



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA LIBERTAD COMO ENEMIGO. LA PACIFICACIÓN
DE LOS CHICHIMECAS Y EL INICIO DE LA MISIÓN
JESUITA EN SAN LUIS DE LA PAZ**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN HISTORIA**

P R E S E N T A:

JUAN CUAUHTÉMOC OCAMPO SUÁREZ



ASESOR: LIC. JUAN DOMINGO VIDARGAS DEL MORAL

CIUDAD UNIVERSITARIA

2013



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.

Esta tesis está dedicada a:

Haydeé Lorena Cervantes Reyes, por el amor y la vida compartidos.

David Ocampo Suárez, por su hermandad, amistad y luz. También por las fiestas sagradas.

Guadalupe Elisa Suárez Villada y Juan Cuauhtémoc Ocampo Zamora, por su presencia y apoyo, siempre tan valiosos.

Guadalupe Elisa Ocampo Suárez y Lucía Margarita Ocampo Suárez, por su cariño sincero.

José Fernando del Toro Ocampo, por ser, más que mi sobrino, mi hermano y amigo.

Quetzal Flores Ocampo, por ser un nuevo y querido miembro de la tribu.

Omar Castro Rocha, por ser un gran amigo, cuate, valedor y compadre.

“Los Vallejo”, por ser mis queridos amigos, camaradas y compañeros de mil batallas.

David Cervantes, Aidé Reyes y Azucena Cervantes Reyes, por el cariño y por haberme permitido ser un miembro de su familia durante tantos años.

Deseo agradecer a:

Mi asesor, el Lic. Juan Domingo Vidargas del Moral, por haber sido tan respetuoso de mi trabajo. Siempre tuvo palabras, consejos, datos y materiales que me fueron de enorme utilidad.

Mis sinodales, la Lic. Delia Pezzat Arzave, la Dra. Patricia Osante y Carrera, la Mtra. Leonor García Millé y el Dr. Gerardo Lara Cisneros. Además de haber sido sumamente amables conmigo, sus clases, libros, correcciones y consejos fueron fundamentales en la confección de esta tesis.

Mi amigo, el filósofo Carlos Herrera de la Fuente. Por supuesto le doy las gracias por su valiosa amistad, pero aquí quiero hacerlo específicamente porque me hizo el favor de traducir del latín al español la carta anua jesuita de 1594, documento de suprema importancia para este trabajo.

Salvador Arturo Martínez Hernández, compañero de la Facultad de Filosofía y Letras, porque me facilitó las fotografías del *Libro I de Bautismos* del Archivo Parroquial de San Luis de la Paz, sin las cuales a esta tesis le habrían faltado algunos de los testimonios históricos de mayor trascendencia para los temas que en ella se manejan.

La Universidad Nacional Autónoma de México y su Facultad de Filosofía y Letras, que aún son islas en el mar.

Este tan peregrino género de gente es mucho menor en número que las labradoras, y con tal modo de vivir están más contentos que si tuvieran los haberes y palacios del mundo.

ANDRÉS PÉREZ DE RIBAS, *Triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe.*

La restricción de la libertad, la ritualidad y la felicidad es el pago que exige el progreso para superar el estado de naturaleza.

LEONARDO DA JANDRA, *La gramática del tiempo.*

Nos sentimos inclinados a pensar que los cazadores y recolectores son pobres porque no tienen nada; tal vez sea mejor pensar que por ese mismo motivo son libres.

MARSHALL SAHLINS, *Economía de la Edad de Piedra.*

Introducción

Tal vez sean dos los principales orígenes de esta tesis. Gracias al libro *La guerra chichimeca* de Philip Wayne Powell, fui contagiado por la pasión hacia el mundo chichimeca y su larga confrontación con las fuerzas de la colonización hispano-india en el norte novohispano. Por otro lado, la fortuna de haber sido guía en el Museo de la Luz de nuestra UNAM, cuando éste se encontraba en el edificio de lo que fue el templo de San Pedro y San Pablo de la Compañía de Jesús, me permitió conocer un poco de la historia de la orden jesuita en la Nueva España, ya que parte de mi trabajo en el museo consistía en explicar el pasado del edificio a sus visitantes.

En el citado libro de Powell me encontré con la mención de una singular misión jesuita en el corazón mismo de la Gran Chichimeca. Vi entonces la oportunidad de abarcar en un estudio aquellos dos intereses: los chichimecas y la Compañía de Jesús, realidades radicalmente opuestas, pues los jesuitas, como organización, respondían a una estructura estricta, jerárquica y disciplinada; mientras los chichimecas, como grupos que principalmente vivían de la caza y la recolección, no basaban su existencia en el control de su entorno, sino en la adecuación de sus estrategias de vida a los ritmos de la naturaleza. Los jesuitas tenían una misión, debían transformar a los hombres, mostrarles la forma correcta de existir en el mundo, cambiar sus hábitos y creencias, enseñarlos a vivir *en policía*. Los chichimecas eran los “bárbaros”, los “salvajes”, aquellos habitantes del caos que no sabían vivir como hombres, los que despreciaban o desconocían todas las formas alcanzadas por la civilización o, dicho de otro modo, por el orden cristiano. La interacción de jesuitas y chichimecas es una muestra de la complejidad de los fenómenos históricos acaecidos en las misiones norteñas.

La misión ignaciana en San Luis de la Paz nació como un símbolo de la pacificación de los chichimecas. Ubicada al noreste de lo que hoy es el estado de Guanajuato, fue un intento del gobierno virreinal por involucrar a la Compañía de Jesús en la labor que se realizaba para la consolidación de la paz a finales del siglo XVI. Chichimecas que habían participado activamente en la resistencia contra el avance de los colonizadores por sus tierras, ahora aceptaban radicar en un pueblo bajo la tutoría de la Compañía de Jesús a

cambio del suministro constante de alimento, ropa y objetos diversos, así como del fin de la incesante persecución en su contra.

La pregunta que intento responder en esta tesis es la siguiente: ¿Qué papel jugaron los jesuitas en la pacificación y control de los chichimecas asentados en San Luis de la Paz a finales del siglo XVI y principios del XVII?

Para tener una mejor comprensión de los actores principales de este estudio y, por lo tanto, de lo que significó su interacción en la misión, decidí que el primer capítulo de mi trabajo estaría dedicado a presentar a los chichimecas y a los jesuitas.

Entendí que no me sería posible contestar a la pregunta base sin adentrarme en el gran contexto del que había surgido la misión jesuita en San Luis de la Paz: lo referente a la guerra con los chichimecas y la pacificación. Decidí que haría de ese contexto general un capítulo de la tesis, el segundo, para así poder abundar en ello.

Finalmente, dediqué el tercer y último capítulo al avance de los miembros de la Compañía de Jesús por el norte novohispano, a los orígenes de San Luis de la Paz y, sobre todo, a los primeros años de la misión, enfocándome en lo que hicieron los ignacianos para cumplir con los objetivos que les habían sido encomendados.

En las lecturas y relecturas que realicé del excelente libro de Powell, llamó mi atención el hecho de que el autor hizo en muchas ocasiones un uso acrítico del discurso de los colonizadores, convirtiéndolo, de hecho, en su propio discurso; situación entendible hasta cierto punto si atendemos a que aquellos chichimecas, grupos sin escritura, no dejaron relato alguno, por lo que no existe fuente en la que esté registrada su versión directa de los acontecimientos. Las fuentes coloniales con las que contamos para estudiar la guerra y la paz con los chichimecas –y para estudiar a los chichimecas mismos– fueron escritas por los colonizadores; sin embargo, como es natural, estas valiosas fuentes están llenas de prejuicios, incomprensiones y puntos de vista interesados. Aunado a esto, existe otro considerable problema: las formas de vida que tuvieron aquellos indígenas resultan para nosotros tan difíciles de entender como lo fueron para los colonizadores del siglo XVI. ¿Qué hacer ante esto? ¿Cómo integrar a la historia de la guerra y la paz con los chichimecas algo que nos ayude a entender *lo chichimeca*?

Encontré una respuesta en el libro del antropólogo Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*.¹ En modelos etnográficos elaborados por este autor con base en un intenso trabajo de campo suyo y de otros antropólogos, cuyos resultados fueron comparados y complementados con información de fuentes históricas, Sahlins expuso los rasgos materiales más determinantes de los pueblos llamados primitivos. Cuando leí el texto, pude entender de manera más amplia muchos de los datos sobre los chichimecas registrados en las fuentes coloniales y reproducidos en distintos libros de historia. Características de los grupos de cazadores-recolectores del norte de la Nueva España que resultaron incompatibles con la sociedad colonial y que fueron percibidos en aquellos tiempos –y aún ahora– con inevitables prejuicio e incomprensión, como su renuencia a trabajar de acuerdo a las tradiciones laborales europeas o mesoamericanas, la ausencia de jerarquías permanentes en sus comunidades y su preferencia por la movilidad sobre el sedentarismo, son en buena medida esclarecidas gracias a la antropología económica desarrollada por Marshall Sahlins en su estudio, específicamente en lo referente a las características estructurales de lo que el autor llama la “sociedad opulenta primitiva”.

Otro autor que me proporcionó una valiosa ayuda teórica fue el antropólogo Pierre Clastres, quien en su libro *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*,² aporta, entre otras cosas, elementos clave para comprender uno de los rasgos más reiterados en las fuentes escritas por viajeros y conquistadores europeos sobre los pueblos llamados primitivos: su persistente belicosidad. En las fuentes novohispanas, el carácter guerrero de los chichimecas es quizás el rasgo más mencionado; las reflexiones e informaciones de Clastres en torno a la guerra como una estructura imprescindible de la sociedad primitiva, me fueron de mucha utilidad para el entendimiento del aspecto político de lo bélico en la forma de vida de los chichimecas y los efectos que esto tuvo en la confrontación con los colonos hispano-indios.

Para interpretar la dinámica de las transformaciones culturales sufridas por los chichimecas durante las primeras décadas de la misión jesuita, hallé un importante soporte en las propuestas para una teoría general de la aculturación proporcionadas por Nathan

¹ Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal Editor, 1983.

² Pierre Clastres, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Argentina, FCE, 2004.

Wachtel en su ensayo “La aculturación”, publicado en el libro *Hacer la historia*.³ Ahí el autor reflexiona sobre distintas posibilidades de configuración cultural como resultado de la interacción de dos culturas heterogéneas, una de ellas dominante, específicamente en un contexto colonial. Los fenómenos de aculturación, indica Wachtel, pueden ubicarse como repartidos entre dos polos, el de la integración y el de la asimilación. En la integración, los elementos de la cultura europea se incorporan al sistema indígena de acuerdo a los esquemas y categorías de éste. En la asimilación, las tradiciones indígenas son eliminadas, mientras los elementos de la cultura europea toman el lugar preponderante. Entre un polo y otro se dan diferentes “tipos intermedios”.

En el caso de la misión jesuita en San Luis de la Paz, como se verá en esta tesis, la labor de los misioneros, aunada al contexto específico del poblado, logró el tránsito de una situación en la que el elemento indígena gozaba de una importante autonomía a otra que implicó una considerable pérdida cultural, lo cual es expuesto en el tercer capítulo y explicado en las conclusiones a la luz de las reflexiones teóricas de Wachtel.

Ahora bien, la pregunta que intento responder con esta tesis se remite a los procesos históricos que implican la adecuación de seres humanos a un sistema hegemónico. En la segunda mitad del siglo XVI, la transformación de los grupos indígenas en un proceso de adaptación en el que se iban volviendo funcionales a las necesidades materiales del sistema colonial, era un hecho dinámico que implicaba a buena parte de la sociedad novohispana. Durante estos años se comenzaron a desarrollar importantes cambios estructurales relacionados con la imposición del sistema de repartimiento, las congregaciones de indios y la formación de nuevas identidades locales como producto de dichas congregaciones. Estudiar lo que aconteció en San Luis de la Paz durante los cuarenta primeros años de la misión jesuita, permite profundizar en el conocimiento de esos cambios a través de un caso concreto, porque aunque las reducciones de chichimecas no se originan con la política de congregaciones aplicada en otras regiones de la Nueva España, sí son parte del proceso general de concentración de la población para facilitar su control y el acceso a la mano de obra.

³ Nathan Wachtel, “La aculturación”, en Jacques Le Goff, Pierre Nora *et al.* *Hacer la Historia*, Barcelona, Laia, 1978.

Dentro de este proceso general, los chichimecas aportaron una de las peculiaridades más determinantes de las fronteras norteñas, pues eran grupos especialmente reacios a la adaptación en las condiciones de dominación colonial. Según podemos ver en ciertos rasgos de las formas de vida de estos grupos y en las descripciones que de ellos hacían quienes intentaban exterminarlos o transformarlos, una de las condiciones más importantes que posibilitaban su reproducción cultural, principalmente la reproducción de sus aspectos más incompatibles con el mundo que se imponía, era la de que “perseveraban en su libertad bárbara”, que se trataba de “gente de natural tan libre”, como dijo el cronista e historiador jesuita Andrés Pérez de Ribas. Para poder integrarlos a la nueva sociedad, esa libertad tenía que ser erradicada por la guerra o por la paz.

Parto de la idea de que toda libertad es limitada, por eso debo aclarar que en esta tesis no uso el concepto de libertad en términos abstractos ni “puros”. De forma intencionada, no me remito a un sentido filosófico de la libertad ni desarrollo “el tema” de la libertad. Uso el concepto siempre vinculado con un discurso histórico específico y no pretendo ir más allá del significado concreto de cada caso. De tal forma que aquí la libertad debe ser entendida con un carácter empírico, como “libertad para” y no como “libertad en sí”, lo que no implica que este uso particular del concepto sea ajeno a una idea general de libertad o que no pueda partirse del mismo para una reflexión en ese sentido, cosa que, por otro lado, rebasa los objetivos de esta investigación. Podría decir también que la idea abstracta de libertad de la que parto no halla una mejor manera de expresarse que entreverada con la historia que pretendo contar.

El tema trabajado en esta tesis quizá también resulta pertinente debido a los pocos estudios referentes a la labor misional de los jesuitas a finales del siglo XVI en la Nueva España. Existen excelentes investigaciones sobre las misiones de la Compañía de Jesús en épocas posteriores y en las regiones del noroccidente de la Nueva España. La misión en San Luis de la Paz es un antecedente de muchas de aquellas experiencias, y el hecho de que se desarrolle en el contexto de la pacificación de los chichimecas y de que incluso sea un símbolo de ese proceso, es en sí mismo interesante y permite pensar que pudo ser una experiencia significativa en los posteriores avances misionales de la Compañía, realizados casi siempre entre grupos humanos que compartían muchos rasgos culturales con los chichimecas y que incluso también llegaron a ser llamados de esa forma por los individuos

que colonizaron las fronteras. Estudiar la labor de los jesuitas durante los primeros años de la misión en San Luis de la Paz es estudiar una parte de los inicios de su labor misional en la Nueva España.

Me parece que, además, el tema atañe al México presente. El discurso social que en la actualidad afirma que “la pobreza del indio” es producto de la falta de gusto por el trabajo y de la carencia de voluntad para “progresar”, esconde un fondo de rechazo cultural ligado al desconocimiento y desvalorización de otras formas de vida y a la tendencia histórica a homogeneizar, de acuerdo a determinadas importaciones ideológicas, las distintas realidades humanas que constituyen México. En este sentido, es interesante el hecho de que en los últimos años ha resurgido, como “política pública”, el afán por concentrar a las poblaciones indígenas que viven de forma dispersa, para “liberar” las tierras que ocupan a favor de sectores más productivos e integrar a las personas concentradas a la economía de mercado. Así, en los estados de Chiapas y Puebla se están desarrollando las llamadas Ciudades Rurales Sustentables (CRS), que intentan concentrar en una población grande a personas que antes vivían en pequeñas comunidades dispersas. Para sus promotores – políticos y corporaciones empresariales– las CRS son, a nivel de discurso, una muestra de modernidad y logros contra la pobreza por los servicios que (a veces) ahí se ofrecen, mientras que para muchos de sus presuntos beneficiarios han representado la pérdida de la autosuficiencia alimentaria y el ingreso en desventaja a una economía basada en el uso del dinero y en la venta de la fuerza de trabajo. Ver este proceso actual a la luz de las congregas de indígenas mesoamericanos y los asentamientos de chichimecas que comenzaron a darse en el siglo XVI, nos muestra cómo, en más de un sentido, nuestra historia es una historia viva.

Finalmente deseo explicar por qué los tres capítulos de esta tesis y la parte “formal” de las conclusiones están redactados en plural de autor. Por una parte, decidí hacerlo así como reconocimiento a todos aquellos que crearon obras de las que pude nutrir mi investigación. Durante la realización de ésta, siempre estuve acompañado por muchas de aquellas obras y nunca percibí estar creando algo desde mi mera individualidad. También lo hice como muestra de aprecio y agradecimiento hacia mis profesoras y profesores de la Facultad de Filosofía y Letras, de quienes obtuve formación e información de enorme valor para la elaboración de esta tesis. Asimismo sentí que usando esta opción de estilo lograría una

lectura más amena de mi trabajo, mayor cercanía con mis lectores imaginarios. La intención no es hablar por otros, pero todo lo que digo, coincida o no con otros planteamientos, puedo decirlo también gracias a otras palabras. Todo camino en la vida, por más sencillo que sea, es un logro colectivo.

I. Los sujetos de esta historia

1. Chichimecas

*...y en alguna manera pueden ser tenidos
por monstruos de naturaleza*
Fray Gerónimo de Mendieta

Características generales

En el siglo XVI, el franciscano fray Bernardino de Sahagún consignó en su *Historia general de las cosas de Nueva España* quiénes eran los chichimecas para los nahuas del centro de México. Estos últimos le hablaron sobre grupos norteros de gente semidesnuda que eran llamados de esa manera, pero también le dijeron con orgullo que ellos mismos eran chichimecas, junto con los otomíes y los purépechas, y que incluso los toltecas también se habían llamado así. Para fray Bernardino esto se debía a que los nahuas contaban en sus historias que sus ancestros, antes de establecerse en el valle de México y en las regiones aledañas, habían peregrinado mucho por las tierras norteras después habitadas por chichimecas. De esta manera, Sahagún concebía una diferencia cultural entre los antepasados de los nahuas y los chichimecas contemporáneos a él, definiendo a estos últimos como “gentes bárbaras que se sustentan de la caza que toman, y no pueblan”.¹

Lo anterior se explica porque en los primeros tiempos de la Colonia, para los nahuas de la Cuenca de México el término “chichimeca” se refería a dos realidades. Por una parte los chichimecas eran una rama de sus ancestros: los chichimecas que viniendo de tierras norteras arribaron al centro de México siguiendo a Xólotl, mítico líder guerrero fundador de una de las dinastías que daban legitimidad a sus gobernantes. Por considerar a los chichimecas de Xólotl ancestros prestigiados, y por venir también ellos de esas regiones norteras que conocían como Chichimecatlalli, los grupos nahuas se llamaban a sí mismos

¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 1997, p. 614.

chichimecas. Por otra parte, los informantes mesoamericanos del siglo XVI hablaron a los europeos de tribus contemporáneas a ellos conformadas por gente desnuda o semidesnuda que, viviendo principalmente de la caza y la recolección y alejadas del mundo agrícola y urbano, habitaban las mismas regiones del norte de las que muchos siglos antes había salido Xólotl. Esas tribus también eran llamadas chichimecas.

Para algunos estudiosos, los chichimecas de Xólotl y muchos otros grupos que antes y después de aquellos arribaron desde el norte al centro de México, incluidos los mexicas, eran también cazadores-recolectores y cultivadores incipientes que migraron en distintas oleadas hacia el sur y que eran igual de “bárbaros” que los chichimecas del siglo XVI. Otros, en cambio, plantean que los chichimecas de Xólotl eran parte de los grupos mesoamericanos que abandonaron sus zonas de residencia en el norte y migraron hacia tierras sureñas entre los siglos X y XII dC, probablemente por motivos climáticos, modificando con ello la frontera entre Mesoamérica y la Gran Chichimeca, la cual finalmente se situó al nivel en el que estaba a la llegada de los europeos, es decir, a la altura del sistema fluvial Lerma-Santiago; estos grupos estarían conformados por agricultores de cultura principalmente urbana.²

Una tercera postura, quizá la que mejor retrata la complejidad del fenómeno histórico, afirma que en la corriente humana que en aquellos siglos migró en distintas oleadas hacia el sur, iban tanto grupos de agricultores que poseían una cultura “compleja”, como grupos de recolectores-cazadores. El conjunto de los migrantes, sin importar sus diferencias culturales, habría así recibido el nombre de chichimecas.³

No existe un consenso al respecto y generalmente se asume la primera hipótesis, en buena parte porque es la versión expuesta en las fuentes coloniales más antiguas.⁴ No obstante, para los objetivos de esta investigación, lo importante es definir quiénes eran los chichimecas con los que, varios siglos después, se encontraron los colonizadores hispano-indios en su avance hacia el norte de la Nueva España.

El apartado segundo del capítulo XXIX del décimo libro de la obra de Sahagún se refiere específicamente a los chichimecas; ahí nos dice fray Bernardino que el término

² Marie-Areti Hers, *et al. Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, México, UNAM, 2000, pp. 29 y 42.

³ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, FCE, COLMEX y FHA, 2001, pp. 195, 207 y 208.

⁴ *Ibid.*, pp. 208 y 209.

