, volumen 25*, México, IIH-UNAM, 2001, pp. 117-154.

Mörner, Magnus, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1999.

Nava, Fernando, *Pueblos indígenas de México. Chichimecas jonaz*, México, INI-SEDESOL, 1994.

Palerm, Ángel, "Sobre la formación del sistema colonial. Apuntes para una discusión", en Enrique Florescano (coordinador), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*, México. FCE, 1979.

Pérez Herrero, Pedro, "Evolución demográfica y estructura de familias en México (1730-1850)", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coordinadora), *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de historia de la familia*, COLMEX, México, 1994, pp. 345-372.

Pietschmann Horst, *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España. Un estudio político administrativo*, FCE, México, 1996.

Qualife, G. R., *Magía y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica.

Ramos Escandón, Carmen (compiladora), *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, México, COLMEX, 1987.

Ríos, Francisco Emilio de los, *Nahuatlismos en el habla de la Laguna*, México, Programa Cultural Enlace Lagunero, 1999 (Colección Tierra que fue mar).

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

-----, "Repartimientos de indios en Sonora y Sinaloa", en *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, SEP-UABCS, 1966.

-----, *La aplicación regional de las Reformas Borbónicas en Nueva España. Sonora y Sinaloa, 1768-1787*, México, UNAM-IIH, 1995 (Serie Historia Novohispana/55).

Robbins, Rossell Hope, *Enciclopedia de la brujería y demonología*, Madrid, Debate/Círculo de Lectores, 1988.

Sallman, Jean-Michel, "La bruja", en *Historia de las mujeres. Del Renacimiento a la Edad moderna. Discurso y disidencias*, seis tomos, España, Taurus, 1993.

Sanders, William T. and Price Barbara J., *Mesoamerica, the Evolution of a Civilization*, New York, Random House, 1968 (Studies in Anthropology).

Silverblatt Irene, *Luna, sol y brujas. Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1990.

Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, México, CEMCA-FCE, 1993.

Spicer, Edgard H., "Aculturación", en David L. Silis (director), *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales*, 11 volúmenes,

Vicente Cervera Tomás director de la edición en español, Madrid, Aguilar, 1974, vol. 1, pp. 33-38.

Stern, Alan Peter, *Social Marginality and Acculturation on the Northern Frontier of New Spain*, Berkeley, Tesis doctoral, University of California, 1984.

Suárez, Jorge A., *Las lenguas indígenas mesoamericanas*, México, INI-CIESAS, 1990.

Torre Villar, Ernesto de la y Navarro de Anda Ramiro, *Metodología de la investigación bibliográfica, archivística y documental*, México, McGraw-Hill, 1982.

Tutino, John, "Los españoles de las provincias. Los pueblos de indios y las haciendas; sectores interrelacionados de la sociedad agraria en los valles de México y Toluca, 1750-1810", en Manuel Miño Grijalva (compilador), *Haciendas, pueblos y comunidades*, México, CONACULTA, 1991, pp. 160-185.

-----, "Historias del México agrario", en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, 1992, núm. 1 (166), vol. XLII, octubre-diciembre, pp. 177-220.

Van Young, Eric, *Hacienda and Market in Eighteenth-Century México. The Rural Economy of the Guadalajara Region, 1675-1820*, Berkeley, University of California, 1981.

Vázquez, Josefina (coordinadora), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las Reformas Borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992.

Velázquez, María del Carmen, *El marqués de Altamira y las Provincias Internas de Nueva España*, México, COLMEX, 1976.

Von Wobeser, Gisela, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, SEP/UNAM, 1988.

Wachtel, Nathan, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Nora Pierre (coordinadores), *Hacer la historia*, versión en castellano de Jem Cabanes, 3 volúmenes, Barcelona, Editorial Laia, 1985, vol. I, pp. 135-156.

Wright Carr, David Charles, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, UVM-FCE, 1998.

-----, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Querétaro, Documentos de Querétaro, 1989 (Colección, documentos 13).