“chichimecas” se aplicaba a tres géneros de gentes: los *otomíes*, los *tamime* y los *teochichimecas*. Al desarrollar el tema, Sahagún habla de los últimos dos grupos y no de los otomíes, a quienes dedica más adelante un apartado propio, probablemente porque los otomíes eran considerados personas más ligadas al ámbito “civilizado”. De esta manera, Sahagún dedica el apartado específico sobre los chichimecas a los grupos más “primitivos”, los tamime y los teochichimecas.⁵

Los tamime, explica fray Bernardino, descendían de los teochichimecas. Su nombre significaba “tirador de arco y flechas”, porque su principal actividad era la caza de conejos, víboras y venados. Sabían los usos de distintas yerbas y raíces, algunas de las cuales vendían entre nahuas y otomíes, cuyas costumbres y lenguas conocían. “Hacían algunas sementerillas”, es decir, tenían pequeños cultivos de maíz. Eran, continúa el fraile, grupos “algo republicanos” que vivían principalmente en cuevas y peñascos, aunque algunos de ellos también habitaban chozas de paja. Tanto hombres como mujeres usaban el cabello largo y, según el cronista, se vestían con ropas viejas y rotas. En su texto Sahagún afirma que estos grupos habitaban en la tierra de ciertos señores, de los cuales eran vasallos y a los que tributaban con los animales que cazaban.

Fray Bernardino abunda más al escribir sobre los teochichimecas, cuyo nombre traduce como “del todo bárbaros”, siendo también conocidos como *zacachichimecas*, “hombres silvestres”. Se trataba de sociedades plenamente nómadas, dedicadas a la caza y a la recolección. Al igual que los tamime, los teochichimecas usaban arco y flechas, pero no se separaban de dichos objetos en ningún momento, pues los traían consigo cuando caminaban, comían y aun “cuando dormían ponían sus arcos en sus cabeceras y decían que les guardaban”. Además de esto, cuando nacía un hijo varón, al cumplir un año le daban un arco y comenzaban a entrenarlo para que se volviera diestro en su uso. Su alimentación era diversa: cazaban distintas aves, así como culebras, liebres, venados y conejos; también solían comer tunas y muchas raíces, mezquite, flores y miel de palmas, de maguey y de abeja. Aunque su alimentación era variada también era frugal, de tal manera que “por causa de su poco comer y poco vestir, allende de ser sanos y recios, y tener grandes fuerzas, eran muy ligeros” y vivían hasta edad avanzada. Acostumbraban matar a los enfermos que

⁵ Sahagún, *op. cit.*, pp. 598-601. En estas páginas están todas las palabras de Sahagún que serán citadas en los siguientes párrafos.

después de algunos días no sanaban y también a los que ya eran muy ancianos “para que no penasen más en el mundo”. Sahagún escribe que los teochichimecas eran “lapidarios”, porque labraban los pedernales para hacer las puntas de sus flechas, y trabajaban con gran maestría la turquesa, de la cual hacían diversos adornos para el cuerpo. Además creaban bellos objetos de pluma y elaboraban sus ropas con piel de venado. Tanto hombres como mujeres acostumbraban traer el cabello largo y trenzado. Eran conocedores de las propiedades de distintas hierbas y raíces, “ellos mismos descubrieron y usaron primero la raíz que llaman *péyotl*, y los que la comían y tomaban la tomaban en lugar de vino, y lo mismo hacían de los que llaman *nanácatl* que son los hongos malos que emborrachan también como el vino”. Al igual que en el caso de los tamime, Sahagún nos dice que los teochichimecas tenían un señor que los gobernaba, al cual tributaban los animales que cazaban, así como pieles, arcos y flechas. Este gobernante “tenía palacios que eran unas casas de paja, o las mismas cuevas”, estaba constantemente acompañado por una guardia personal y tenía una cama y una especie de trono, ambos elementos elaborados, según fray Bernardino, con pieles de “leones y tigres”. Además, el líder de estos chichimecas, al igual que sus gobernados, tenía una sola mujer, “ninguno podía tener dos”, siendo el adulterio algo que casi nunca sucedía, pues era penado con la muerte por flechamiento colectivo.

Finalmente, hablando en términos generales de los chichimecas, aunque más bien pareciera referirse específicamente a los que abordó con el nombre de tamimes y no a los teochichimecas, fray Bernardino nos indica que había chichimecas a los que se les llamaba *nahuachichimecas*, *otonchichimecas* y *cuextecachichimecas*, dependiendo de si hablaban un poco de náhuatl, de otomí o de huasteco, además de sus propios idiomas. Sahagún señala que los grupos identificados por los nahuas con estos tres nombres estaban formados por personas que vivían en poblaciones fijas y tenían sociedades jerarquizadas con señores, caciques y principales. Su oficio, escribe Sahagún, “era también traer y usar flechas y arcos.”

La razón por la que en las líneas anteriores se hizo una exposición algo amplia de lo que fray Bernardino de Sahagún escribe sobre los grupos llamados chichimecas, es que en su discurso (que es una construcción basada en lo que sus informantes nahuas le relataron, pero también en sus propias interpretaciones de esos relatos) se encuentran ciertos rasgos principales de la imagen de los chichimecas que los indígenas mesoamericanos del centro

de México, y los europeos, construyeron al entrar en contacto con grupos humanos que existían de una manera radicalmente distinta a la suya.

En lo escrito por fray Bernardino sobre los chichimecas se encuentran además algunos planteamientos que sólo últimamente han sido expuestos claramente por historiadores y antropólogos, después de siglos de generalizaciones. Nos referimos sobre todo a la concepción del término “chichimeca” como un concepto que en su definición engloba a grupos distintos que compartían algunas características. Muchas veces se ha usado la palabra “chichimeca” como un sinónimo de nómada no cultivador, dedicado exclusivamente a la caza y a la recolección, concibiendo así como iguales a grupos que vivían de manera diferente. Estudios relativamente recientes han aclarado que dentro de lo que a partir del siglo XVI se empezó a identificar como “chichimeca”, se ubicaban sociedades que no eran iguales, aunque compartían ciertos rasgos importantes; estas sociedades iban de la completamente nómada que sólo obtenía su sustento a través de la caza-recolección, a la totalmente sedentaria que, además de cazar y recolectar, tenía pequeños sembradíos y poseía una cultura con influencias del complejo histórico que hoy llamamos Mesoamérica. En medio de estos extremos había, por ejemplo, cazadores nómadas que tenían pequeños cultivos, o comunidades completamente sedentarias que no cultivaban y vivían sólo de la caza y la recolección. Uno de los rasgos principales que compartían todas estas colectividades era el uso del arco y la flecha; más allá de las diferencias, la cacería y la recolección eran sus principales formas de allegarse el alimento.⁶ Como se vio arriba, en los escritos hispano-nahuas de Sahagún, aunque no con gran detalle, ya se encuentra esta concepción diversa de lo que eran los grupos que fueron clasificados con el nombre de “chichimecas”.

a) Estructura social

Pero en la visión que Sahagún transmite de los chichimecas hay otros elementos que también resultan muy interesantes, no por reflejar con cierta fidelidad a estas sociedades, sino más bien por ser una muestra de la enorme dificultad que significó para los nahuas, y principalmente para los europeos, el entender a grupos humanos que en muchos sentidos representaban una *otredad* radical. Uno de estos sentidos era el que se refería al poder, a las

⁶ Marie-Areti Hers, *op. cit. Passim*.

jerarquías dentro de una sociedad. Como ya vimos, al escribir sobre los tamime y los teochichimecas Sahagún plantea que ambos grupos eran vasallos de “señores”, “principales” o “caudillos”, a los cuales entregaban un tributo y guardaban obediencia. Entre otras cosas, nos dice que estos “señores” usaban ropas diferentes a las de sus gobernados, tenían una especie de trono e incluso habitaban en palacios, aunque inmediatamente después aclara que tales palacios podían ser cuevas o casas de paja. Si comparamos lo que comunica fray Bernardino con lo que escribieron cronistas laicos y religiosos que tuvieron un contacto más directo con algunos grupos chichimecas, vemos que en el tema de las jerarquías no hay coincidencia. En las obras de estos escritores, uno de los planteamientos reiterados es el que se refiere a la falta de jefaturas estables y claramente definidas entre los chichimecas. Esa fue una de las características que más complejizó la interacción entre los colonizadores hispano-indios y las tribus del norte. Tanto para mesoamericanos como para europeos, una sociedad que no respondía a una rígida estructura jerárquica perdía humanidad, pues sus propias sociedades presentaban formaciones sumamente jerarquizadas y además reproducían esas estructuras en el discurso ideológico, en el que lo divino era jerárquico tanto en el panteón mesoamericano como en la representación cristiana de la divinidad, sobre todo en esta última. De tal forma que, para los españoles, una sociedad sin jerarquías era una aberración, algo de hecho impensable para quien no hubiera tenido un contacto más o menos prolongado con tal realidad. Es por eso que fray Bernardino de Sahagún se vio precisado a realizar un acto de adaptación conceptual, que dio como resultado la idea de “señores chichimecas” que recibían el tributo de sus “vasallos”. El franciscano, inevitablemente inmerso en su propio paradigma de lo humano, no podía imaginar una sociedad en la que no hubiera algún tipo de rey que encabezara y diera sentido a todo el aparato social. El antropólogo Pierre Clastres explica esta dificultad enfrentada por los europeos ante la necesidad de representarse a sociedades nunca antes vistas ni imaginadas:

Por primera vez los europeos experimentaban la confrontación con un tipo de sociedad radicalmente distinto a todo lo conocido por ellos hasta ese momento; debían pensar una realidad social que no podía ocupar un lugar en su representación tradicional del ser social: en otras palabras, para el pensamiento europeo el mundo de los Salvajes era literalmente impensable. [...] los motivos de esa verdadera imposibilidad epistemológica [...] se remiten

a la certeza, coextensiva a toda la historia de la civilización occidental, acerca de qué es y qué debe ser la sociedad humana; certeza expresada desde el alba griega del pensamiento europeo de lo político, de la *polis*, en la obra fragmentaria de Heráclito. Más específicamente, que la representación de la sociedad en cuanto tal debe encarnarse en una figura de lo Uno exterior a la sociedad, en una disposición jerárquica del espacio político, en la función de mando del jefe, rey o déspota: no hay sociedad, a menos que esté bajo el signo de su división en señores y subordinados. Como resultado de esa concepción de lo social, no se podría considerar sociedad a un grupo humano que no presente el rasgo de su división.⁷

Grupos que no vivían en “policía”, así definieron los españoles a los chichimecas. No vivir en “policía”, palabra derivada del término griego mencionado por Clastres, *polis*, significaba estar fuera de la “civilización”. En efecto, la práctica inexistencia de jerarquías permanentes y de importancia era uno de los rasgos más sobresalientes que compartían los distintos grupos chichimecas, tanto nómadas como sedentarios, a diferentes niveles. Por ello es común encontrar en las crónicas y relatos de los europeos que entraron en un contacto más o menos directo con estos grupos, expresiones como la del capitán español Alonso de León en 1649: “Habitan por montes en bajíos, mudándose de una parte a otra; dividiéndose o juntándose las familias como se les suele antojar; sin tener entre ellos reconocimiento ni temor, más que los brutos...viviendo cada uno a la ley de su antojo y gusto”,⁸ o como esta otra, escrita a finales del siglo XVI por el franciscano fray Gerónimo de Mendieta, que además toca otra de las características más importantes de estos grupos, la de las jefaturas guerreras temporales basadas en la capacidad bélica del individuo: “*No tienen reyes ni señores*, mas entre sí mismos eligen capitanes o caudillos, grandes salteadores, con quien andan en manadas movedizas partidas en cuadrillas.”⁹

b) Organización familiar

Pero la cuestión de las jerarquías sociales no era la única característica de los indígenas norteros que resultaba desconcertante para los europeos. La organización familiar también

⁷ Pierre Clastres, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, pp. 8 y 9.

⁸ Leticia González Arratia, *Historia y etnohistoria del norte de México y la Comarca Lagunera*, México, INAH, 2007, pp. 72 y 73.

⁹ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, t. II, México, CONACULTA, 1997, p. 460 (las cursivas son más).

fue uno de los puntos en los que el entendimiento cultural resultó difícil o tal vez imposible. Al escribir sobre los teochichimecas, Sahagún menciona que tenían “cada uno una sola mujer” y que el “adulterio” era algo muy penado y casi nunca cometido. Confrontándolo con lo que escribieron quienes conocieron a los chichimecas, parece ser que esto es otra proyección cultural de fray Bernardino. En términos generales, la monogamia no era la principal forma de vínculo sexual entre los grupos norteños; esto puede verse también en la cita del capitán Alonso de León cuando menciona consternado que las familias se dividían o se juntaban según su antojo. Muchas de estas sociedades, principalmente las más ligadas al nomadismo, sorprendieron a los europeos con sus desapegadas costumbres sexuales y familiares, producto en gran parte de la misma movilidad que caracterizaba a su forma de vida, en la que la desarticulación constante de los grupos, y por lo tanto la separación temporal o permanente de los individuos para constituir núcleos sociales más pequeños, era necesaria cíclicamente, de acuerdo, entre otros factores, a los ritmos de la naturaleza en los que basaban sus cambios y movimientos. Es por esto que no era extraño que en algunos grupos chichimecas tanto hombres como mujeres tuvieran más de una pareja sexual, sin importar necesariamente el “grado de consanguinidad”, lo que también explica la imposibilidad de que los frailes encontraran en estas sociedades una organización familiar como la que ellos promovían y veían como buena, única y legítima, situación que para el mundo cristiano de esa época resultaba algo repugnante e inconcebible: “...traen consigo mujeres de las cuales usan bárbaramente sin guardar orden ni parentesco, y cometiendo incestos a su voluntad y albedrío...”¹⁰ Quienes habían tenido un contacto cercano con los grupos conocidos como chichimecas veían en éstos costumbres que a sus ojos parecían ajenas a lo humano, como muestra el agustino fray Guillermo de Santamaría, quien alrededor de 1575 expresó que los chichimecas tenían “en todo depravada la naturaleza humana” y estaban completamente “apartados de las costumbres y común vivir de todos los hombres”.¹¹

¹⁰ “Relación del doctor Hernando de Robles sobre la guerra de los chichimecas” (1584), en Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España*, vol. II (cuerpo de documentos), México, El Colegio de Michoacán y El Colegio de San Luis, 2000, p. 693.

¹¹ Fray Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas. (México 1575 – Zirosto 1580)*, edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas de Alberto Carrillo Cázares, México, Universidad de Michoacán, Universidad de Guadalajara y El Colegio de Michoacán, 2003, p. 208.

c) Trabajo

Práctica ausencia de jerarquías, organización familiar diversa y no sólo eso, además no estaban acostumbrados a trabajar. No según lo que para los europeos era trabajar y, peor aún, no como los europeos necesitaban que los indígenas trabajaran. En “una sociedad donde el indígena no era más que un sujeto por cristianizar y avasallar”,¹² se daba una lucha constante para que los naturales del Nuevo Mundo resultaran productivos y funcionales en las empresas de los colonizadores: haciendas, minas, obrajes, estancias ganaderas, etcétera. En las zonas mesoamericanas los europeos tuvieron menos problemas en ese sentido, pues ahí se encontraron con sociedades más jerarquizadas, en las que los individuos estaban acostumbrados a servir a sus superiores en los distintos niveles de la estructura social; muchas veces lo único que hicieron los europeos, después de los procesos de violencia y negociación, fue colocarse en la parte superior de dichas estructuras para así recibir los beneficios de la mano de obra y el tributo que ya producía la maquinaria social previa a su dominio.

Pero con los chichimecas la historia fue muy diferente. En las fuentes que durante toda la Colonia hablan sobre este tipo de sociedades la queja es constante. Los indígenas norteros son llamados holgazanes, flojos y ociosos, se dice de ellos que se cansan rápidamente del trabajo y que no quieren cultivar la tierra en forma, conformándose con comer los frutos que encuentran y los animales que cazan o, en el mejor de los casos, con el poco maíz que en ocasiones llegan a sembrar. Son comparados con animales que vagan buscando su alimento y que se contentan con poco, sin sentir la necesidad de producir más ni de guardar un excedente para afrontar los malos tiempos. Son desapegados, no tienen ambición de poseer ni de acrecentar una riqueza y no se les puede tener a la mano para ponerlos a trabajar debido a la falta de habitación fija y a la férrea terquedad con la que defienden su movilidad.

El prejuicio con el que estas sociedades han sido vistas desde el siglo XVI hasta nuestros días, ha provocado una falta de entendimiento sobre las razones de sus formas de vida. Es aquí donde la antropología crítica continúa cumpliendo un importante y esclarecedor papel dentro de los estudios históricos. Con base en modelos etnográficos elaborados a partir del

¹² Chantal Cramaussel, “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central”, en Marie-Areti Hers *et al.*, *op. cit.*, p. 299.

estudio de sociedades que aún en el siglo pasado, ya cercadas por la modernidad, continuaban viviendo en situación pre-agrícola, el antropólogo Marshall Sahlins reflexionó a fondo sobre el modo de vida de las sociedades del paleolítico. Son múltiples las coincidencias entre los resultados del análisis de este estudioso y lo planteado en torno a los chichimecas por las fuentes coloniales. A la luz de lo expuesto por Sahlins se hace mucho más entendible la dinámica social de grupos tan diferentes a nosotros y a los europeos que se encontraron con ellos en el siglo XVI.

Marshall Sahlins explica que la visión prejuiciosa sobre los cazadores tiene diversas manifestaciones a través del tiempo y que quizás inicia en el neolítico como apreciación ideológica negativa sobre la capacidad del cazador para aprovechar los recursos de la tierra, “lo cual está muy de acuerdo con el empeño histórico de privarlo de la misma.”¹³ Las formaciones sociales posteriores, hasta llegar a la actual economía de mercado, han heredado esa visión, entre otras cosas porque el descrédito de los cazadores-recolectores siguió resultando funcional a sus intereses.

Las regiones que hoy pertenecen al centro y norte de México, en el contexto colonial fueron algunos de los lugares en los que el encuentro entre la humanidad que ingresaba a la modernidad capitalista y la que vivía en situación pre-agrícola fue más intenso, y por eso mismo no fueron la excepción a lo planteado por Sahlins, sino uno de los contextos en los que los prejuicios contra los cazadores pesaron más en las relaciones interculturales. Los colonos hispano-indios que migraron hacia el norte de la Nueva España, vieron en las tierras donde los chichimecas moraban (en campamentos temporales y pequeñas rancherías) zonas no utilizadas, regiones vírgenes en las que los esperaba la riqueza, una enorme geografía vacía y prometedoras en la que la minería, la ganadería, el comercio y la agricultura podrían desarrollarse y ser sumamente productivas. Conforme colonos y empresas se iban asentando en la Gran Chichimeca, se solía argumentar que como los cazadores “no tienen cierta habitación, luego tampoco se les hizo injuria en tomarles las dichas tierras desiertas y habitarlas”.¹⁴ Para estos colonos, la actividad económica de los grupos que ocupaban esas regiones parecía despreciable, porque no tenía que ver con ninguna de las ramas mencionadas y porque, en efecto, no era “productiva” sino en un

¹³ Marshall Sahlins, *Economía de la Edad de Piedra*, p. 15.

¹⁴ “Parecer del doctor Hernando Ortiz de Hinojosa” como consultor del Concilio III Provincial Mexicano de 1585, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 710.

grado mínimo. Incluso las gentes que cultivaban un poco de maíz solían basar más su alimentación en lo que la naturaleza producía por sí misma, incluida la caza que lograban. Esta forma de vida era vista como miserable; no cultivar, es decir, no “garantizar” su alimento y, en cambio, depender de las raíces, semillas, frutos y animales que podían encontrar en sus andanzas, era percibido como un acto de desesperación, porque para los españoles, e incluso tal vez para algunos indígenas mesoamericanos, andar buscando alimento en el monte tenía que ver con la angustia provocada por el hambre después de una mala cosecha, con una situación extrema y de precaria sobrevivencia. No podía ser una forma normal de vida. Pero si la situación de los chichimecas era tan desesperada, ¿por qué no cultivaban o lo hacían tan poco?, ¿por qué eran tan renuentes a asentarse en poblaciones fijas y no iban gustosos a trabajar por un salario a las haciendas y minas de los españoles, cuando estas comenzaron a desarrollarse en sus tierras de caza y recolección?

Marshall Sahlins plantea que la economía de los cazadores recolectores es una economía de la abundancia con un bajo nivel de vida. Es una economía de la abundancia porque los fines económicos de los cazadores son fácilmente satisfechos con los medios que poseen: su objetivo económico es sobrevivir y el arco y las flechas son medios más que suficientes para ese fin. Se trata de un bajo nivel de vida porque la riqueza material que puede generarse con base en esa economía es prácticamente inexistente: no hay excedentes, sólo dificultarían el traslado de la comunidad en sus continuas migraciones. Técnicamente, los cazadores recolectores podrían cazar más animales de los necesarios para satisfacer la necesidad inmediata o recolectar más frutos y semillas; no obstante, eso entorpecería su libertad de movimiento y además implicaría un esfuerzo para ellos innecesario pues, en términos generales, no les resulta difícil conseguir de nuevo su alimento cuando éste ya ha sido consumido, y ellos mantienen esa confianza. En cuanto a los medios de producción, los materiales con los que éstos se elaboran están al alcance de todos los miembros de la tribu e igualmente todos poseen el conocimiento necesario para construirlos y utilizarlos. Finalmente, la división del trabajo es principalmente por sexos. Sahlins señala entonces la existencia de una “abundancia material” entre los cazadores y recolectores, producto en buena medida de las “facilidades de producción”, que a su vez dependen de la “simplicidad de la tecnología” y de la “democracia de la propiedad”.¹⁵

¹⁵ Sahlins, *op. cit.*, pp. 23, 26, 42-44, 51 y 53.

En los modelos etnográficos elaborados por Sahlins con base en la información que él y otros antropólogos obtuvieron en el trabajo de campo, así como en el cotejamiento de dicha información con lo escrito en diversas fuentes históricas que registraron el encuentro de Europa con los pueblos llamados primitivos, resulta que los cazadores recolectores trabajan muy poco, menos que un campesino y que un hombre moderno. Un ritmo laboral común es el de uno o dos días de trabajo por uno o dos días dedicados exclusivamente al ocio. Además, en los días de actividad no se trabaja de manera permanente sino intermitente, pues la labor se detiene en el momento en que se ha conseguido lo suficiente para satisfacer las necesidades más inmediatas. Por ello su tiempo libre es amplio, buena parte del cual es utilizado para el sueño, las diversiones y la vida ritual.¹⁶ El concepto mismo de “trabajo” es un problema al momento de analizar a este tipo de sociedades: “Por lo menos algunos australianos, los Yir-Yiront, por ejemplo, no diferencian lingüísticamente trabajo y juego”.¹⁷ Con base en esto podemos entender con mayor claridad por qué para los españoles que querían ponerlos a trabajar, o al menos volver “productivas” las tierras que ocupaban, los chichimecas eran unos completos holgazanes que estorbaban el establecimiento y desarrollo de una vida verdaderamente humana.

Como puede verse, el prejuicio con el que históricamente han sido percibidos los cazadores recolectores es contradictorio, pues por una parte se les ve como gente que vaga desesperada en busca de alimento, mientras que por otra son ubicados como la humanidad más floja y ociosa. Resulta interesante observar cómo ambas concepciones contradictorias son utilizadas como argumento para someter a los chichimecas: “la servidumbre perpetua éstos [esclavizarlos perpetuamente], no se puede llamar muerte, respecto de la suma miseria con que viven vagando por los cerros como bestias cerreras, desnudos en carnes vivas, comiendo yerbas y tunas y carne humana, expuestos a todas las injurias del cielo, muertos de hambre y de sed”.¹⁸ O bien: “Son inconstantes en lo que emprenden, tan presto quieren, no quieren (...) por eso es tan glorioso el vasallaje debajo de cuya protección Dios les ha puesto de nuestros reyes católicos”.¹⁹ Y en el mismo sentido: “no son dotrinados ni corregidos ni se puede tener con ellos la cuenta que conviene y con *la libertad y ociosidad*

¹⁶ *Ibid.*, pp. 27, 30, 31 y 82.

¹⁷ *Ibid.* Nota al pie número 14, p. 31.

¹⁸ “Parecer del doctor Hernando Ortiz de Hinojosa”, 1585, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 709.

¹⁹ José Arlegui, M.R.P. *Crónica de la Provincia de N.S.P.S Francisco de Zacatecas*, reimpreso por Cumplido, México, (1737) 1851, p. 33, *Apud* González Arratia, *op. cit.*, pp. 72 y 73.

que tienen, como de su cosecha son mal inclinados, y para que vivan a razón, requieren ser apremiados”.²⁰

d) Guerra, dispersión y movilidad

Pero no sólo la falta de jerarquías claras y permanentes, la “depravada naturaleza” y la mucha ociosidad de los chichimecas dificultaban su sometimiento y funcionalidad en la sociedad naciente. Había otro gran obstáculo: eran pueblos guerreros, otra de las características universales de las sociedades bautizadas como primitivas.

A principios de la segunda mitad del siglo XVI, cuando estalló la llamada Guerra Chichimeca (término formalizado por el historiador Philip Wayne Powell), comenzó a generalizarse en la sociedad novohispana la idea de una despiadada belicosidad de los indígenas que habitaban al norte de tarascos y otomíes. Esta concepción no sólo estaba basada en sucesos reales, también se debía a la conveniencia que en ocasiones llegaba a presentar ese planteamiento para los intereses de los colonizadores, pues podía legitimar la violencia en contra de aquellos indígenas. Existen testimonios e indicios de que los primeros contactos entre los europeos y las tribus norteñas fueron pacíficos y que fue precisamente la cuestión del trabajo, es decir, la necesidad de que los chichimecas trabajaran para los europeos, la que desató las hostilidades,²¹ pero eso lo veremos más adelante. Por otra parte, la concepción que traslada automáticamente hacia el mundo prehispánico la situación bélica que se vivió entre los colonizadores hispano-indios y los grupos de cazadores norteños, la idea que supone la existencia de una situación similar en el pasado entre asentamientos mesoamericanos y tribus nómadas, atribuyendo incluso la caída de Teotihuacan al arribo aniquilador de hordas chichimecas, no es algo fundamentado;²² los registros coloniales que hablan sobre los contactos precolombinos entre las tribus norteñas y Mesoamérica nos cuentan una historia diferente, más relacionada

²⁰ “Sobre lo que los criadores de ganados de las Chichimecas advierten e piden cerca de los daños que los dichos indios chichimecos han hecho e hacen” (México 1582), en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 650 (Las cursivas son mías).

²¹ Ver por ejemplo “Ciertas peticiones e informaciones hechas a pedimento de don Francisco Tenamaztle” (1555-1556), en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, pp. 514, 515, 523, 524 y 533.

²² Cfr. Enrique Nalda, “La frontera norte de Mesoamérica”, en Enrique Nalda y Sonia Lombardo (coords.), *Temas mesoamericanos*, México, INAH, 1996, p. 256. *Apud* Jose Antonio Cruz Rangel, *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes. Estrategias de colonización, control y poder en Querétaro y la Sierra Gorda. Siglos XVI-XVIII*, México, AGN, 2003, p. 70; y Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p. 175.

con el trueque que con la guerra.²³ No queremos decir con esto que no hayan existido episodios de violencia entre los mesoamericanos y los pueblos que habitaban hacia el norte, pues aunque es lógico pensar que los hubo, nada indica que éstos hayan presentado las características e intensidades que mostró el largo proceso del conflicto vivido entre “Occidente” y los grupos conocidos en distintas épocas y regiones con el nombre de chichimecas. La naturaleza de los dos contactos era distinta. Hasta donde sabemos, nunca los pueblos que habitaban en lo que ahora llamamos Mesoamérica necesitaron transformarse, en su defecto, exterminar a los chichimecas, y ciertamente al momento del contacto con Europa, los mexicas –que en ese tiempo formaban quizá la sociedad militarmente más poderosa de entre todas las mesoamericanas– no lo estaban intentando, y su relación con esos grupos, más específicamente con los grupos chichimecas más cercanos (geográfica y culturalmente) era a través del trueque, seguramente esporádico.

Es por ello que la famosa belicosidad de los chichimecas debe ser entendida a través de tres aspectos estrechamente vinculados entre sí. Uno el de la lucha por no ser avasallados ante el avance y las pretensiones de los colonos hispano-indios, otro el de la dinámica guerrera como elemento fundamental e imprescindible de las sociedades llamadas primitivas, y finalmente el de la capacidad bélica de las tribus norteñas. En este capítulo corresponde abordar los dos últimos aspectos; el primero será tratado posteriormente.

Para el antropólogo Pierre Clastres, el ser social de los pueblos primitivos, sean estos pequeños cultivadores sedentarios o bandas de cazadores recolectores nómadas, es un *ser para la guerra*.²⁴ La imagen del guerrero y la belicosidad de estos grupos es un tema constante y de primera importancia en las crónicas y relatos escritos a partir del siglo XVI por los europeos que participaron en las conquistas militares, económicas e ideológicas de distintas regiones del mundo en las que esos pueblos habitaban o habitan. La explicación de esto, indica Clastres, se encuentra en la estructura misma de la sociedad primitiva.²⁵ Ya Sahlins había explicado que dicha estructura se funda sobre una “fragilidad segmentaria” que multiplica las causas de disputa y resuelve la crisis por medio de la escisión, lo cual

²³ Ver por ejemplo lo escrito sobre la relación de los tamime con nahuas y otomíes en Sahagún, *op. cit.*, p. 599; y Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, pp. 40 y 41.

²⁴ Pierre Clastres, *op. cit.*, p. 10.

²⁵ *Ibid.*, pp. 54 y 55.

implica “una persistente subexplotación de los recursos.”²⁶ Dicho de otro modo, la abundancia de la sociedad primitiva se basa en el mantenimiento constante de una baja tasa de población (que en ciertas épocas del año también suele subdividirse) y en la posición “cerrada” respecto a otros grupos,²⁷ lo cual suele implicar el uso de la violencia. Para Sahlins, en la comunidad primitiva existe un ideal de autarquía económica y, ligada a esto, la tendencia “a una dispersión absoluta de los núcleos habitacionales porque la dispersión absoluta es la ausencia de interdependencia y de autoridad común”.²⁸

Retomando a Sahlins, Clastres plantea que detrás del ideal de autarquía económica se encuentra el ideal de independencia política.²⁹ De esta manera, la guerra en las sociedades primitivas es explicada como un importante medio para lograr la fragmentación y la distancia frente a *los otros*, “la guerra primitiva es el medio de una finalidad política”.³⁰ A través de la guerra, y con base en la figura del “enemigo” o del “extranjero”, se procura mantener una situación general de autonomía respecto de otros grupos, lo que incluye el uso de un determinado territorio, “como espacio exclusivo del ejercicio de los derechos comunitarios”, que en el ideario primitivo han sido otorgados por dioses, ancestros y héroes culturales.³¹ Este dominio territorial, indica Clastres, no debe ser entendido sólo en términos económicos, sino principalmente políticos, ya que busca lograr una autosuficiencia en recursos para que así la comunidad pueda mantener la tendencia constante a construir una situación social que no necesita del *otro*:³² “Tienen todas las naciones de estos chichimecas sus tierras y demarcaciones conocidas, y tienen guerras porque no entren a cazar ni comer las frutas de sus términos”³³, “andan por montes viviendo dos días aquí y cuatro acullá; mas no por esto se ha de entender salen del término y territorio que tienen señalado con otra ranchería, si no es con su consentimiento y

²⁶ Sahlins, *op. cit.*, pp. 114 y 115.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, pp 113 y 114.

²⁹ Clastres, *op. cit.*, p. 36.

³⁰ *Ibid.*, p. 42.

³¹ *Ibid.*, pp. 49 y 50.

³² *Ibid.*, pp. 43-45.

³³ Antonio Herrera, *Historia General de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme de el mar océano*, tomos I a X, Guaranía, Asunción del Paraguay, (1601) 1645, p. 164, *Apud* González Arratia, *op. cit.*, p. 74, nota 16.

permiso”.³⁴ “Tienen estos chichimecos entre sí guerras civiles muy sangrientas, y enemistades mortales, así nuevas como antiguas, heredadas de mano en mano de sus antepasados, y éstas por livianas ocasiones, porque los unos entraron en tierras de otros o a cazar o a coger alguna fruta”,³⁵ “siempre unos con otros han traído y traen guerras sobre bien livianas causas”.³⁶ Según lo planteado por Clastres, la guerra en las sociedades primitivas no es un fenómeno accidental o producto de la barbarie o la carencia, sino uno de los mecanismos por los cuales se pretende lograr y sostener una situación de independencia y libertad.

Que la fragmentación y el aislamiento sean objetivos tan anhelados por las sociedades primitivas y la guerra uno de los principales medios para alcanzarlos, es un fenómeno que explica en buena parte la enorme dificultad (y en algunos casos la simple imposibilidad) que enfrentaron los europeos y sus aliados al intentar el asentamiento de los indígenas norteros. Para los chichimecas nómadas la movilidad era un valor de primera importancia, y para éstos y los que vivían de forma sedentaria, el mantenerse aislados en pequeñas comunidades era, como vimos, la garantía de su autosuficiencia y autonomía. Hablando de las ventajas que para los pueblos primitivos tenía su forma de vida, Marshall Sahlins explica que “el movimiento es una de las condiciones de ese éxito, en algunos casos más movimiento que en otros, pero siempre con rapidez suficiente como para despreciar las satisfacciones que surgen de las pertenencias [...] La movilidad y la propiedad son incompatibles.”³⁷ En la carta anua jesuita de 1596 se consignó que los chichimecas que habitaban en la zona de lo que hoy es Coahuila “No siembran ni cogen más de lo que la tierra voluntariamente les ofrece de raíces o caza, y así nunca están en un lugar determinado y cierto, sino donde les parece podrán hallar sustento, hoy aquí, mañana acullá, vagueando todo el año”.³⁸ Unos años antes, en la carta anua de 1592, los jesuitas registraron su satisfacción por haber reducido en cuatro pueblos a indígenas que antes vivían esparcidos en más de cincuenta “lugarejos, bien distantes unos de otros”. Los padres de la Compañía

³⁴ Alonso de León, “Relación y Discursos del Descubrimiento, Población y Pacificación de este Nuevo Reino de León: Temperamento y Calidad de la Tierra”, en *Historia de Nuevo León con noticias sobre Coahuila, Tamaulipas, Texas y Nuevo México*. Israel Cavazos Garza (ed.), Monterrey, Biblioteca de Nuevo León, Gobierno del Estado de Nuevo León. (1649), 1961, p. 18. *Apud* González Arratia, *loc. cit.*

³⁵ Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, t. II, p. 461 (Las cursivas son mías).

³⁶ Fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, p. 205 (Las cursivas son mías).

³⁷ Sahlins, *op. cit.*, p. 24.

³⁸ González Arratia, *op. cit.*, p. 53.

señalaban los beneficios de tal cambio, explicando que, antes de ser concentrados, esos indígenas “no oían sermón ni doctrina sino rarísimas veces y muchos morían sin confesión, y, aun de los niños, hartos sin bautismo, por no poder acudir tan presto el ministro por la distancia y dificultad de los caminos; y, por otra parte, por ser la tierra fértil y abundante, vivían los indios en libertad y reinaban muchos graves vicios de borracheras, deshonestidades, adulterios y aun idolatrías”, de tal forma que gracias al trabajo de los jesuitas: “Los que antes vivían como fieras, esparcidos por los montes y barrancos, viven ya en orden de pulicía.”³⁹ La política virreinal de concentrar en un sólo pueblo a la mayor cantidad posible de indígenas para tener un control más estricto sobre ellos, atentó precisamente contra la milenaria dinámica de fragmentación, aislamiento y movilidad en la que se basaba la forma de vida de las distintas sociedades chichimecas e incluso de algunas poblaciones de indígenas mesoamericanos que vivían en las fronteras de la Gran Chichimeca. Ahora bien, si la guerra, junto con otros factores como el infanticidio y el senilicidio, era un medio estructural para mantener dicha dinámica, los chichimecas respondieron también con la violencia bélica ante el intento de Occidente por desestructurar su forma de vida. En distintos momentos de este proceso de confrontación los pueblos chichimecas usaron toda su capacidad guerrera, rebasando incluso las posibilidades de contención de los colonizadores hispano-indios.

Cuando en los escritos coloniales se tocaba el tema de los chichimecas, era prácticamente infaltable la referencia a su belicismo; no obstante, también para los europeos la guerra constituía parte imprescindible de su cultura. Lo que más alarmó a éstos no fue entonces que los chichimecas hicieran la guerra, sino la forma en que la hacían. En muchas ocasiones, ni la guerra de los europeos ni la de sus aliados nahuas, purépechas u otomíes servía ante los chichimecas. El modo de vida de éstos les daba capacidades y conocimientos para sobrevivir en lugares y circunstancias que resultaban infernales para sus persecutores. Muchas de las zonas en las que habitaban eran desérticas o semidesérticas

³⁹ “Anua de la Provincia de Nueva España del año de 1592. México, 31 de marzo de 1593”, en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, t. V. Roma, M.H.S.I., 1973, pp. 81-84. Estas congregaciones fueron realizadas por los jesuitas en la provincia de Huayacocotla, ubicada en el noroeste de lo que hoy es el estado de Veracruz. Aunque la zona no era estrictamente chichimeca, sí se trataba de una región de frontera en la que se compartían importantes rasgos culturales con los pueblos chichimecas, como puede observarse en lo escrito por los miembros de la Compañía y como sucedía con muchos otros asentamientos de indígenas mesoamericanos, principalmente en las fronteras de la Gran Chichimeca.

y ellos conocían perfectamente el entorno y las posibilidades que éste ofrecía; sabían dónde encontrar agua y alimento en lo que para otros pueblos sólo eran páramos secos y desolados o peñascos y breñales impenetrables; eran expertos en rastrear huellas de todo tipo y en evitar ser detectados; conocían las cuevas de sus amplios territorios y muchos otros lugares donde podían ocultarse; se movían en grupos pequeños y eso les permitía escapar con rapidez cuando era necesario; su misma forma de existir hacía que tuvieran cuerpos fuertes y ligeros, incluso se llegaba a afirmar que “por maravilla los alcanzan los caballos”,⁴⁰ el consumo ritual del peyote antes de realizar alguna acción de guerra les proporcionaba gran resistencia y voluntad al momento del combate, no sólo por las características alucinógenas de esta cactácea, sino también por su importancia cultural;⁴¹ se valían con gran maestría del arco y las flechas, pues como vimos eran entrenados en su uso desde muy pequeños y no se separaban de estos objetos; usaban vigías, emboscaban, atacaban por sorpresa, solían evadir con éxito la persecución. En las fuentes coloniales muchas son las menciones sobre su valor y destreza como guerreros: “Todos son valientes e belicosos y exercitados en el arco desde que saben andar.”⁴² “Es su manera de pelear con arco y flechas, desnudos, y pelean con harta destreza y osadía”,⁴³ “Pelean desnudos, embijados o untados con matices de diferentes colores, con sólo arcos medidos a su estatura [...] Y así metidos ellos y encendidos en batalla, es cosa increíble cómo con espantable ferocidad menosprecian el resto de los que se les ponen delante [...] La certinidad, ánimo, destreza y facilidad con que juegan esta diabólica arma [el arco], no se puede explicar.”⁴⁴

En su medio y contexto estos pueblos tenían una gran capacidad de sobrevivencia. Ahora bien, ¿a qué nos referimos con “estos pueblos”?, ¿quiénes eran los chichimecas?

⁴⁰ Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, t. II, p. 461.

⁴¹ Philip Wayne Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, FCE y SEP, 1984, pp. 57 y 58; y Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *op. cit.*, p.40.

⁴² “Relación de Pedro de Ahumada (1566)”, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 568.

⁴³ Fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁴ Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, t. II, p. 461.

Algunos grupos

Hasta aquí hemos usado la palabra *chichimecas* para hablar de las características generales de una gran variedad de grupos que no se llamaban a sí mismos de esa manera. El término, enseñado por los nahuas a los españoles y usado en distintas épocas por todos los sectores y castas de la sociedad virreinal, llegó a significar –no en términos lingüísticos sino prácticos– “indios bárbaros del norte” y se utilizó aun en las tierras más septentrionales del México colonial para nombrar a muchos de los grupos que las habitaban. Lo que sabemos sobre estas sociedades es muy limitado y es imposible conocer todos los nombres con los que se identificaban a sí mismas. Son varias las razones que explican esto: al ser culturas que carecían de cualquier forma de escritura, en gran parte dependemos para su conocimiento de lo registrado en las fuentes coloniales hispanas, mismas que en muchas ocasiones no consignan sus nombres o los registran de forma equívoca; los españoles no siempre supieron con qué grupos interactuaban; en ocasiones, el nombre usado para designar a un grupo determinado no era el que éste se daba a sí mismo, sino aquel con el que otro grupo vecino lo conocía; los europeos llegaron a asignar nombres a distintos grupos norteños de acuerdo a las zonas que habitaban, a ciertos rasgos particulares que veían en ellos, o a la actividad que éstos realizaban dentro del sistema de producción impuesto; la gran cantidad y complejidad de los idiomas hablados por estos grupos dificultó muchas veces la comunicación entre ellos y los europeos; la aculturación radical que varios de estos pueblos sufrieron a través de la guerra, la congregación, el adoctrinamiento, la explotación y el mestizaje terminó por desdibujar sus identidades y con ello se perdió también la memoria de muchos de sus nombres. No obstante, sin dejar de tomar en cuenta lo anterior, podemos hablar de nombres, regiones y características particulares de algunos de estos grupos indígenas, según quedó consignado en los textos coloniales.