Documentos específicos

Biblioteca Nacional, Fondo Franciscano, "Informes que por mandato de sus preladados superiores hicieron los misioneros de la Custodia de San Salvador de Tampico sobre la fecha de fundación, situación geográfica, número de familias y estado de sus misiones, agregan las causas que consideran han motivado el atraso de sus establecimientos. 43/987.1, fs. 1-28v.

BN. FF., "Carta de fray Francisco de Barrera al custodio fray Francisco Ignacio Ostolaza en que le dice que es imposible suprimir la costumbre de recibir una limosna por los Santos Sacramentos porque los indios no quedan conformes si no se les recibe, La Palma, 1 junio de 1745", 42/974.6.

BN. FF., "Santa María Acapulco, misión muy antigua, comenzada su iglesia de cal y canto por el R. P. Montero quien por un depravado pame fue arrojado al incendio del horno". 1011/69.

BN. FF., "Informe del [Coronel José Escandón] al virrey sobre la visita y diligencias que practicó el remitente en la Custodia de San Salvador de Tampico y en la de Río Verde, México, 9 de septiembre de 1765", 43/991.2.

BN. FF., "Informe de fray Antonio de la Concepción Troconis a su custodia fray Ignacio de Saldaña, enero de 1762", 40/1015.

Archivo General de la Nación, *Inquisición*, vol. 936, exp. 5, fs. 45-185 (1718), "Acusación contra Juan de Santiago mulato originario de Guayabos. Acusado de trato y comercio con el demonio, maleficio y brujería por enfermar a las personas. Murió este reo en cárceles secretas".

AGN, *Inquisición*, exp. 1009, fs. 168-265 (1766), "Santiago de los Valles. El señor Inquisidor fiscal contra María Dolores de Nava, mulata libre natural del Valle del Maíz, por maléfica. Murió en el pulguero". De aquí en adelante se denominará a esta mulata por su sobrenombre, Pasquala.

AGN, *Inquisición*, grupo documental edictos de Inquisición, vol. 1, fs. 2-5. "Edicto en contra de la práctica de todas las variantes de la magia, la hechicería y la brujería, promulgado en 1616".

AGN, *Inquisición*, vol. 1241, exp. 1, fs. 1-51 (1786), "El señor inquisidor fiscal del Santo Oficio, contra Juana Gertrudis y Juana Gertrudis González, que huyó. Por maléficas. Villa de los Valles".

AGN, *Inquisición*, vol. 1240, exp. 11, fs. 331-334 (1789), "El señor Inquisidor fiscal de este Santo Oficio. Contra María de la Encarnación, residente en Alaquines. Por Maléfica".

AGN, *Inquisición*, vol. 303, exp. 39, fs. 255v-256 (1629 o 1624). "Descripción de los Bailes de los indios huastecos"

AGN, *Misiones*, vol. 11. exp. 27, fs. 67-76. "Noticias de las Misiones de Tampico, sacadas de papeles originales existentes en el archivo del Convento Grande de Nuestro Padre San Francisco de México. 1745-1788".

AGN, *Provincias Internas*, vol. 249, exp. 25. "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda (1744)".

AGN, *Indiferente*, tomo 10, fs. 109-120. "Informe que realizó en 1743 Francisco de Lazcano corregidor teniente y capitán de guerra de la jurisdicción de Villa de Santiago de los Valles".

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

AGN, *Reales Cédulas Duplicados*, vol. 33, exp. 380. "Visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda (1744)".

AGN, *Provincias Internas*, vol. 219, exp. 14. "Papeles que contienen las cuentas de los sirvientes de la hacienda San Ignacio del Buey, jurisdicción de la Villa de Valles".

AGN, *Tierras*, vol. 1325, fs. 5-6. "Autos pendientes referidos por los naturales de el pueblo de la Concepción Valle del Maíz jurisdicción de Villa de Valles sobre que se delimiten las medidas de las tierras mencionadas en el año de treinta y siete de este siglo que contradijeron los vecinos españoles de aquel pueblo y hoy siguen contra la causa mortuoria de don Felipe Barragán (1837)".