En la época en que se desarrolló el proceso abordado en esta investigación, es decir, finales del siglo XVI y principios del XVII, la Gran Chichimeca o Provincia de las Chichimecas abarcaba una zona que en parte ya era medianamente conocida y en parte seguía siendo imaginada.⁴⁵ Los territorios de esa región que para entonces habían sido más

⁴⁵ Es importante aclarar que las expresiones “Provincia de las Chichimecas” y “las Chichimecas”, usadas en la documentación colonial del siglo XVI, no hacían referencia a una demarcación o jurisdicción oficial.

explorados y en los cuales se consolidaban asentamientos hispano-indios de corte minero, ganadero y agrícola, abarcaban a grandes rasgos, no siempre en su totalidad y en algunos casos más allá de estos límites, lo que hoy son los estados de Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Jalisco, Nayarit, Sinaloa, Aguascalientes, San Luis Potosí, Zacatecas, Durango y Coahuila.⁴⁶ En estos lugares habitaban sociedades con características culturales diferentes, pero que a los ojos de los colonizadores eran muy semejantes entre sí, en buena medida porque efectivamente había fuertes rasgos generales que compartían, de los cuales ya tratamos en el apartado anterior. Aquí abordaremos principalmente a los grupos de mayor tamaño, cuyo papel en la llamada Guerra Chichimeca fue más evidente, mismos que en su mayoría están relacionados con los primeros años de la misión jesuita en San Luis de la Paz.

a) Pames

Comencemos con los pames, que habitaban una amplia región que iniciaba en la zona de Ucareo, Acámbaro y Yuririapúndaro (Yuriria), el primer lugar situado en el norte de lo que hoy es el estado de Michoacán y los dos últimos en el sur de lo que hoy es el estado de Guanajuato. De ahí, la “nación pame” continuaba hacia el norte pasando por Celaya (en Guanajuato) hasta el Tunal Grande (en el hoy estado de San Luis Potosí) y bajaba por San Luis de la Paz y Xichú (en Guanajuato), Puxinguúa y Jalpan, continuaba descendiendo hacia San Pedro Tolimán (hoy sólo Tolimán) y de ahí iba hasta San Juan del Río (los cuatro últimos lugares en el hoy estado de Querétaro), Ixmiquilpan y Meztitlán (en lo que hoy es el estado de Hidalgo), y finalmente alcanzaba secciones occidentales de la Huasteca.⁴⁷ Fray Guillermo de Santa María les llama *pamies*; según explica, el termino *pami* quiere decir “no” en su idioma, y los españoles bautizaron así a estos indígenas “porque esta negativa la

⁴⁶ Resulta imposible situar fronteras estrictas para la Gran Chichimeca, ya que éstas fluctuaron en la concepción de los colonizadores de acuerdo al lugar, a la circunstancia y al tiempo desde los cuales se hacía referencia a dicho territorio. Es necesario tomar en cuenta que conforme la colonización hispano-india avanzaba hacia el norte, se iba encontrando con nuevos grupos que, llamados o no chichimecas, reunían los rasgos generales de éstos y, en esencia, eran también pueblos ligados a la cultura de la caza y la recolección como forma principal de vida.

⁴⁷ Ahumada menciona a los cazcanes, zacatecos y guachichiles, pero se refiere a los pames con el nombre de chichimecas, “Relación de Pedro de Ahumada (1566)”, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol II, pp. 568-570; Fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, pp. 46, 47, 206-208; Cruz Rangel, *op. cit.*, pp. 78, 79, 122-124 y 200; Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, UNAM y UAT, 2009, pp. 36 y 46.

usan mucho”.⁴⁸ Algunos pames eran nómadas y otros sedentarios. Practicaban la caza, la recolección y una agricultura incipiente y estacional. Ciertos núcleos pames tenían un estrecho vínculo con los otomíes y compartían con ellos una vasta frontera y una serie de mutuas influencias. De los pames solía decirse en el siglo XVI que eran los menos belicosos de los grupos chichimecas.⁴⁹

b) Jonaces

Los jonaces eran vecinos de los pames en una extensa zona de la Sierra Gorda de Querétaro y Guanajuato, de la cual habitaban tanto la parte boscosa y fría de la serranía, como los valles y el semidesierto, llegando hasta la región de San Luis de la Paz. Eran nómadas cazadores-recolectores que se movían en pequeños grupos abarcando todas esas regiones.⁵⁰ No sabemos cuál fue el verdadero nombre de este grupo o si existió como tal en los años abarcados por esta tesis, pues el nombre de “jonaces”, que al parecer quiere decir “comedores de caballos”, les fue impuesto por los pames tardíamente,⁵¹ a finales del siglo XVII, y fue usado sobre todo durante el XVIII. Al parecer, los jonaces estaban ligados culturalmente a los pames, pero carecían de los vínculos que éstos tenían con el ámbito mesoamericano y, pasando los años, su mismo carácter nómada e indómito los hizo distanciarse cada vez más de los componentes del grupo pame adaptados a la colonización hispano-india de la Sierra Gorda. Lo cierto es que sus lenguas, que “son casi análogas”,⁵² y sus zonas de habitación, vinculan estrechamente a pames y jonaces, y que el mismo nombre

⁴⁸ Fray Guillermo, *op. cit.*, p. 206.

⁴⁹ “Relación de Pedro de Ahumada (1566)”, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 570; Fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, p. 206. Powell afirma que los pames eran los menos belicosos de los chichimecas, pero que su violencia contra los colonizadores aumentó a mediados de 1570, Powell, *op. cit.*, p. 52. Para un análisis más detallado de esta cuestión Cfr. Dominique Chemín, “Los pames y la Guerra Chichimeca”, en *Sierra Gorda: Pasado y presente*, México, Fondo Editorial de Querétaro, 1994, pp. 57-70.

⁵⁰ Lara Cisneros, *op. cit.*, pp. 36 y 46.

⁵¹ José Antonio Cruz Rangel escribe lo siguiente: “Soustelle afirma que el nombre *jonaz* fue introducido tardíamente en la Sierra, y que en 1602 llamaban guancancoros y samuses a los que habitaban Conca [al noroeste de Querétaro, cerca de San Luis Potosí, en la Sierra Gorda]. Yo detecté el nombre *guanancoros* o *guancancoros* para los grupos cercanos a Xichú...”, Cruz Rangel, *op. cit.*, pp. 62 y 63. Gerardo Lara Cisneros cita al militar Gerónimo de Labra, “capitán protector de los indios de la Sierra Gorda”, quien refiriéndose en 1711 a “los rebeldes indómitos jonaces”, escribió que su nombre “tiene como oprobio de los ximpeces y pames, que les llaman así porque en su idioma quiere decir come caballos”, Lara Cisneros, *op. cit.*, pp. 44 y 45.

⁵² Cruz Rangel, *op. cit.*, p. 62.

de estos últimos pareciera ser un intento de algunos núcleos pames por diferenciarse de ellos ante los ojos del mundo que se imponía.

c) Guamares

También vecinos de los pames eran los guamares, grupo que tenía su núcleo principal en lo que hoy es el estado de Guanajuato, específicamente en la zona de San Miguel (hoy “de Allende”), de donde se extendían a San Felipe y a las minas de Guanajuato (hoy ciudad de Guanajuato). De ahí este grupo bajaba por las tierras de Cuerámara y Pénjamo, en Guanajuato, hasta las riberas del río Lerma, enfrente de donde hoy están los pueblos de La Piedad de Cabadas y Yurécuaro, ambos situados al norte de Michoacán, el primero en la frontera con el estado de Guanajuato y el segundo en la frontera con el de Jalisco. Después, por las sierras de Guanajuato y Comanja, hacia el norte, llegaba hasta Los Órganos y Portezuelo, en Guanajuato, y de ahí a las sierras del Jale y Bernal hasta el valle de San Francisco (hoy Villa de Reyes, en San Luis Potosí), ocupaba parte del Tunal Grande y de las sierras de Santa María (hoy “del Río”) y Atotonilco, hasta llegar a tierras de guachichiles en las cercanías de la provincia de Pánuco.⁵³ Powell afirma que los guamares se extendían por el este casi hasta Querétaro, por el sur más allá del río Lerma, hacia el oeste por lo menos hasta Ayo Chico y Lagos, y hasta Aguascalientes por el noroeste.⁵⁴ Fray Guillermo afirma no conocer el significado del término *guamar*, “más que entre ellos se llama *Equamar*.” Este agustino, que convivió e hizo labor misional con los guamares, informa que junto a éstos últimos debe contarse a los copuces, porque estaban en su “confederación y amistad”, y que a su vez los guajabanes y sauzas, “de lengua guachichil”, estaban confederados con los copuces. Estos tres grupos, guajabanes, sauzas y copuces, habitaban en la región donde se asentó el pueblo de San Luis de la Paz y, como dice el fraile, estaban muy ligados a los guamares a través de confederaciones de guerra, quizá fortalecidas en el contexto de la resistencia ante el avance hispano-indio.⁵⁵ Al parecer los guamares y sus aliados eran principalmente bandas igualitarias de cazadores-recolectores

⁵³ Fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, pp. 46, 47, 206 y 207.

⁵⁴ Powell, *op. cit.*, p. 52.

⁵⁵ Fray Guillermo, *op. cit.*, p. 207. Powell afirma que los “chichimecas blancos”, llamados así por el color de las tierras en que habitaban (entre Jalostotitlán y Aguascalientes), también eran guamares, Powell, *op. cit.*, p. 52, y nota 21, p. 245. Según Gerardo Lara Cisneros, los guajabanes y los copuces eran guamares, Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 91.

nómadas.⁵⁶ Para fray Guillermo constituían “la nación más valiente y belicosa, traidora y dañosa, de todos los chichimecas, y la más dispuesta”.⁵⁷

d) Guachichiles

La región que habitaban los guachichiles era la más amplia. Éstos comenzaban, partiendo del sur, en las riberas del río Lerma, en la provincia de Michoacán, al poniente de los guamares, probablemente en la parte occidental de la zona en donde hoy está el pueblo de Yurécuaro, cerca de la laguna de Chapala. De ahí iban hacia el norte y ocupaban los Altos de Jalisco por Arandas, sierras de Comanja y villa de los Lagos, así como las tierras de Ayo el Chico y Valle de Señora (hoy ciudad de León, Guanajuato). Tenían presencia en el norte de Guanajuato, incluida la zona donde se asentó San Luis de la Paz, y abarcaban parte de las sierras del Xale y Bernal (al sur de San Luis Potosí), así como una porción del Tunal Grande, continuando hacia el oriente hasta los confines de Pánuco. Hacia el norte, desde el Tunal Grande continuaban por las Bocas de Maticoya (tal vez por donde hoy está Bocas, S.L. Potosí) y por las Salinas y Peñol Blanco (en donde hoy está la localidad de Salinas de Hidalgo, S. L. Potosí), y de ahí hasta Mazapil, al noreste de Zacatecas,⁵⁸ o tal vez hasta las tierras donde está Saltillo, en lo que hoy es el estado de Coahuila. Fray Guillermo de Santa María dice que el nombre “guachichil” les fue puesto por los nahuas y que se compone de *cabeza* y *colorado*, debido a que estos indígenas se pintaban el cabello de rojo y a que algunos de ellos acostumbraban ponerse “unos bonetillos agudos de cuero colorado, y así a los gorriones de las jaulas, que tienen las cabezas coloradas, llaman guachichil.”⁵⁹ Este grupo chichimeca era nómada y principalmente dedicado a la cacería,⁶⁰ y para muchos se trataba del más feroz, valiente y escurridizo.⁶¹

⁵⁶ López Austin y López Luján, *op. cit.*, p. 207.

⁵⁷ Fray Guillermo, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁸ “Relación de Pedro de Ahumada (1566)”, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, pp. 568-571; Fray Guillermo *op. cit.*, pp. 46, 47, 207 y 208. De este último texto, para lo expuesto sobre pames, guamares y guachichiles no sólo me he valido de la información dada por fray Guillermo, sino también de las aportaciones que hace Alberto Carrillo Cázares en el estudio introductorio a la obra del agustino, específicamente en el apartado titulado “Descripción de las naciones chichimecas”.

⁵⁹ Fray Guillermo, *op. cit.*, p. 207.

⁶⁰ López Austin y López Luján, *op. cit.*, p. 39.

⁶¹ Powell, *op. cit.*, p. 50. En la p. 48 este autor es quien afirma que los guachichiles llegaban hasta Saltillo.

e) Cazcanes

Los cazcanes habitaban la región del sur de Zacatecas, cerca de donde actualmente está la frontera más austral con Jalisco, y sus principales centros de población estaban en Nochistlán, Juchipila, Teul, Tlaltenango y Teocaltiche, en las cercanías de los ríos Nochistlán, Tlaltenango y Juchipila.⁶² P. J. Bakewell afirma que eran “el más norteño de los pueblos agrícolas sedentarios”,⁶³ mientras que Powell expone que constituían un “pueblo parcialmente nómada”, aunque “político” como los nahuas.⁶⁴ Por su parte, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján plantean que se trataba de una sociedad agrícola y estratificada.⁶⁵ Los cazcanes fueron, junto con los zacatecos, el principal actor rebelde en la llamada Guerra del Miztón, Guerra de los Peñoles o Rebelión de Nueva Galicia (1541-1542), el primer gran enfrentamiento que la “civilización occidental” tuvo con los grupos llamados chichimecas y sobre el que trataremos más adelante. Vecinos de los cazcanes eran los tezoles, cocas y tecuexes, grupos que en la guerra contra los colonizadores hispano-indios acostumbraban poner emboscadas en los caminos que corrían al norte y al este de Guadalajara, y los tepeques, que solían atacar las estancias y las rutas cercanas a Tlaltenango, en Zacatecas, y Colotlán, en Jalisco.⁶⁶

f) Zacatecos

Por último mencionemos a los zacatecos, que eran vecinos norteños de los cazcanes. Comenzaban en la parte oriental de lo que hoy es el estado de Durango, en la zona de Avino y el valle de Guadiana, y continuaban hacia San Martín (ya del lado de Zacatecas), seguían hacia el sur pasando por donde ahora está la ciudad de Zacatecas, hasta Tlaltenango y Teocaltiche, y desde ahí hasta las tierras de Pénjamo y Ayo, en el suroeste de Guanajuato. También eran habitantes del Peñol Blanco y del Tunal Grande (San Luis Potosí).⁶⁷ Fray Guillermo nos dice que su nombre deriva del término náhuatl *zacate* “que quiere decir yerba, como si dijese viven entre yerbas”, y que acostumbraban usar “unas medias calzas

⁶² *Ibid.*, p. 53, y nota 23 pp. 245 y 246.

⁶³ P. J. Bakewell, *Minería y sociedad en el México Colonial. Zacatecas (1546-1700)*, México, FCE, 1976, p. 18.

⁶⁴ Powell, *op. cit.*, p. 53.

⁶⁵ López Austin y López Luján, *op. cit.*, p. 207.

⁶⁶ Powell, *loc. cit.*

⁶⁷ “Relación de Pedro de Ahumada...”, pp. 568-570. Powell escribe que “merodeaban, por el norte, hasta Cuencamé y Parras”, Powell, *loc. cit.*

a la rodilla, de perro, de la rodilla al tobillo para defenderse de la aspereza de la yerba y matos.”⁶⁸ Estos indígenas eran principalmente nómadas dedicados a la caza y a la recolección, aunque también practicaban el cultivo en ciertas zonas y algunos de ellos eran casi sedentarios.⁶⁹ Pedro de Ahumada opinó que los zacatecos eran los “más lucidos y valientes de cuerpo y más atrevidos en la guerra que todos los desta parte de las minas de Zacatecas.”⁷⁰

Es importante considerar que cuando hablamos de las regiones “habitadas” por los chichimecas, en éstas van incluidas enormes zonas por las que distintos grupos de nómadas transitaban, hacían campamentos estacionales y ejercían una influencia de distinta intensidad, de acuerdo a los recursos que en cada época y lugar les ofrecía la naturaleza.

Asimismo, aunque varias de las zonas geográficas mencionadas eran ocupadas y recorridas por dos o más grupos, esto no debe hacernos pensar que en los lugares de confluencia dichos grupos vivían entremezclados en los mismos espacios; ya vimos antes que la transgresión de los límites territoriales se convertía en uno de los principales argumentos para la guerra. Los distintos grupos chichimecas podían ser vecinos cercanos y compartir el uso de ciertos territorios, pero había una búsqueda constante de que las fronteras que los separaban fueran respetadas y de que esa situación sólo se modificara en caso de alianzas guerreras o algún otro tipo de acuerdo temporal, como el relacionado con el intercambio de bienes.

La región en la que tenían presencia más “naciones” chichimecas era sin duda la del Tunal Grande, un lugar del que desconocemos cuáles eran los límites y cuyo núcleo principal al parecer se encontraba en la zona donde sería fundado el pueblo minero de San Luis Potosí. Lo atractivo de la región era precisamente que constituía un enorme centro semidesértico abundante en tunas, en el que los chichimecas podían saciarse con este fruto

⁶⁸ Fray Guillermo, *op. cit.*, p. 208. Según indica Powell, también acostumbraban llevar “vendas en la frente”, Powell, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁹ Powell, *op. cit.*, p. 53. Austin y Luján afirman que los zacatecos eran “comunidades culturalmente híbridas”, López Austin y López Luján, *loc. cit.* Ahumada Sámano, que conoció a los zacatecos porque los persiguió y porque sus intereses como minero estaban en zonas habitadas por este grupo, informa que “Los de la parte de San Martín e Avino hacían algunas sementeras aunque pocas y tenían sus rancherías ciertas e criaban sus hijos, y aunque a tiempos salían a los despoblados a gozar del tiempo de la fruta, residían el más tiempo del año en su naturaleza pero siempre caminan con sus mujeres e hijos”, “Relación de Pedro de Ahumada...”, p. 569.

⁷⁰ “Relación de Pedro de Ahumada...”, p. 568.

durante meses, cuando otros alimentos escaseaban. Además, en el contexto de la guerra contra los colonizadores, el Tunal Grande resultaba ser un lugar inexpugnable en el que los rebeldes podían evadir y destruir a sus persecutores. Como vimos, ahí tenían presencia pames, guamares, guachichiles y zacatecos, pero las fuentes son muy claras en señalar que en este lugar cada uno de los grupos tenía bien delimitadas sus “rancherías”, lo que también sucedía en el resto de las regiones donde confluían dos o más “naciones” chichimecas, de forma permanente o temporal. La región de San Luis de la Paz estaba muy relacionada con el Tunal Grande, y de hecho no sería descabellado considerarla como una extensión del mismo, ya que su cercanía, clima, recursos y circunstancia histórica en los tiempos de lo aquí tratado así lo indican. Como abordaremos más adelante, ahí también se daban cita para alimentarse de la tuna varios de los grupos indígenas de los que hablamos en líneas anteriores, lo que seguramente constituyó una de las principales razones para fundar en esas tierras tanto el pueblo como la misión jesuita.

Contra los chichimecas que aquí hemos mencionado, y contra otros más, el mundo colonial que se imponía en el siglo XVI lanzó una terrible embestida bélica que duró más de medio siglo, aunque con intensidades variables. Después de mucha sangre derramada, las fuerzas que pretendían someter, esclavizar o exterminar a los chichimecas se dieron cuenta de que la estrategia debía cambiar; entre otras cosas comprendieron que los ejércitos “mundanos” poco podrían hacer contra un enemigo que había demostrado tan impresionante capacidad de resistencia. Era el momento de que otros ejércitos, los “ejércitos de Dios”, tuvieran un papel preponderante en la guerra contra las “naciones” indómitas. La misión jesuita en San Luis de la Paz nace en este contexto y no puede explicarse sin que se aborde el proceso conocido como la Guerra de los Chichimecas, así como el posterior proceso de pacificación que comenzó a finales del siglo XVI y para el que fueron especialmente requeridos los religiosos de distintas órdenes. Pero tampoco es posible explicar con claridad la naturaleza de la misión en San Luis de la Paz sin que hablemos antes del otro actor principal de esta tesis; nos referimos al “ejército de Dios” formado por los soldados de Cristo, los jesuitas, quienes fueron convocados con especial urgencia y esperanza para que apoyaran el sostenimiento de la inestable paz que se estaba consiguiendo o, visto desde una perspectiva diferente, para que continuaran la guerra por otros medios. ¿Quiénes eran los jesuitas?

2. Jesuitas

Esta actividad temporal de los hijos de San Ignacio tiene a la vez algo de poderoso y de calculado, de espontáneo y de hábil.

François Chevalier

Características de la orden

a) Crisis, decadencia y Reforma en la Europa cristiana

A causa de una herida de guerra recibida en Pamplona en 1521, el hidalgo y militar español Ignacio de Loyola tuvo que guardar una larga convalecencia. Durante la misma, conmovido por la lectura de dos de los libros que más se habían difundido en Europa gracias a la imprenta, la *Vida de Jesucristo* y la *Leyenda dorada*, decidió cambiar su forma de vida radicalmente. Al comenzar su prédica religiosa algunos años después, el futuro fundador de la Compañía de Jesús fue aprehendido por la Inquisición en tres ocasiones.⁷¹ Un discurso innovador, no controlado por la autoridad, podía estar muy cerca de la herejía en la Europa de aquellos días.

A pesar de sus obvias e irreconciliables diferencias, la Compañía de Jesús y la Reforma Protestante comparten, en términos generales, orígenes y motivaciones. Ambas surgieron de la misma realidad histórica: una Europa en crisis. Ambas también fueron respuestas a una necesidad apremiante: transformar a una Iglesia decadente.

A fines de la Edad Media, la guerra, la peste y el hambre asolaban a algunas poblaciones europeas, provocando un terrible sentimiento de angustia en amplios sectores de la sociedad. En esas condiciones, una Iglesia varada en conflictos de poder irresueltos poco podía ofrecer a los fieles urgidos de esperanza y, muy al contrario, generaba mayor desazón. El llamado Cisma de Occidente, por ejemplo, había durado treinta y nueve años,

⁷¹ Agustín Churruga Peláez, *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España. 1572-1580*, México, Porrúa, 1980, pp. 5-8

sin que los sorprendidos e indignados creyentes pudieran hacer nada para evitarlo; en este conflicto, que involucró a buena parte de la Europa occidental, hubo dos papas de 1378 a 1409, tres de 1409 a 1415, y “ninguno legítimo” de 1415 a 1417.⁷² Situaciones como ésta repercutían en todos los niveles, y los fieles vivían la crisis de la Iglesia en sus mismas localidades, donde el comportamiento de los sacerdotes a veces distaba demasiado de lo que la misma institución eclesiástica predicaba como correcto; muchos de estos ministros vivían en concubinato, tenían hijos y gustaban de ir a la taberna a pasar buenos momentos; otros comerciaban en las iglesias, vendían licores, adquirían objetos robados y hacían negocios con la compraventa de caballos,⁷³ negando en los hechos la supuesta “superioridad espiritual” que los facultaría como guías de sus comunidades. Por otra parte, las órdenes antiguas, a pesar de algunos cambios, no eran ajenas a la decadencia general de la Iglesia y no daban muestra suficiente del fuerte activismo religioso que los tiempos requerían; la crisis que les rodeaba parecía confirmarles que el mundo verdadero no estaba en esta vida.

El pueblo cristiano buscaba una religiosidad más cercana, que le proporcionara esperanzas de salvación ante las calamidades que le azotaban. El culto a los santos y la veneración de sus reliquias tuvieron tintes de un politeísmo resurgido, eran actos con los que las personas creían protegerse de la muerte y la enfermedad, y que se difundieron como nunca antes a finales del siglo XV y principios del XVI, junto con la devoción a la Virgen. Las procesiones y las ostentaciones de flagelantes, por ejemplo, marcaban un alejamiento de la liturgia tradicional hacia expresiones más vistosas, teatrales y emotivas.⁷⁴ De esta manera, dentro de la misma Iglesia se trataba de dar sentido, sustento y desahogo a una sociedad que existía con el sentimiento de ir a la deriva.

Pero en el área franco-germana y flamenca surgió otra respuesta a la *gran angustia* vivida por la grey cristiana, respuesta que pronto se difundió hacia otras regiones de Europa gracias a la imprenta y a los viajes que realizaban comerciantes y estudiantes alemanes.⁷⁵

⁷² Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, Reforma, Renacimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 44.

⁷³ Jean Delumeau, *La Reforma*, Barcelona, Labor, 1973, pp. 15 y 16.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 10-13.

⁷⁵ Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *op. cit.*, pp. 226 y 238. El planteamiento de la *gran angustia* vivida por los pueblos europeos a finales de la Edad Media y de la Reforma como una respuesta religiosa a la misma está en Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 6.

La Reforma protestante se basó en tres doctrinas principales: justificación por la fe, sacerdocio universal e infalibilidad basada en la Biblia;⁷⁶ tales preceptos encerraban la promesa de una religiosidad más interior y personal que prescindía de la intermediación del sacerdote, y ofrecían la esperanza de una salvación más al alcance de la mano, garantizada por la fe, sin necesidad de “comprarla” a través de las indulgencias. Con estos planteamientos, una Iglesia que se había mostrado incapaz de satisfacer las necesidades espirituales de sus creyentes en una época de transformaciones, fue atacada en todos los niveles de su estructura y su autoridad fue severamente cuestionada. Lutero y sus seguidores, entre los que se encontraba un amplio número de letrados y predicadores, mostraron una enorme capacidad de discusión y lograron convencer a la población de vastas regiones de Europa, así como a muchos de los príncipes a los que la ruptura convenía y que por ello aprovecharon el momento para independizarse del dominio papal, obligando incluso en algunos casos a sus poblaciones a convertirse a la nueva fe. Fue así como, con la excepción de España e Italia, comenzó a declinar el monopolio del cristianismo de Roma sobre el occidente europeo.⁷⁷

b) La Compañía de Jesús como ejército de la Contrarreforma

La Contrarreforma, por su parte, no sólo fue un esfuerzo orquestado por el papado y sus aliados del momento para erradicar al protestantismo; también significó una profunda reforma de la Iglesia, que buscó crear las condiciones de posibilidad para que las jerarquías religiosas y temporales recuperaran, conservaran y fortalecieran su autoridad sobre el pueblo cristiano. El movimiento contrarreformista intentó con la guerra reconquistar los territorios dominados por los protestantes y lanzó una cruzada ideológica para convertir a las poblaciones de los lugares recuperados. Para lograr este último objetivo se valió de todos los recursos a su alcance, pero las misiones, los colegios y las universidades constituyeron su principal herramienta,⁷⁸ no sólo por su efectividad como medio de control a través de la difusión de una forma de ver el mundo, sino también porque el nivel “culto” al que se manejaban muchos de los líderes reformistas exigía de sus enemigos una respuesta contundente de esas mismas características. Es en este contexto que un nuevo

⁷⁶ Delumeau, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁷ Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *op. cit.*, pp. 244 y 245.

⁷⁸ Delumeau, *op. cit.*, p. 99.

movimiento nacido al calor de la lucha a muerte entre las dos creencias y que al principio había sido visto con recelo por la Inquisición (siendo ésta uno de los grandes aparatos de la Contrarreforma), comenzó a ser utilizado en todas sus posibilidades. La joven orden jesuita, aceptada oficialmente por el papado en 1540, se convirtió así en una de las armas predilectas de la Contrarreforma para destruir o contener al menos el avance del luteranismo. Al igual que éste, la Compañía de Jesús era una respuesta a la incapacidad mostrada por la Iglesia y las élites católicas para conservar su poder ofreciendo fortaleza y sentido ante la crisis europea, pero el contexto específico en el que surgió fue el de una España dominada por fuerzas ultra-católicas y conservadoras que se habían conformado como un baluarte contra el movimiento protestante; debido a esto, la orden nunca se concibió como contraria a Roma, sino más bien como un movimiento completamente fiel, aunque claramente renovador y útil para los fines del poder ante los nuevos tiempos.

La utilidad que la Compañía comenzó a tener en el siglo XVI para el dominio católico, comercial y financiero cuyos principales centros estaban en España e Italia se relaciona con tres de sus características fundamentales, que son al mismo tiempo tres de los rasgos principales de su fundador, debido a los ámbitos en los que éste se desarrolló por azar y por inclinación propia: la política, la guerra y el estudio del “saber culto” de la época.

Siendo muy joven, antes de su arrebató místico, Ignacio de Loyola comenzó a servir dentro de la burocracia del imperio español. Primero trabajó para el tesorero general de Castilla en Arévalo y posteriormente para el duque de Nájera, que era virrey de Navarra.⁷⁹ Seguramente el conocimiento de la política de su tiempo inició con estas vivencias que incluyeron la experiencia de la guerra. Al parecer esta última actividad despertó en él un interés especial pues, según sus propias palabras, en aquellos años “principalmente se deleitaba en ejercicios de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra”.⁸⁰ En cuanto al estudio, es evidente la importancia que éste adquirió para Ignacio después del cambio radical que experimentó: en 1524 comenzó a estudiar latín en Barcelona; posteriormente, en la Universidad de Alcalá, se inscribió en los cursos de lógica, física y teología; más tarde viajó a París y continuó sus estudios en el Colegio Montaigu; finalmente, después de estudiar filosofía, recibió en 1535 el grado de maestro en artes en el Colegio de Santa

⁷⁹ Alain Guillerrou, *Los jesuitas*, Barcelona, oikos-tau, 1970, p. 12.

⁸⁰ Churruca Peláez, *op. cit.*, p. 4.

Bárbara. Mientras realizaba su vida de estudiante, Ignacio de Loyola procuraba reclutar individuos cultivados para el proyecto que tenía en mente; en Santa Bárbara, por ejemplo, convenció a Francisco Javier, uno de los miembros más importantes de lo que posteriormente sería la Compañía de Jesús.⁸¹

Ya fundada la orden, Ignacio de Loyola fue nombrado prepósito general de ésta en 1541 y realizó una labor incansable hasta su muerte en 1556. Los jesuitas heredaron las características de su fundador. Se concibieron a sí mismos como una agrupación de soldados, de ahí lo de “compañía”; un voto especial de obediencia al papa los obligaba a estar completamente dispuestos para cumplir cualquier misión que éste les encomendase, por más peligrosa que fuera, “aunque nos envíen a los turcos, o al nuevo mundo, o a los luteranos, o a cualesquiera otros infieles o fieles.”⁸² También marcaron una clara diferencia con las comunidades religiosas medievales, pues sus objetivos y prácticas hicieron de ellos “sacerdotes políticos” con una gran capacidad de activismo.⁸³ Asimismo supieron convertirse en los consejeros preferidos de muchos gobernantes y optaron por escoger a sus prepósitos generales de entre gente adinerada, poderosa y en ocasiones perteneciente a la nobleza, lo cual les permitió influir significativamente en la toma de decisiones y acumular ellos mismos, como agrupación, un poder considerable. Las necesidades de los nuevos tiempos los llevaron a dejar a un lado muchas viejas costumbres; en las *Constituciones*, reglamento escrito por Ignacio para la Compañía, se ordena el voto de “perpetua pobreza” para aquellos que quieran entrar en sus filas, pero también se deja abierta la posibilidad de “adquirir derecho civil para bienes estables y rentas” con el objetivo de financiar los proyectos educativos de la orden,⁸⁴ esta salvedad, junto con el permiso para recibir donaciones, permitió a los jesuitas, como agrupación, acumular y administrar una gran cantidad de riqueza. En el mismo documento se ordena no imponer

a los compañeros, bajo obligación de pecado mortal, ningún género de ayunos, disciplinas, llevar los pies descalzos, o descubierta la cabeza, colores especiales de vestidos, distinciones

⁸¹ *Ibid.*, pp. 6-9, y Alain Guillemmou, *op. cit.*, pp. 13 y 14.

⁸² Arzubialde, J. Corella y J.M. García-Lomas (editores), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Bilbao, Santander; Universidad Pontificia Comillas, Mensajero, Sal Terrae, pp. 32 y 33.

⁸³ Ruggiero Romano y Alberto Tenenti, *op. cit.*, pp. 254 y 255.

⁸⁴ *Constituciones...* pp. 35-37.

de alimentos, penitencias, cilicios, y otras mortificaciones de la carne. Prohibimos todas estas cosas, no porque las condenemos. Al contrario, las alabamos mucho, y las valoramos en aquellos que las practican. Simplemente, no queremos que los Nuestros estén oprimidos por tantas cargas juntas, o que pretendan alguna excusa para abandonar el ejercicio de las cosas que nos propusimos.⁸⁵

Dentro de estos propósitos, el más importante fue la destrucción o contención del protestantismo, por lo que desde el principio la Compañía procuró mantener una fuerte presencia y realizar una labor constante en las zonas dominadas o influidas por los luteranos. De San Ignacio surgieron muchas de las medidas que el poder católico tomó en las tierras recuperadas a través de la guerra. En una carta enviada en 1554 al jesuita Pedro Canisio, “apóstol de Alemania”, Ignacio da una serie de instrucciones para evitar que los reformistas conserven alguna autoridad en los lugares conquistados; entre otras cosas habla de la necesidad de quitar honores y riquezas a los herejes, aunque “si se diesen algunos ejemplos condenando a unos cuantos a muerte o al exilio con la confiscación de sus bienes, lo que demostraría que se toman en serio los asuntos religiosos, este medio sería mucho más eficaz.”⁸⁶

La Compañía de Jesús tomó distintas medidas en su cruzada contrarreformista. Hizo de los Países Bajos meridionales un centro de operaciones del que partían misiones hacia distintos puntos de conflicto. Además, acorde con la personalidad y con las instrucciones de su fundador, la agrupación desarrolló una estrategia educativa contra los protestantes; entre 1562 y 1573, por ejemplo, fueron fundados colegios en Tournai, Dinant, Saint-Omer, Douai y Amberes. Posteriormente, para contrarrestar al calvinismo, se hizo lo mismo en Ypres, Courtrai, Gante, Valenciennes y Lille.⁸⁷ Se crearon también los colegios de Billom y de Mauriac, así como los centros de París, Lyon, Burdeos y Toulouse. Pedro Canisio trabajó arduamente en Alemania para contrarrestar la herejía, apoyado por individuos preparados en una institución fundada por Ignacio en 1552: el *Colegio Germánico*. En Polonia hubo también una intensa labor de los jesuitas con base en colegios que extendieron su influencia hacia las zonas aledañas. Fue así como en distintos puntos de

⁸⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁶ Delumeau, *op. cit.*, pp. 102 y 103.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 138.

Europa proliferaron los colegios y las misiones jesuitas, principalmente en las cercanías de las regiones dominadas por los protestantes, en donde las milicias de Cristo construían casas fuertes y lanzaban avanzadas usando las armas de la diplomacia, la ideología y la cultura letrada para reafirmar o recuperar el poder de Roma y sus aliados.⁸⁸

De esta manera, la Compañía de Jesús forjó sus características en el fuego de la guerra contra la herejía protestante. Sin embargo, esas batallas no fueron las únicas encomendadas por el poder católico a la joven agrupación: servir para la difusión del cristianismo en tierras paganas constituyó otro de sus importantes propósitos en el siglo XVI.

Francisco Javier dio inicio a la labor misional jesuita fuera de Europa. Partiendo de Lisboa el 7 de abril de 1541, llegó hasta China después de recorrer la India, Ceilán, Malaca y Japón, consiguiendo a su paso “miles de conversiones nativas”.⁸⁹ En 1547 cuatro jesuitas salieron de Coimbra con rumbo al Congo, donde hicieron labor de conversión hasta que fueron expulsados por exigir el fin de la poligamia. Más tarde, en 1555, una misión partió hacia Etiopía. En 1549 comenzaron las expediciones misioneras de la Compañía hacia Brasil y para 1553 se había constituido ahí una provincia de la orden, la primera en el Nuevo Mundo. En 1571 murieron en el martirio casi todos los jesuitas que habían sido enviados a la península de Florida cinco años antes. La orden llegó al virreinato del Perú en 1572 y fundó un colegio en Lima. Finalmente, ese mismo año los jesuitas arribaron a la Nueva España.⁹⁰

Principios de su establecimiento en la Nueva España

a) Alonso de Villaseca

Los logros de los jesuitas en la guerra contrarreformista no pasaban desapercibidos por los dirigentes de la sociedad novohispana. Funcionarios reales, grandes empresarios y miembros del alto clero secular pensaban en los beneficios que la labor de los ignacianos podría ofrecer ante los problemas que la Nueva España enfrentaba en la segunda mitad del siglo XVI.

⁸⁸ Alain Guillermou, *op. cit.*, pp. 26 y 27.

⁸⁹ Churruca Peláez, *op. cit.*, pp. 17 y 18.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 22.

Cuestiones como la falta de espacios suficientes para la educación de las elites; la dispersión de las comunidades indígenas; la escasez de mano de obra; las resistencias culturales del mundo indígena y su adoctrinamiento fallido; el carácter independiente, licencioso y hasta blasfemo de españoles, criollos, mestizos y mulatos; las tendencias rebeldes de los poderes constituidos en la primera mitad del siglo (encomenderos, nobleza indígena y órdenes mendicantes) que se negaban a ceder sus cotos de poder a los funcionarios enviados por la corona y a los mineros, comerciantes y hacendados que les disputaban la tierra y la mano de obra; la formación de comunidades de negros que huían de la esclavitud, los llamados cimarrones, que en alianza con indígenas rebeldes, o de manera independiente, se convertían en un peligro para la circulación de personas y mercancías en los caminos de tierra adentro; la larga resistencia bélica y cultural de los indígenas norteños ante el avance colonizador; en fin, todos aquellos problemas que manifestaban la falta de control de la autoridad y de los acaudalados sobre gran parte de la población y sobre amplios espacios del territorio y que, por lo tanto, impedían a esos grupos dirigentes obtener los resultados políticos y económicos que pretendían, hacían para ellos deseable la presencia de la Compañía de Jesús en tierras novohispanas, debido a las favorables características que veían en la joven orden.

A partir de 1547, algunos personajes encumbrados de la Nueva España –miembros del cabildo de la ciudad de México, prelados y vecinos adinerados– comenzaron a solicitar a la corona española y a la jerarquía jesuita en Roma la presencia de la Compañía en sus dominios.⁹¹ Particularmente el empresario Alonso de Villaseca mostró una firme voluntad para conseguir dicho objetivo. Este personaje tenía la fama de ser el individuo más acaudalado de la Nueva España y muchos lo conocían como el “Creso Mexicano” o el “Rico”.⁹² Había comenzado a hacer fortuna comerciando con cacao,⁹³ pero el conveniente matrimonio con Francisca Morón, hija de un poderoso hacendado dueño de vastas tierras en la zona minera de Ixmiquilpan, potenció al máximo su suerte económica, de tal manera que

⁹¹ Herman W. Konrad, *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-1767*, México, FCE, 1989, p.28; Pilar Gonzalbo Aizpuru, “La educación jesuita en la Nueva España”, *Artes de México* (México, 2001), núm. 58, p. 51.

⁹² Rafael Fierro Gossman, *Templo del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Museo de la Luz, 400 años de historia*. México, DGDC-UNAM, 2003, p. 33; David Brading, “La patria criolla y la Compañía de Jesús”, *Artes de México* (México, 2001), núm. 58, p. 59.

⁹³ Juan Suárez de Peralta, *Tratado del descubrimiento de las Indias* (c. 1589), México, CONACULTA, 1990, p. 157.

habiendo llegado sin grandes riquezas a tierras novohispanas a principios de la década de 1540, treinta años después poseía un gran número de propiedades distribuidas en lo que hoy son los estados de México, Hidalgo, Veracruz, Guanajuato y Zacatecas, lugares en los que hacía negocios con la minería, la cría de ganado, los bienes raíces, la agricultura y los préstamos a tasas fijas.⁹⁴ Sus principales intereses se encontraban en las regiones que iban de Ixmiquilpan a Zacatecas, él fue uno de los personajes clave en la expansión ganadera, minera y comercial en las tierras habitadas por chichimecas,⁹⁵ y sabemos que entendía bien la relación entre el control social y la prosperidad de sus empresas:

Porque, llegando a su noticia que el virrey y audiencia mexicana hacían prevención y aparato bélico, él hizo oferta de su persona y de las de cien criados y paniaguados [sic] suyos, armados lucidamente y en muy buenos caballos, y de más de cien mil pesos para ayuda a los gastos que se hiciesen hasta la pacificación del reino, con lo cual se volvió a su quietud al pueblo de Ixmiquilpan, donde él tenía la mayor parte de sus haciendas.⁹⁶

Mientras más poder y riqueza acumulaba, Villaseca se volvía más piadoso: donó a la ermita Montúfar del Tepeyac una imagen de la Virgen de gran tamaño, hecha de plata sobredorada; financió la cátedra universitaria de Sagrada Escritura; dio limosnas a hospitales y pobres;⁹⁷ en fin, no hubo “obra pía a la que no acudiese, ni casa de religión que no experimentase su largueza, ni miseria particular o común que no fuese objeto propio de su misericordia.”⁹⁸ Cuando se enteró de que Felipe II tenía planes para mandar por fin a la Compañía de Jesús a la Nueva España, le escribió a un hermano suyo que vivía en la ciudad de Sevilla pidiéndole que, si la información que tenía era cierta, ayudara en lo que pudiera a la concreción del proyecto y que, si sólo eran rumores, negociara para que los jesuitas fueran enviados, aportando los recursos que se tuvieran que gastar en ello, para lo cual le remitió una fuerte suma de dinero.⁹⁹ No sabemos qué tanto influyó esto en la decisión de

⁹⁴ Gossman, *op. cit.*, p. 38; Konrad, *op. cit.*, pp. 29 y 30.

⁹⁵ Powell, *op. cit.*, pp. 35 y 43.

⁹⁶ *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España. Año 1602* (En adelante *Relación anónima de 1602*), en *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, prólogo y selección de Francisco González de Cossío, México, UNAM, 1995, p. 34.

⁹⁷ Gossman, *op. cit.*, p. 38.

⁹⁸ *Relación anónima de 1602*, p. 33.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 13 y 14; Konrad, *op. cit.*, p. 28, nota 8.

mandar a los jesuitas a la Nueva España, pero lo cierto es que cuando éstos llegaron, de los encumbrados personajes que pretendían ocupar el lugar de benefactor principal de la provincia novohispana de la orden, entre los que se encontraban el virrey Martín Enríquez de Almanza y Francisco Michón Rodríguez, secretario del cabildo metropolitano, los ignacianos eligieron a don Alonso.¹⁰⁰

Villaseca proporcionó a los jesuitas las bases de su éxito económico en la Nueva España. Donó los terrenos donde posteriormente fueron levantados el Colegio Máximo de México, el Colegio de San Gregorio y el Seminario de San Ildefonso. Financió asimismo la fundación del Colegio Máximo. Mientras vivió, siempre otorgó a la Compañía importantes donativos económicos, y aun después de su muerte la orden disputó la herencia a la familia del finado.¹⁰¹ Además, transmitió a los jesuitas importantes claves para la inversión de capital en la Nueva España; cuando en 1576 dio los recursos para fundar el Colegio Máximo, el padre provincial Pedro Sánchez, un hombre ilustrado que había sido profesor en Salamanca y rector del colegio jesuita de Alcalá de Henares, comentó a Villaseca que pretendía invertir parte del dinero en préstamos y en la compra de ciertas propiedades urbanas, que incluían una fábrica de azulejos y “los portales y tiendas que llaman de Tejada” en la ciudad de México, donde había muy buen comercio; el viejo empresario le explicó entonces que ese comercio decaería pronto, como en efecto sucedió, y que lo conveniente en la Nueva España era comprar haciendas rurales “a medio hacer”, que en ese estado costaban poco y con la diligencia de los jesuitas elevarían su valor y rendirían importantes ganancias.¹⁰² A pesar de que en Roma el padre general de la orden, que en ese momento era Everardo Mercurian, no estaba del todo de acuerdo, Pedro Sánchez decidió hacer caso a los consejos de Alonso de Villaseca y con ello dio principio a la larga carrera de la provincia novohispana de la Compañía como poderosa dueña de haciendas.

Apegarse a la asesoría de Villaseca demostró, cada vez con mayor evidencia, haber sido una decisión más que afortunada. Partiendo de los conocimientos de su benefactor y de sus propias experiencias, los jesuitas se caracterizaron por ser excelentes administradores de sus empresas agrícolas. Levantaron edificaciones fuertes, duraderas y funcionales;

¹⁰⁰ Konrad, *op. cit.*, pp. 28 y 29.

¹⁰¹ Juan Sánchez Baquero, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús*, en *Crónicas de la Compañía de Jesús...*, pp. 88, 89 y 112; *Relación anónima de 1602*, pp. 14 y 33; Konrad, *op. cit.*, pp. 29-31 y 53; Gossman, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰² Juan Sánchez Baquero, *op. cit.*, pp. 112 y 113; Konrad, *op. cit.*, pp. 27 y 28; Brading, *op. cit.*, pp. 59 y 60.

procuraron tener buenas bestias y herramientas; organizaron racionalmente la producción, y se encargaron de tener una mano de obra abundante, contratando para ello a numerosos trabajadores indígenas, comprando esclavos negros y adquiriendo prisioneros chichimecas destinados a trabajos forzados. De esta manera, sus haciendas se contaron entre las mejor aviadas y más productivas, manejadas con un sentido moderno que tenía como objetivo el rendimiento económico de la propiedad, siguiendo una racionalidad completamente alejada de “los conceptos de tantos hidalgos o ‘señores de ganados’ que veían con desdén los mezquinos cálculos mercantiles.”¹⁰³

b) La habilidad de los jesuitas novohispanos y la hacienda de Santa Lucía

Pero además de la forma moderna de tratar los asuntos del dinero, los jesuitas contaban con otros recursos. Uno de los principales factores que les posibilitaron la eficiente administración de sus haciendas fue la capacidad para sacar provecho de distintas situaciones, gracias a lo que podríamos llamar una trabajada habilidad en la manipulación de los sentimientos. El historiador François Chevalier nos ofrece una muestra de esto tomada de la *Instrucción que han de guardar los hermanos administradores de haciendas del campo*, escrita en el siglo XVIII, en donde se concentra mucha de la experiencia que habían acumulado los ignacianos durante 150 años de administrar haciendas en la Nueva España. En este texto se da el ejemplo de cómo tratar a los esclavos que se han hecho acreedores de un castigo, evitando para ello el uso excesivo de “masas y grillos y cadenas y cepos”, así como de azotes, prisiones e insultos con los que “en vez de enmendarse se empeoran.” En lugar de todo esto, se recomienda intentar resolver el problema de una manera teatral: ya estando preso el esclavo, se buscará secretamente la intervención de una persona que llegue a rogar por su libertad; el jesuita, delante del culpado, se resistirá durante algún tiempo, afirmando que la gravedad del delito lo hace imperdonable; finalmente la libertad será concedida, “haciendo de modo que ellos queden agradecidos por el perdón y juntamente intimidados con la amenaza de mayor castigo si reinciden.”¹⁰⁴ Con este tipo de medidas, los jesuitas lograron en ocasiones ejercer un dominio más sutil,

¹⁰³ François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, México, FCE, 1999, pp. 351, 352, 355-357, 360 y 362.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 357 y 358.

profundo y duradero sobre la fuerza laboral de sus empresas, lo cual seguramente también influyó en la mayor productividad de las mismas.

La primera y durante mucho tiempo la más importante de sus haciendas fue la de Santa Lucía, situada al norte de la ciudad de México, en tierras con un conveniente acceso al agua y buena ubicación, lo cual era conocido por Villaseca debido a sus continuos viajes entre Ixmiquilpan y la capital virreinal. Estando formalmente prohibido que los eclesiásticos compraran fincas rurales, los jesuitas, muy probablemente a través de Villaseca, consiguieron que un individuo llamado Juan de Monsalve Cabeza de Vaca realizara la compra legal de la hacienda el 4 de diciembre de 1576, para luego “donarla” a la Compañía el 23 del mismo mes.¹⁰⁵ Juan Sánchez Baquero, jesuita que escribió hacia 1609, nos dice que la adquisición de Santa Lucía se hizo en condiciones muy ventajosas para la orden, acordando un tipo de compra llamada “hato redondo”, consistente en pagar “cada cabeza a peso, ahora fuere oveja, esclavo, caballo, etcétera”.¹⁰⁶

La hacienda de Santa Lucía resultó ser un excelente negocio (pronto comenzó a generar anualmente más de lo que había costado) y fue, durante el siglo XVI, el principal sostén del Colegio Máximo de México, institución concebida como el centro educativo, político y administrativo de la Compañía en Nueva España y Filipinas, matriz del resto de los colegios, así como de las casas y misiones. Sin embargo, en esos años otros poderosos actores de la capital virreinal contribuyeron asimismo a la dotación del Colegio Máximo, también llamado –“en honor de los santos patronos de Villaseca”–¹⁰⁷ Colegio de San Pedro y San Pablo. El virrey Martín Enríquez otorgó una cantera de tezontle, licencia para cortar madera en los montes cercanos y mano de obra indígena; el empresario agrícola Lorente López obsequió una hacienda triguera que fue llamada “Jesús del Monte”, de donde se sacaba la leña para el Colegio y a la que los alumnos iban de vacaciones; el encomendero Melchor de Chávez cooperó con un horno para hacer cal en su encomienda de Tlapanaloya, y el Ayuntamiento donó una huerta por el rumbo de Chapultepec.¹⁰⁸

Posteriormente, la Compañía de Jesús fue posesionándose de tierras en muchos de los pueblos situados entre la hacienda de Santa Lucía y las minas de Pachuca a través de

¹⁰⁵ Konrad, *op. cit.*, pp. 35, 37, 46 y 47.

¹⁰⁶ Sánchez Baquero, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁷ Konrad, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰⁸ Sánchez Baquero, *op. cit.*, pp. 86-92; Clementina Díaz y de Ovando, *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, México, IIE-UNAM, 1951, pp. 12-14.

donaciones y de compras realizadas por prestanombres, de tal manera que para 1670 ya era dueña de enormes espacios de la llanura que iba desde el lago de Texcoco hasta aquel centro minero. Esa inmensa extensión de tierra servía para sostener al Colegio Máximo.¹⁰⁹

c) El Colegio Máximo de México

El germen de lo que sería aquel Colegio comenzó a funcionar dos años antes de que Villaseca diera la dote principal para su fundación y sólo dos años después de haber arribado la Compañía a la Nueva España. El 18 de octubre de 1574, en una casa ubicada en los terrenos donados previamente por el magnate -donde más adelante sería levantado el Colegio- los jesuitas improvisaron dos aulas en las que fueron inauguradas las cátedras de gramática latina y retórica, estando presentes el virrey, la Audiencia y los cabildos.¹¹⁰ Con esto se dio inicio a la labor educativa de la Compañía en la Nueva España, que en el Colegio Máximo se dirigió principalmente a cubrir la demanda de las elites, con base en un sistema de patronazgo de colegiaturas pagadas por particulares, “de suerte que por lo menos sus hijos, descendientes y deudos se criasen en policia y virtuosa enseñanza”. Quienes comúnmente podían ser patronos de tales colegiaturas eran españoles y criollos ricos, de tal manera que en aquel Colegio se formaba a los hijos o sobrinos “de la nobleza de todo este reino”.¹¹¹ Es importante tomar en cuenta que el Colegio Máximo fue el semillero de la provincia novohispana de la Compañía, de tal manera que los miembros de ésta solían provenir de los sectores privilegiados de la sociedad, como también sucedía en Europa.

Cuando el primer padre provincial de la orden en Nueva España, Pedro Sánchez, promovió la creación del Colegio entre los sectores pudientes de la ciudad de México, explicó que el Concilio de Trento había ordenado la apertura de esas instituciones educativas en donde los alumnos, desde la niñez

se enseñan a obedecer, a vivir en recogimiento, quitados de las ocasiones de este mal mundo; tienen quienes miren por ellos, y les tiren la rienda, cuando se despeñan; quienes los

¹⁰⁹ François Chevalier, *op. cit.*, p. 353 y 354.

¹¹⁰ Ivonne Mijares, *La administración del Colegio de San Pedro y San Pablo (1583-1584)*, México, UNAM, 1986, p. 11.

¹¹¹ *Relación anónima de 1602*, pp. 26-30.

espoleen, y aguijen, cuando flojean; quienes les adviertan lo que deben hacer, y lo que deben seguir; lo que deben amar, y lo que deben aborrecer.¹¹²

En el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, y en otros colegios de la orden, se prepararon individuos que ocuparon cargos administrativos en la sociedad virreinal, así como grandes propietarios. Fueron formados con base en las concepciones jerárquicas de los jesuitas, inculcándoles el respeto y el temor hacia la autoridad a través de la rigurosa disciplina con la que los mismos ignacianos habían sido educados. Las convicciones ideológicas con las que los integrantes de la orden interpretaban la realidad comenzaron así a difundirse en la sociedad novohispana a partir de estos colegios; de modo que, más allá de aumentar la ilustración de algunos individuos a través de la transmisión de los saberes cultos de la época, “con la Compañía se afianzó la estructura social autoritaria”.¹¹³

Conseguir el apoyo y el patrocinio de los sectores acomodados de la ciudad de México, así como los recursos para la construcción del Colegio Máximo, significó para los jesuitas echar los cimientos de su establecimiento en la Nueva España. Sin embargo, esto representaba sólo uno de los componentes de la encomienda con la que fueron enviados. Felipe II los había mandado para que su forma de vida y doctrina sirvieran de ejemplo a los súbditos y vasallos novohispanos, así como para “ayudar grandemente a la instrucción y conversión de los indios.”¹¹⁴ Francisco de Borja, duque de Gandía y ex-*virrey* de Cataluña, prepósito general de la Compañía al momento de ser enviados los primeros 15 jesuitas a la Nueva España en 1572, les encomendó especialmente “la conversión de los gentiles y mejora de los ya convertidos”.¹¹⁵ Por lo tanto el trabajo con la población indígena era quizá la finalidad principal del envío de la Compañía a tierras novohispanas.

De tal manera que por instrucciones de Borja y atendiendo a la experiencia europea, los jesuitas novohispanos siguieron lo que al parecer fue una estrategia definida, consistente en consolidar primero su establecimiento en la capital virreinal, entablando buenas relaciones con los sectores más influyentes y ganando fundadores que financiaran sus instituciones

¹¹² Francisco de Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, en *Crónicas de la Compañía de Jesús...*, p. 181.

¹¹³ María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, UNAM y FCE, 1999, pp. 8-10, 229 y 230.

¹¹⁴ *Relación anónima de 1602*, p. 4.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 5.

educativas y que proporcionaran la base de su capital, para posteriormente introducirse en tierras de misión a partir de las regiones ya controladas por la corona.¹¹⁶

Su labor misional debió dirigirse hacia el norte, no sólo porque otras regiones ya estaban ocupadas por las órdenes más antiguas y que habían llegado antes que ellos a la Nueva España –franciscanos, dominicos y agustinos–, sino porque el avance colonizador sobre las tierras norteñas y los problemas que éste había generado los requerían con urgencia, y no sería exagerado pensar que muchas de las personas que los convocaron, entre éstos Alonso de Villaseca, tenían en mente la contribución que los “valerosos soldados de la milicia de Cristo”¹¹⁷ podrían hacer para la solución de tales contratiempos.

Una de las primeras misiones de la orden fue la que ésta inició en 1591 en San Luis de la Paz, en pleno corazón de la Gran Chichimeca. Pero esa es una historia que contaremos más adelante. Por lo pronto digamos que la discordia y la necesidad de sostener una precaria estabilidad hicieron que jesuitas y chichimecas interactuaran en esa situación. Es por ello que el siguiente capítulo abordará las condiciones que explican el encuentro: la guerra y la paz en Chichimecatlalli. El fuego, la sangre y la concordia en tierras chichimecas.

¹¹⁶ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *op. cit.*, p. 51; Churruca Peláez, *op. cit.*, p. 268.

¹¹⁷ Andrés Pérez de Rivas, *Crónica y Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México, en Nueva España*, en *Crónicas de la Compañía de Jesús...*, p. 172.

II. Guerra, colonización y pacificación en tierras chichimecas

1. El avance hispano-indio hacia el norte en el siglo XVI

La Rebelión de los Peñoles

a) Guerra, encomiendas y esclavitud

En su quinta carta de relación, enviada “desde la ciudad de Tenxtitán” y fechada el 3 de septiembre de 1526, Hernán Cortés informó al emperador Carlos V sobre la existencia de gentes muy bárbaras llamadas chichimecas que habitaban “entre la costa del Norte y la provincia de Mechuacán”. También le comunicó que acababa de mandar hacia aquellas regiones –de las que habían “grandes nuevas [...] de riqueza de plata”– un ejército conformado por sesenta jinetes, doscientos peones y “muchos” indígenas aliados, con órdenes de averiguar “el secreto de aquella provincia y gentes”, “los apaciguar”, someterlos a la autoridad imperial y levantar una población entre ellos. En caso de que los chichimecas no aceptaran o no pudieran vivir como los indígenas mesoamericanos, atendiendo al adoctrinamiento católico y asumiendo el vasallaje, las tropas enviadas por Cortés tenían instrucciones de hacerles la guerra y esclavizarlos:

porque no haya cosa superflua en toda la tierra ni que deje de servir ni reconocer a vuestra majestad, y trayendo estos bárbaros por esclavos, que casi son gente salvaje, será vuestra majestad servido y los españoles aprovechados, porque sacarán oro en las minas, y aun en nuestra conversación podrá ser que algunos se salvasen.¹

Cortés no tenía un conocimiento directo de algún grupo chichimeca, pero los datos proporcionados por sus aliados indígenas le permitían entender con relativa claridad las profundas diferencias existentes entre las tribus nortteñas y los pueblos que él había

¹ Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970, p. 299.

sometido a través de la guerra y la diplomacia. La tierra en la que esas tribus habitaban prometía grandes riquezas, ¿pero qué provecho podría sacarse de esos hombres y mujeres “casi” salvajes, tan diferentes a los indígenas que vivían “en policía”, tan bárbaros que era necesario “los apaciguar” de entrada? Si estos grupos no podían o no querían ser incluidos en el mundo cristiano, asumiendo su posición de siervos y tributarios, la esclavitud se presentaba como un objetivo justificado y conveniente con el que todos saldrían ganando: Dios, el imperio, los españoles conquistadores, sus aliados nativos y hasta los mismos chichimecas, que dejando el cuerpo en las minas tendrían la oportunidad de salvar sus almas, obviamente señoreadas por el demonio según lo que permitían ver las noticias que de ellos había. Las breves líneas que Cortés dedica a los chichimecas en su carta, nos permiten entender las concepciones y pretensiones con las que desde un principio se concibió el avance colonizador hacia las tierras norteñas.

No sabemos cuál fue el destino de la expedición enviada por el conquistador, pero para 1528 algunas de sus gentes habían explorado un amplio territorio cercano al sistema fluvial Lerma-Santiago, al norte de las tierras purépechas ya dominadas. Sin embargo, el proceso de conquista y colonización de la región que se encuentra más al norte, ya en tierras habitadas en aquella época por indígenas chichimecas, fue iniciado poco después por Beltrán Nuño de Guzmán, uno de los grandes enemigos de Cortés.

Partiendo en diciembre de 1529 con un ejército conformado por alrededor de 10,000 mexicas y 500 españoles,² Nuño de Guzmán exploró durante más de seis años regiones ubicadas en lo que hoy son los estados de Michoacán, Jalisco, Zacatecas, Nayarit y Sinaloa, echando los cimientos de la Nueva Galicia –o provincia de Xalisco– en territorios de los últimos cuatro estados mencionados, fundando con sus lugartenientes importantes centros de población como Compostela y Guadalajara.³ Para muchos españoles hidalgos llegados después de la caída de Tenochtitlan, estas exploraciones de conquista fueron la primera oportunidad de adquirir bienes y prestigio. A través de la guerra, Nuño de Guzmán convirtió en tributarias a pequeñas comunidades sedentarias de la Nueva Galicia y las repartió como encomiendas a sus capitanes. Esto provocó un profundo impacto en la vida de aquellos indígenas, en primer lugar por la violencia militar de Nuño y sus tropas, y en

² Wigberto Jiménez Moreno, *La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*, México, CVLTVRA, 1944, p. 10.

³ P.J. Bakewell, *Minería y sociedad...*, pp. 17 y 18.

segundo por su inclusión, a través de las encomiendas y el tributo, en un régimen laboral al que no estaban acostumbrados.

Desde un principio esta situación provocó la resistencia violenta de algunas comunidades sedentarias y de grupos nómadas cercanos a éstas. En enero de 1533, por ejemplo, el cabildo de Compostela hablaba de un alzamiento indígena que en distintos pueblos y parajes había costado la vida de al menos 28 españoles y “muchos” indígenas “que servían a los cristianos”. En la información que se hizo a raíz de estos sucesos se consignó, entre otras cosas, que los del pueblo de Amatlán habían estado a punto de matar a su encomendero, quien logró huir gracias a la velocidad de su caballo, lo que no pudieron hacer otros tres encomenderos que fueron ultimados en el Valle de Banderas, junto con otros españoles, sus esclavos e indios naborías. Además se declaró que grupos chichimecas que vivían dispersos en la sierra atacaban constantemente a las poblaciones indígenas sedentarias que se habían visto obligadas a servir a los españoles, llevándose mujeres y niños y evadiendo con facilidad a quienes salían en su persecución. Ante todo esto, el cabildo de Compostela argumentaba la necesidad de esclavizar a los chichimecas, pues así cesarían sus ataques, no espantarían más a la mano de obra de los pueblos encomendados, estarían bajo control y se obtendría un provecho de ellos.⁴ Como pudimos ver en la carta escrita por Hernán Cortés, la esclavitud como solución ventajosa al problema chichimeca se había planteado desde que las noticias de la existencia de ese tipo de indígenas llegaron a los conquistadores.

Así las cosas, haciendo caso omiso de los límites impuestos por las leyes reales, Nuño de Guzmán y sus capitanes iniciaron un proceso de esclavitud masiva de chichimecas en Nueva Galicia. No sabemos con exactitud cuándo comenzaron las “entradas” para capturar chichimecas ni cuántos indígenas fueron esclavizados, pero gracias a las declaraciones de Diego Segler, “contador de los derechos que tocaban al rey por la captura de los esclavos”, consignadas en el juicio de residencia iniciado a Nuño de Guzmán en 1537, se conoce, por ejemplo, que entre el 30 de abril de 1535 y el 10 de enero de 1537, Nuño y sus capitanes – al final de este periodo sólo los capitanes–, entre los que destacaban Cristóbal de Oñate y Miguel de Ibarra, encabezaron expediciones a distintos puntos de la provincia en donde

⁴ José Francisco Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI*, México, El Colegio de Jalisco, INAH y Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993, pp. 361 y 362.

capturaron e hicieron esclavos a más de 4, 500 indígenas chichimecas, sin importar su edad ni condición, pues muchos eran hombres menores de 14 años y mujeres que, según el testimonio de Segler, no podían hacer la guerra.⁵ Otros testimonios nos ayudan a conocer un poco más este proceso: Uno de los principales jefes de la Rebelión de los Peñoles o del Miztón, un cazcán bautizado por los cristianos con el nombre de Francisco Tenamaztle, estando preso en España –defendido por fray Bartolomé de Las Casas– declaró en 1555 (dentro de las informaciones hechas a petición suya para obtener la libertad y poder así regresar a su tierra) que muchos de los esclavos eran enviados por Nuño de Guzmán “a las minas y a otras partes de la Nueva España, donde mejor se los pagaban.” Dentro de las mismas informaciones se consignó la declaración del franciscano Joseph de Angulo quien, refiriéndose a la mencionada rebelión, afirmó que una de las principales causas de ésta fue “haber hecho los dichos españoles muchos esclavos indios sin causa ni orden ni razón alguna”, al grado de despoblar buena parte de la Nueva Galicia. Otra declaración para estas informaciones fue la de Mosén Antonio Botiller o Boteller, quien peleó contra los rebeldes de los Peñoles y gracias al cual sabemos que Francisco Tenamaztle era “señor natural” del pueblo de Nochistlán, y que este pueblo había sido dado en encomienda a Miguel de Ibarra. En su propio testimonio, Tenamaztle dirá: “Las injusticias y crueldades que un Juan de Oñate y Cristóbal de Oñate y un Miguel de Ibarra, que [Nuño de Guzmán] hizo capitanes, cometieron en aquel reino, no pudieran ser acá vistas ni pensadas.”⁶

Cuando Nuño de Guzmán fue destituido como gobernador de la Nueva Galicia en 1536, ya había construido junto a sus capitanes todo un mecanismo tendiente al control y la explotación de la población indígena de las tierras dominadas, así como una próspera industria basada en el comercio de esclavos, mecanismo e industria que continuaron funcionando después de su partida.

⁵ *Ibid.*, pp. 363 y 364.

⁶ “Ciertas peticiones e informaciones hechas a pedimento de don Francisco Tenamaztle” (1555-1556), en Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca...*, vol. II (cuerpo de documentos), pp. 515, 524 y 533. Quizá Tenamaztle esté más fielmente retratado en estas palabras que sobre él escribió el virrey Luis de Velasco, el viejo, en una carta incluida en las informaciones: “no es señor ni aun principal ni tenía en la Nueva Galicia ninguna hacienda, más de que se sería lo [sic, ¿se señaló?] por valiente hombre y le tomaron por capitán cuando se rebelaron los peñoles de Nochistlán y Teul”, *Ibid.*, p. 530.

b) Evangelización y concentraciones

Pero además de la conquista militar, las encomiendas y la esclavitud, otros dos fenómenos afectaron severamente la vida de los indígenas de la provincia de Xalisco: la evangelización y la concentración de grupos dispersos para formar poblaciones. Los franciscanos fueron los grandes actores del primero de estos procesos y tuvieron un papel fundamental en el segundo. Poco tiempo después de la llegada de los ejércitos de Nuño a Nueva Galicia, estos religiosos iniciaron la construcción de conventos en distintos puntos de la provincia. Partiendo del de Etzatlán, que “se comenzó a fundar” en 1539, fray Antonio de Cuéllar, primer guardián de este monasterio, realizó una constante labor de adoctrinamiento entre distintos grupos indígenas de la Nueva Galicia con el apoyo de otros miembros de la orden de San Francisco; uno de éstos fue fray Juan Calero, quien trabajó intensamente al lado de su guardián y al parecer conoció bien el idioma de algunos de los grupos a los que estaban intentando convertir. Pero además de predicar la fe, bautizar gentiles y emprender una cruzada contra la religiosidad nativa, fray Antonio, ayudado por sus compañeros –y es lógico pensar que por algunos hombres de armas–, se dedicó a reunir chichimecas “que estaban derramados por los montes o quebradas, los recogió y redujo a que morasen en comunidad, y a que hiciesen pueblos ordenados en traza, como en nuestra España”, con el objetivo de que “juntos cerca de su iglesia, viviesen como hombres en policía y fuesen enseñados en la doctrina cristiana.” El grado de la desazón experimentada por los grupos que habían sido sacados de su hábitat y congregados en pueblos, y el odio generado por la actividad de los franciscanos en contra de sus creencias religiosas, puede medirse con el hecho de que tanto fray Antonio como fray Juan fueron ejecutados en la rebelión del Miztón por los mismos indígenas que ellos habían congregado.⁷ Los que mataron a fray Juan Calero, guardaron durante años su hábito como una especie de trofeo y cada año festejaban la muerte de “un destruidor de sus ídolos”.⁸ Después de la gran rebelión, podemos ver cómo continuó en Nueva Galicia la íntima relación entre las concentraciones de indígenas, la actividad evangelizadora, la rebeldía de los grupos congregados y el martirio de los frailes.⁹

⁷ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica...*, t. II, pp. 464-466, 468 y 469.

⁸ *Ibid.*, pp. 487 y 488.

⁹ *Ibid.*, pp. 475-490.

De tal manera que la Rebelión de los Peñoles, también llamada del Miztón, de Xalisco o de la Nueva Galicia, encuentra su explicación en el inconmensurable impacto provocado en la población nativa por cinco procesos fundamentales estrechamente vinculados entre sí: la conquista militar de Nuño de Guzmán, las encomiendas que éste repartió a sus capitanes, la esclavitud masiva de chichimecas, la labor evangelizadora de los franciscanos y la concentración –en pueblos de traza y dimensiones europeas– de grupos que antes vivían de forma dispersa (nómadas sin lugar de asentamiento permanente y sedentarios que habitaban en pequeñas y aisladas rancherías).

c) Rebelión, represión y apertura del norte

Esta rebelión de enormes proporciones, en la que participaron decenas de miles de nativos y que generó en muchos españoles la idea de que se perdía la Nueva España, inició precisamente con el abandono, por parte de los indígenas cazcanes, tanto de las poblaciones en las que fueron concentrados como de las que ya existían antes de la llegada de los europeos y que habían sido convertidas en encomiendas después de la conquista militar. Los cazcanes, seguidos por otros grupos de la provincia, deshicieron estas poblaciones y se refugiaron en distintas serranías, principalmente en las ubicadas al sur de lo que hoy es el estado de Zacatecas, en los alrededores de lugares como Nochistlán, Juchipila, Apozol, Jalpa y Tlaltenango. La intervención de un grupo más nómada y norteño, el de los zacatecos, que intentó en alianza con sus viejos vecinos evitar el avance de los colonizadores hispano-indios y vengar los agravios cometidos en las entradas para hacer esclavos, fue un factor que aumentó considerablemente la capacidad bélica de los rebeldes.

Cuando llegaron las noticias del alzamiento a la ciudad de México, la alarma fue generalizada. El arzobispo fray Juan de Zumárraga escribió en una carta que se estaban realizando “alardes y apercebimientos contra los indios de Xalisco, donde se han ayuntado y hecho fuertes más de cincuenta mil”, según lo que le habían comunicado Cristóbal de Oñate e Íñigo de Ibarra, “que se fue de aquí de casa con las provisiones de la capitania y hierro para hacerlos esclavos”. Los rebeldes, continuaba el prelado, habían matado ya a cuarenta españoles y descuartizado a un fraile. Consternado, Zumárraga expresó el deseo de “tener en casa cincuenta ballestas y una docena de arcabuces” por si acaso, y comentó que había ordenado a los clérigos que tuvieran a la mano caballos poderosos. Además, ante la

gravedad de los hechos, el virrey Antonio de Mendoza había hecho pública su decisión de “ir en persona a dalles un buen castigo” a los rebeldes.¹⁰

En el año de 1541, después de juntar un ejército de dimensiones masivas –algunas fuentes hablan de más de cincuenta mil soldados nahuas y cerca de dos mil arcabuceros, ballesteros y jinetes españoles–, el virrey Antonio de Mendoza salió de la ciudad de México decidido a aplastar el alzamiento. Después de dos años de largos asedios y duros combates, se tomaron a fuego y a sangre, como se solía decir, distintas sierras o peñoles en donde los rebeldes se habían hecho fuertes. La batalla decisiva se dio en el peñol del Miztón, ubicado al oeste del valle de Juchipila, en el que se habían refugiado los sobrevivientes que rechazaban la opción de la rendición.

En estos hechos murieron muchos españoles y muchísimos indígenas de ambos bandos. Miles fueron esclavizados. Los testimonios nos hablan de lo cruento de las batallas y de las terribles represalias sobre los vencidos. Se dice que sólo en la parte más alta del Miztón murieron más de diez mil indígenas, sin contar los que se despeñaron en un último intento por huir, sólo para encontrar la muerte a manos de las tropas mexicas y tlaxcaltecas, que al día siguiente de la batalla ejecutaron a todos los despeñados que habían sobrevivido.¹¹ El cacique de Tlalmanalco, Francisco de Sandoval Acazotli, quien nutrió a las fuerzas del virrey con gente de sus dominios, relató la variedad de métodos que se utilizaron para castigar o ejecutar a muchos de los rebeldes capturados: cortar las manos de los hombres y los senos de las mujeres, aperrear, ahorcar, lapidar, etcétera.¹²

El virrey Antonio de Mendoza tuvo que responder ante el visitador Tello de Sandoval por el señalamiento de haber sido excesivamente cruel en esta guerra. Se le acusó de ordenar la muerte de muchos prisioneros tomados en el peñol del Miztón, los cuales fueron ejecutados poniéndolos en fila y disparando contra ellos tiros de artillería que los hacían pedazos, aperreándolos, “entregándolos a negros para que los matasen” a cuchilladas, etcétera. El virrey negó los cargos y afirmó que él no había ordenado los ajusticiamientos, pues el oidor Maldonado y Cristóbal de Oñate (“teniente de gobernador en la dicha provincia”) eran quienes “mandaban hacer las justicias que convenía”, las cuales fueron “en poca cantidad y de pocos”, pero que

¹⁰ Alberto Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. I, p. 300.

¹¹ José Francisco Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 369.

¹² *Ibid.*, p. 370.

aunque fuera de más a mí no me pareciera mal como a general, teniendo respeto a los muchos y muy feos e enormes delitos que los indios rebelados hicieron ... y los que se mataron acuchillados fueron de los que dice el cargo que se pusieron a la boca del río, que quedaron vivos, que los negros e indios desmandadamente dieron en ellos como se hace en España con los herejes e infieles, y la gente los acuchilla e mata en el camino sin que sea cargo de la justicia, y el aperrear a algunos indios de los más culpados y ponellos a tiro, convino hacerse para el escarmiento y más temor de los indios en lo de allí adelante.¹³

Fue así como se abrieron las puertas del norte a la colonización hispano-india. La destrucción de la Rebelión de los Peñoles posibilitó la consolidación de una oligarquía fronteriza cuyos primeros integrantes surgieron del grupo de capitanes y encomenderos creado por Nuño de Guzmán; también permitió el desarrollo de las exploraciones que dieron como resultado el descubrimiento de las minas de Zacatecas en 1546 y la fundación de la Nueva Vizcaya varios años más tarde –esta última en lo que hoy son los estados de Durango y Chihuahua, zonas orientales de los de Sinaloa y Sonora, y suroeste del de Coahuila–. Estas exploraciones fueron financiadas precisamente por aquellos señores de frontera. Juan de Tolosa, descubridor de las minas de Zacatecas, posiblemente había participado en la conquista de Xalisco y en la campaña de los Peñoles y estaba asociado con Miguel de Ibarra y con el sobrino de éste, Diego de Ibarra. Las minas descubiertas comenzaron a trabajarse con recursos y esclavos de estos personajes. Cristóbal de Oñate, por su parte, aportó el capital para establecer ahí un asentamiento permanente y se convirtió en uno de los principales mineros y terratenientes del lugar. En cuanto a la Nueva Vizcaya, su fundación y colonización fueron producto de las exploraciones organizadas y financiadas desde Zacatecas por Diego de Ibarra y dirigidas por su sobrino Francisco de Ibarra. Más adelante, Juan de Oñate –hijo de Cristóbal– dirigió la colonización de Nuevo México con recursos de las minas y tierras zacatecanas de su familia.¹⁴

Otros individuos que participaron en las exploraciones financiadas por este grupo de poder ocuparon más tarde un lugar importante dentro de la oligarquía norteña. Las riquezas

¹³ Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. I, pp. 45 y 46.

¹⁴ P.J. Bakewell, *op. cit.*, pp. 20-23, 26, 48-50, 63 y 64; Philip Wayne Powell, *La Guerra Chichimeca...*, pp. 27 y 28.

acumuladas por ésta siguieron durante siglos fortaleciendo a una clase de grandes propietarios, sin importar que tales riquezas se transmitieran por herencias familiares o por compras.

Sin embargo, el fin de la gran Rebelión de los Peñoles no significó el fin de la guerra. Muy al contrario, fue una herida abierta que se manifestó en ataques intermitentes realizados por los sobrevivientes del alzamiento y por otros grupos en pueblos y caminos. Muchas de las tribus y comunidades chichimecas de la provincia de Xalisco continuaron ocultándose para evitar ser repartidos a los encomenderos y varios de los mártires franciscanos cayeron en esta etapa a manos de aquellos a los que intentaban adoctrinar y reunir en poblaciones grandes.¹⁵ Además, esta frontera de guerra permanente, iniciada con la conquista de la provincia de Xalisco, se fue extendiendo poco a poco hacia el oriente y hacia el norte, cuando otros grupos chichimecas comenzaron a reaccionar ante las implicaciones del avance colonizador. Veamos cómo fue este proceso.

Ganado, colonización otomí, misión y minas

a) Estancias ganaderas y colonización clandestina

Si bien ya desde 1538 el empresario español Hernán Pérez de Bocanegra había recibido en encomienda los pueblos de Acámbaro y Apaseo,¹⁶ ubicados en una zona de frontera entre purépechas y pames, fue inmediatamente después de haber derrotado a los rebeldes del Miztón cuando el virrey Antonio de Mendoza aceleró la entrega de mercedes de tierra para estancias de ganado en la Gran Chichimeca. Para Mendoza, la colonización de las regiones situadas al noreste de la provincia de Michoacán y al norte de la ciudad de México –más allá de la provincia de Jilotepec– era un asunto estratégico, pues con ello se consolidaría la conquista de Nueva Galicia, se fomentaría la cría de ganado en lugares donde no habría conflicto con poblaciones indígenas –a causa de los daños que la ganadería provocaba en sus milpas– y se crearían condiciones para el desarrollo de nuevas exploraciones en busca de metales preciosos.

¹⁵ Román Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 370-374; Mendieta, *loc. cit.*

¹⁶ David Charles Wright Carr, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, México, Editorial de la Universidad del Valle de México y FCE, 1999, p. 40.

Antes de la gran Rebelión del Miztón, se habían otorgado mercedes de tierra para ganado en el Valle de Toluca y en la zona de Zumpango,¹⁷ y el área norteña más lejana en la que comenzaban a desarrollarse algunas estancias ganaderas se ubicaba en las llanuras de San Juan del Río.¹⁸ Pero a partir de 1542 se inició la entrega de ese tipo de mercedes en lo que hoy es el estado de Guanajuato, al tiempo que empezó también a hablarse de la nueva provincia de los Chichimecas, de límites indeterminados. Entre 1542 y 1550, por ejemplo, a Pérez de Bocanegra le fueron dadas 18 de estas mercedes, que junto con las encomiendas de Acámbaro y Apaseo –y las tierras que adquirió alrededor de éstas– le permitieron controlar un territorio de gran tamaño.¹⁹ Otro importante ejemplo es el de Juan Jaramillo, conquistador que tenía en encomienda al pueblo de Jilotepec: en 1543 recibió una provisión del virrey para realizar exploraciones en tierras chichimecas y también obtuvo mercedes para estancias ganaderas en la región del pueblo de San Miguel (hoy San Miguel de Allende), que había sido fundado probablemente en 1542 por el franciscano fray Juan de San Miguel.²⁰ Muchas más mercedes de tierra fueron concedidas entre 1543 y 1544 en “las Chichimecas”, comenzando así la ocupación ganadera de esta nueva provincia.²¹ Con base en estas mercedes y en otras que el virrey y los primeros beneficiados otorgaron posteriormente –aprovechando los cargos públicos que algunos de éstos ocuparon– en zonas de lo que hoy son los estados de Guanajuato y Querétaro y también gracias a las relaciones de compadrazgo y pago de favores, se fue consolidando en las décadas siguientes un grupo de poder con intereses en la ganadería, la minería y el comercio, integrado por individuos como Pérez de Bocanegra, Jaramillo, Juan Sánchez de Alanís, Juan Rico, Martín Jofre, Juan de Guevara, Miguel Pérez Alemán, Alonso de Villaseca y su yerno Agustín Guerrero, entre otros.²²

Sin embargo, es importante mencionar que no fue el mundo hispano el que realizó el primer movimiento colonizador hacia las tierras chichimecas ubicadas en Guanajuato y Querétaro. Poco después de la caída de Tenochtitlan, algunos otomíes decidieron migrar hacia el norte para evitar la dominación de los nuevos conquistadores, sobre todo cuando

¹⁷ Wigberto Jiménez Moreno, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

¹⁸ Fray Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas...*, p. 219.

¹⁹ Wright Carr, *loc. cit.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 42 y 45; Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 16

²¹ Powell, *op. cit.*, pp. 20, 23 y 25.

²² José Antonio Cruz Rangel, *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes...*, pp. 108 y 109.

éstos arribaron a la provincia de Jilotepec. El caso más conocido y emblemático es el de Conin, quien fue llamado Hernando de Tapia. Este otomí era originario del pueblo de Nopala, ubicado en la mencionada provincia. Junto con algunas de sus gentes cercanas se fue a vivir a territorio pame, bien conocido para él debido a que solía intercambiar con los pames productos como sal y telas a cambio de arcos, flechas y pieles. Como mencionamos en el capítulo anterior, algunos segmentos de los grupos pame y otomí tenían un fuerte vínculo histórico. Conin y sus seguidores llegaron a tierras cercanas al lugar en que sería fundado el pueblo de San Miguel y después, hacia 1530, migraron al oriente del Valle de Querétaro, a la cañada que ellos llamaban Andamaxeí, término otomí que al parecer hace referencia al juego de pelota.²³ Otro ejemplo es el del individuo bautizado como Juan Mexiçi, quien retirándose junto con otros otomíes de Jilotepec cuando los españoles se apropiaron de la provincia, pobló el lugar que posteriormente fue llamado San Juan del Río. Como lo indica el historiador David Wright Carr, la migración otomí hacia tierras chichimecas en los primeros años de la conquista fue un fenómeno clandestino del que existen pocos testimonios, aunque suficientemente claros como para afirmar que esta colonización indígena –que debió desarrollarse en algunos momentos entre 1521 y 1538– se dio principalmente en el Bajío oriental y que gracias a ella algunos otomíes evadieron el dominio hispano durante varios años, refugiándose en zonas habitadas y transitadas por pames, manteniendo con éstos relaciones convenientes durante ese tiempo, muchas veces basadas en el intercambio de productos.²⁴

Pero la realidad de la que esos otomíes huían terminó finalmente por alcanzarlos. Hernán Pérez de Bocanegra llegó con su gente a la cañada de Andamaxeí por el año de 1540 y exigió a los otomíes la aceptación de la condición de vasallos del imperio español y la tributación de chile, algodón y trigo, para lo cual les entregó semillas de este cereal. La presencia de los nuevos colonizadores generó un conflicto con los pames aliados de Conin, pero éste superó temporalmente el problema hablando con ellos y dándoles algunos presentes.²⁵ Fue entonces cuando Conin recibió el bautismo con el nombre de Hernando de Tapia y los auxiliares purépechas de Pérez de Bocanegra pusieron Querétaro al lugar antes

²³ Wright Carr, *op. cit.*, pp. 36 y 37; Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 12; Cruz Rangel, *op. cit.*, p. 125.

²⁴ Wright Carr, *loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, pp. 40 y 41.

llamado Andamaxei.²⁶ Así, conforme las exploraciones de encomenderos, capitanes y ganaderos se desarrollaban, los asentamientos otomíes en tierras chichimecas fueron uno a uno entrando en la esfera del poder de la corona española, convirtiéndose en puestos de avanzada de la colonización hispano-india en aquellas regiones.

b) La avanzada franciscana y agustina ante la dispersión chichimeca

Por otra parte, los frailes misioneros fueron actores trascendentales en la lucha por crear estos y otros puestos de avanzada en las “tierras inhóspitas”. Ellos enfrentaron con especial insistencia un problema que fue resultando cada vez más grave conforme las fronteras se iban recorriendo hacia el norte: la dispersión de los grupos chichimecas y el nomadismo de muchos de ellos dificultaban enormemente su inclusión en el mundo cristiano. Entre más nómadas eran y más dispersos vivían, más difícil o imposible resultaba su adoctrinamiento religioso y también defendían con más violencia su autonomía. Era clara la necesidad de transformar aquello radicalmente y los misioneros asumieron ese objetivo como una de sus más urgentes prioridades. En líneas anteriores mencionamos el caso de las concentraciones de indígenas en la Nueva Galicia como una de las causas de la Rebelión del Miztón, después de la cual los franciscanos continuaron esta labor de reunir en pueblos de traza europea a indígenas que vivían dispersos en aquellas regiones.²⁷ Asimismo, paralelamente al avance ganadero desde las provincias de Michoacán y Jilotepec –e incluso antes– los frailes agustinos y franciscanos iniciaron una intensa labor de evangelización en el desconocido territorio que comenzaba a ser ocupado por el ganado –y aun más allá– donde enfrentaron el mismo problema que en Nueva Galicia y enfocaron buena parte de sus esfuerzos en el intento de asentar a los chichimecas.

Partiendo del convento de Acámbaro, el franciscano fray Juan de San Miguel, guardián de esa casa, comenzó en 1542 su labor con los chichimecas de lo que hoy es el estado de Guanajuato y fundó la villa de San Miguel, “donde se juntó mucha gente de estos chichimecas guamares, y con ellos se poblaron otros indios, otomíes y tarascos”.²⁸ Desde esta villa, fray Juan realizó varias misiones hacia zonas habitadas por guamares y guachichiles, contando más adelante con el apoyo del franciscano francés Bernardo Cossin,

²⁶ Jiménez Moreno, *loc. cit.*

²⁷ *Vid. Supra*, pp. 62 y 63.

²⁸ Fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, p. 219.

quien fue enviado a San Miguel como guardián. De esta manera, la villa de San Miguel se convirtió en una importante base de operaciones de los misioneros franciscanos en tierras chichimecas. Partiendo de ahí, fray Bernardo, acompañado por doce pilhuanes –indígenas ya doctrinados, comúnmente mesoamericanos– “anduvo entre todas estas naciones dichas, dotrinándoles y procurando juntarles”,²⁹ hasta que a causa de estas actividades fue ejecutado por los chichimecas en el Valle de Guadiana.³⁰

Pero la labor de los franciscanos en tierras chichimecas no sólo tuvo su origen en el convento de Acámbaro; también desde Jilotepec, cuyo convento fue fundado por los franciscanos en 1529, se desarrolló un trabajo importante para evangelizar y concentrar a los indígenas chichimecas. Podemos ver esto en las palabras del doctor Juan Zurnero, arcediano en el cabildo metropolitano al momento de su declaración, quien afirmó que

desde luego que se comenzaron a fundar monasterios en esta tierra, se fundó el del pueblo de Xilotepeque, desde donde los religiosos dél [a los chichimecas] los visitaban y doctrinaban y pusieron en pulcía de poblaciones, lo cual yo vi después ser así, cuando fui por la parte de Mechuacán.³¹

En este mismo testimonio, ofrecido en el contexto del Tercer Concilio Provincial Mexicano, queda clara la importante labor de don Vasco de Quiroga y sus colaboradores agustinos en la creación de pueblos con chichimecas y purépechas. El doctor Zurnero afirmó que décadas atrás había conocido directamente parte de las tierras habitadas por chichimecas, por lo que podía afirmar que éstos nunca tuvieron “edificios ni casas formadas” y que vivían en

buhíos, hasta tanto que con la buena industria del buen obispo don Vasco de Quiroga, mi amo, se comenzaron a poblar hacia la parte del poniente con los tarascos en los pueblos donde solían estar quietos y bautizados en el pueblo de Pénjamo, y Ayo el Grande y el Chico, y Guazcato, y Guanimoro, y otros que no me acuerdo.³²

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Wright Carr, *op. cit.*, p. 44

³¹ “Parecer del doctor Juan Zurnero” (1585), en Carrillo Cázares, *op. cit.* vol. II, p. 713.

³² *Ibid.*

Partiendo de Yuririapúndaro y Guango, los agustinos fueron los artífices de estos proyectos poblacionales de Vasco de Quiroga en las fronteras del obispado de Michoacán con la Gran Chichimeca y, al menos en el caso de Pénjamo, los chichimecas con los que juntaron a los purépechas eran guamares. Es importante mencionar que en el caso de este último asentamiento, los frailes contaron con el apoyo de Juan de Villaseñor, al que en 1544 le habían sido dados en encomienda Pénjamo y otros asentamientos cercanos, antes de que se concentrara ahí a los guamares (1549), pues éstos se encontraban “remontados a la sierra”,³³ lo que nos indica que este poblado ya existía en 1544, aunque no es claro habitado por quiénes, ya que los guamares estaban en la sierra y el agustino fray Guillermo de Santa María afirmó en 1580 que 25 años antes él había asentado en Pénjamo a los primeros purépechas, es decir, por el año de 1555.³⁴ Los frailes agustinos también trabajaron intensamente en el adoctrinamiento de los pames, para lo que fundaron un convento en Metztlán entre 1539 y 1543 y más adelante levantaron otro en Xilitla.³⁵

De esta manera, a la par que inmensos hatos de ganado se iban extendiendo en las tierras de caza y recolección de distintos grupos chichimecas y se emprendía en ellas una búsqueda incansable de metales preciosos, los frailes franciscanos y agustinos luchaban por concentrar en pueblos a dichos grupos, para facilitar así su inclusión en el mundo cristiano y evitar la confrontación violenta entre su realidad cultural y el nuevo mundo que avanzaba imparable. Paradójicamente, no era raro que la violencia surgiera precisamente como respuesta a su activismo.

c) El impulso de la minería

Las minas constituyeron un poderoso aliciente para el avance hacia las tierras norteñas. En 1543 se encontraron los primeros yacimientos de oro y plata en Nueva Galicia gracias a la iniciativa de Cristóbal de Oñate y, aunque estas vetas no duraron mucho, el hallazgo provocó una mayor colonización de la provincia.³⁶ Sin embargo, fue el descubrimiento de las ricas minas de Zacatecas en 1546 lo que desató una migración más nutrida hacia el septentrión novohispano y unió de distintas formas los dos grandes avances colonizadores

³³ Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 16.

³⁴ Fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, p. 106.

³⁵ Powell, *op. cit.*, p. 23.

³⁶ Bakewell, *op. cit.*, p. 20.

que se realizaban hacia el norte de la Nueva Galicia y hacia las tierras de Guanajuato, Querétaro e Hidalgo. Poco después de su descubrimiento, la prosperidad de Zacatecas provocó un aumento de las estancias ganaderas y agrícolas en Michoacán, Querétaro y Guanajuato y la construcción de varios caminos para la circulación de las mercancías entre la ciudad de México, aquellas zonas agro-ganaderas y el centro minero. Como producto de este nuevo impulso colonizador se fueron descubriendo y explotando nuevas minas; las de Guanajuato, por ejemplo, comenzaron a explotarse a mediados de la década de 1550.³⁷ Para finales del siglo XVI ya se conocían las principales zonas ricas en plata.³⁸ Los centros de población que ya existían y que se convirtieron en puntos por los que pasaban los caminos a Zacatecas –como Jilotepec, San Juan del Río, Querétaro y San Miguel, en el caso del camino México-Zacatecas– adquirieron una mayor importancia y otros asentamientos se fueron fundando en las cercanías de estas rutas, de las que hablaremos más en líneas posteriores.

Hombres poderosos de Nueva Galicia con fuertes intereses en Zacatecas, como Cristóbal de Oñate y Diego de Ibarra, se hicieron de tierras para ventas y estancias ganaderas en el Bajío e invirtieron también sus recursos en otros centros mineros como el de Ixmiquilpan, mientras que adinerados con intereses en el Bajío y en otras zonas, como Alonso de Villaseca, invirtieron parte de su capital en Zacatecas.³⁹ Estos señores de frontera, principales impulsores y beneficiarios del proceso de colonización de la Gran Chichimeca, distribuyeron sus intereses en la minería, la ganadería, el comercio y la agricultura. Para que sus empresas tuvieran buena fortuna les fue imprescindible el control de tres factores: la tierra, los caminos y el trabajo.

Los señores de frontera y sus necesidades económicas

Como hemos visto, a través de las guerras de Xalisco, de los descubrimientos mineros y del desarrollo de las estancias ganaderas, se fue consolidando una poderosa oligarquía norteña. “No fueron los pequeños pobladores quienes colonizaron los más vastos espacios, sino los

³⁷ *Ibid.*, p. 39.

³⁸ *Ibid.*, p. 63.

³⁹ Powell, *op. cit.*, pp. 35 y 43; Wright Carr, *op. cit.*, p. 48.

grandes capitalistas y los que tenían fuentes independientes de ingresos”,⁴⁰ entre los que no sólo se contaron mineros, comerciantes y ganaderos, sino también funcionarios que adquirieron grandes riquezas usando para ello su poder político. La relativa cohesión de estos individuos se dio muy pronto gracias al compadrazgo, a las uniones matrimoniales y al clientelismo, de tal forma que podemos identificar en ellos a un grupo de poder con intereses comunes. Además, el hecho de que sus zonas de influencia estuvieran en tierras de frontera, lejos de la ciudad de México, dio a estos personajes la posibilidad de ejercer un mayor control sobre los factores que garantizaban su dominio, en momentos en los que la corona intentaba tomar las riendas de los asuntos novohispanos.

a) La tierra

La posesión de la tierra era algo necesario para mineros, ganaderos y agricultores. Muy pronto se desarrolló en el norte el complejo económico mina-estancia ganadera-hacienda agrícola, pues los centros mineros que iban desarrollándose y atrayendo a una migración cada vez mayor necesitaban ser provistos, entre otras cosas, de cereales, carne, cueros y bestias de carga, productos que alcanzaban altos precios debido a las distancias y dificultades que debían sortearse para su distribución en las poblaciones mineras. De tal manera que no sólo se buscaba poseer las tierras ricas en metales preciosos y en insumos necesarios para la minería, sino también aquellas que ofrecían condiciones para el cultivo de cereales y para la cría de ganado, sin importar que en muchas ocasiones unas y otras estuvieran sumamente alejadas entre sí.

Las vetas de plata podían hallarse en terrenos relativamente pequeños, pero la agricultura y la ganadería (especialmente esta última) requerían de enormes extensiones de tierra. El tamaño oficial de las estancias ganaderas solía no equivaler a su tamaño real, pues las extensiones ocupadas por el ganado comúnmente rebasaban por mucho lo asentado en los papeles.⁴¹ Además, no era extraño que los dueños de las minas lo fueran también de las estancias ganaderas y de las haciendas agrícolas. Un minero “moderadamente próspero” de la zona de Zacatecas –y recordemos que en aquellos tiempos “minero” era el empresario dueño de las minas– necesitaba disponer de al menos 4000 hectáreas de tierra para la cría

⁴⁰ François Chevalier, *La formación de los latifundios en México...*, p. 247.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 273 y 274.

de mulas y para la producción de una parte del maíz que consumían trabajadores y bestias.⁴²

François Chevalier nos indica que había dos tipos diferentes de acaparadores de tierras. Uno era producto de una longeva tradición medieval española, la de los grandes terratenientes que no estaban interesados en reproducir sus riquezas ni en hacer cálculos mercantiles, sino en lograr una posición social prestigiosa y heredable con la tierra, de preferencia con algún título nobiliario incluido. Este tipo de personaje buscaba poseer las mayores extensiones posibles de tierra no para hacerlas productivas, sino para “señorearlas”, impidiendo de paso que alguien más las trabajara. El otro, en cambio, era representante de una forma muy distinta de entender las cosas del dinero y, aunque también estaba interesado en poseer toda la tierra posible, su objetivo era diferente: la reproducción del capital.⁴³ Quizás en esto sea conveniente hablar de tendencias y no de formas puras, ya que hubo empresarios muy activos y calculadores que disfrutaron de títulos nobiliarios y “señorearon” sus dominios cuidando no sólo la reproducción de sus inversiones sino también la gloria y la fama de sus apellidos: el capitalismo se manifestaba a partir de las formas sociales anteriores y existía en simbiosis con concepciones señoriales del poder, pero definiendo cada vez con más fuerza los rasgos que le son propios; organizando, transformando y jerarquizando los elementos del mundo a su alcance con base en el potencial que éstos mostraban para generar plusvalía.

Tendieran a una o a otra forma, lo cierto es que durante la segunda mitad del siglo XVI y principios del siglo XVII estos individuos ampliaron y consolidaron sus propiedades, hasta formar “pequeños reinos” que podían contener dentro de sí ríos, lagunas y montañas, así como varias haciendas y un ejército de vaqueros (que se convertía en ejército a secas cuando así era necesario).⁴⁴ Pongamos como ejemplo los latifundios que constituyeron tres gobernadores de la Nueva Vizcaya: Diego de Ibarra, Rodrigo del Río de Loza y Francisco de Urdiñola. El del primero –cuyo centro era la hacienda de Trujillo, al occidente de Fresnillo– abarcó probablemente una superficie de alrededor de 148 000 hectáreas que, partiendo del sur de Zacatecas, llegaba hasta Valparaíso por el occidente y hasta

⁴² Bakewell, *op. cit.*, p. 165.

⁴³ Chevalier, *op. cit.*, pp. 275, 276, 278 y 279.

⁴⁴ María Alba Pastor, *Crisis y recomposición social...*, p. 135.

Sombrerete por el norte,⁴⁵ todo esto en el hoy estado de Zacatecas. En el caso del segundo personaje, Rodrigo del Río, el dato de que en una ocasión vendió en la ciudad de México más de 60 000 cabezas de ganado, nos habla de la cantidad de tierras concentradas en sus dominios, que se extendían desde Sombrerete (en el hoy estado de Zacatecas) y Cuencamé (en el hoy estado de Durango) hasta regiones indeterminadas más al norte.⁴⁶ Francisco de Urdiñola, por su parte, formó varias haciendas por la zona de Saltillo y del río Aguanaval “que se extendieron prácticamente por varios millones de hectáreas”.⁴⁷

Estos tres personajes nos permiten acercarnos una vez más a los orígenes y dinámicas de las fortunas de varios de los grandes señores de frontera. Ya mencionamos antes que Diego de Ibarra, uno de los fundadores y principales beneficiarios de las minas de Zacatecas, era sobrino de Miguel de Ibarra, quien había sido capitán de Nuño de Guzmán y encomendero de Nochistlán. Gracias a esta posición familiar y económica, Diego de Ibarra ocupó más tarde el cargo de gobernador de la Nueva Vizcaya, lo que le permitió afianzarse como uno de los hombres más poderosos e influyentes no sólo de la Nueva Galicia y de la Nueva Vizcaya, sino de toda la Gran Chichimeca. Rodrigo del Río de Loza, sobre quien en líneas posteriores hablaremos un poco más, participó en las expediciones de Francisco de Ibarra, sobrino de Diego, que dieron como resultado la fundación de la Nueva Vizcaya,⁴⁸ de la que Rodrigo del Río también fue gobernador, circunstancia que igualmente le permitió consolidar su fortuna y convertirse en uno de los grandes magnates novohispanos. Finalmente, Francisco de Urdiñola había sido soldado en varias campañas contra los chichimecas y la fortuna comenzó a sonreírle cuando fue nombrado capitán en Mazapil (al noreste de Zacatecas), pues ahí pudo hacerse de unas minas y comenzó a financiar con sus recursos la guerra contra los nómadas que recorrían la zona, a la par que acrecentaba sus posesiones. En 1603 Urdiñola se convirtió también en gobernador de la Nueva Vizcaya y, como los demás, aprovechó su cargo para ampliar al máximo sus ya gigantescos dominios.⁴⁹ Estos ejemplos nos muestran no sólo la importancia que para los individuos poderosos de las Chichimecas tenía la posesión de la tierra, sino también la relación entre la

⁴⁵ Bakewell, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 101 y 106.

⁴⁷ Chevalier, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 251.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 253.

guerra, la fortuna y los cargos públicos en el contexto del avance colonizador hacia el norte de la Nueva España.

b) Los caminos

Pero si la posesión de la tierra era algo imprescindible para los señores de frontera, el control del tráfico de mercancías no lo era menos. Como vimos, los mineros de Zacatecas pronto lograron tener a la mano los productos de la ganadería, pues a la par que comenzaron a explotar las vetas del lugar, se encargaron de llevar ganado a la zona y propiciar su crecimiento exponencial. Lo mismo sucedía en otras minas, alrededor de las cuales prosperaban las estancias ganaderas. Sin embargo, había otros productos que no se conseguían en la proximidad. En los primeros años de existencia de las minas de Zacatecas, la plata se obtenía únicamente a través del método de fundición, para el cual eran necesarios sobre todo dos elementos: el carbón y el plomo. La madera para el carbón se consiguió primero en los alrededores del asentamiento minero, por lo que los escasos encinares de las cercanías desaparecieron rápidamente y es lógico pensar que los mezquiales sufrieron una drástica disminución; después comenzó a conseguirse la madera en sitios un poco más alejados, como la zona de los Peñoles, y en la segunda mitad del siglo XVI el carbón se fue haciendo cada vez menos necesario debido a la generalización del método de amalgamación para obtener la plata,⁵⁰ para el cual era imprescindible el mercurio o azogue, que tampoco se conseguía cerca de Zacatecas, sino que llegaba desde España, al igual que el hierro para las herramientas.

En cuanto al plomo, en los primeros tiempos los mineros de Zacatecas solían obtenerlo en las minas de Ixmiquilpan –ubicadas hacia el noroeste de lo que hoy es el estado de Hidalgo– desde donde seguramente era transportado hasta Querétaro y San Miguel, que con el auge de la minería zacatecana se convirtieron en importantes centros de concentración y distribución de mercancías de los que salían las carretas cargadas de productos hacia las minas del norte; al igual que en el caso del carbón, la demanda de plomo disminuyó drásticamente al hacerse más común el método de amalgamación.⁵¹ Para este último, además del mercurio se requerían otros insumos como el magistral y la sal, que se

⁵⁰ Bakewell, *op. cit.*, pp. 204 y 205.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 41, 205 y 207.

producían relativamente cerca de las minas de Zacatecas. El magistral –“probablemente un compuesto de piritas de cobre y de hierro”, según indica Bakewell– se conseguía en la localidad de Tepezala, ubicada en lo que hoy es el estado de Aguascalientes, al noreste de la ciudad del mismo nombre. La sal, por su parte, provenía de las salinas de Santa María y de las del Peñol Blanco,⁵² localizadas al oriente de las minas de Zacatecas, en el área donde está la población actualmente llamada Salinas de Hidalgo, en San Luis Potosí.

Además de los insumos necesarios para el funcionamiento de la industria minera, el aumento de la migración hacia tierras norteñas, como consecuencia del descubrimiento de Zacatecas, requirió un abundante suministro de alimentos. Si bien la demanda de carne pronto se satisfizo localmente, las tierras cercanas a muchas de las minas norteñas, incluida Zacatecas, no podían proporcionar por completo las grandes cosechas de maíz y de trigo necesarias para alimentar a la creciente población de aquellos lugares y a la de otros asentamientos que se iban poblando y engrosando a causa del auge minero. En los siglos XVI y XVII, desde sitios cercanos como Jerez, desde otros a mediana distancia como las riberas de los ríos Tlaltenango y Juchipila en la zona de los Peñoles, y desde regiones lejanas como la provincia de Michoacán y el Bajío, llegaban los tamemes, las carretas y las recuas cargando el grano demandado en Zacatecas y en otros centros mineros de la región. El trigo se obtenía principalmente en el Bajío y una parte considerable del maíz era transportado desde la mencionada zona de los Peñoles, al sur del hoy estado de Zacatecas.⁵³

Muchas otras mercancías comenzaron a llegar a Zacatecas producidas en distintas localidades o concentradas y transportadas a través de éstas. Las necesidades de la minería zacatecana propiciaron la transformación y la especialización productiva de lugares que se encontraban a diferentes distancias de los centros mineros y provocaron también el interés por mejorar las comunicaciones. Con rapidez comenzaron a definirse caminos que conectaron a la ciudad de México y a otras poblaciones con Zacatecas. Antes del descubrimiento de estas minas, la actividad misionera de los frailes y la ganadería habían ido marcando un camino que, saliendo de la ciudad de México, pasaba por Jilotepec y San Juan del Río hasta llegar a Querétaro; pero entre 1548 y 1555, como una medida de Estado que buscó favorecer tanto a la corona como a los particulares interesados (que también

⁵² *Ibid.*, pp. 205 y 206.

⁵³ *Ibid.*, pp. 87-90.

aportaron recursos para ello), se concretó lo que sería llamado el Camino Real de Tierra Adentro que, incluyendo el tramo mencionado, se dividía en dos rutas después de Querétaro. Una de estas rutas iba de Querétaro a San Miguel y de ahí hasta San Felipe, por la orilla oriental del río San Miguel o río Laja. La otra iba por el oriente de la primera: salía de Querétaro hacia el norte y se le desprendía un camino secundario hacia San Miguel en el *portezuelo* de Nieto, mientras la vía principal cruzaba por el *puerto* de Jofre y continuaba hasta San Felipe a través del llano de la Mohina, pasando muy cerca del sitio de San Luis de la Paz. Estas dos rutas se unían después de atravesar el río de los Sauces, antes de San Felipe, y el Camino Real de Tierra Adentro continuaba y pasaba por San Felipe, el *portezuelo* de San Felipe, los Ojuelos (hoy Ojuelos de Jalisco), Encinillas (también en Jalisco, punto fronterizo entre las audiencias de México y de Nueva Galicia), las Bocas, Ciénega Grande, Cuicillo y, finalmente, Zacatecas,⁵⁴ pasando de esta manera por territorios que hoy pertenecen al Distrito Federal y a los estados de México, Querétaro, Guanajuato, Jalisco, Aguascalientes y Zacatecas.

Para cuando se comenzaron a explotar las minas de Zacatecas, los procesos de guerra y colonización desarrollados en la Nueva Galicia por Nuño de Guzmán y sus capitanes ya habían propiciado el uso constante de algunos caminos entre Guadalajara y los asentamientos de Juchipila y Nochistlán. Con el auge de la minería zacatecana se definieron dos caminos principales de Guadalajara al centro minero. Uno pasaba por Juchipila, seguía en parte el curso del río del mismo nombre, continuaba hacia el norte y llegaba hasta Zacatecas, al parecer coincidiendo en buena medida con lo que hoy es la carretera 54 en el tramo Guadalajara-Zacatecas. El otro camino partía de Guadalajara con rumbo al noreste, pasaba cerca de Nochistlán, llegaba a Teocaltiche, continuaba por donde estará más tarde Aguascalientes, se dirigía hacia el norte y llegaba a Zacatecas. En la segunda mitad de la

⁵⁴ Powell, *op. cit.*, pp. 33 y 34. Powell obtuvo gran parte de la información sobre los caminos entre México y Zacatecas de la llamada Pintura de San Miguel y San Felipe, que es un mapa posiblemente anexo a la relación geográfica de San Miguel el Grande, hoy perdida. Este mapa fue elaborado alrededor de 1580 y muestra las rutas del Camino Real de Tierra Adentro desde los pasos de Nieto y de Jofre hasta las Bocas. Pude consultar este importante documento en una reproducción a color y en dos en blanco y negro. La primera en Bernardo García Martínez, "La guerra chichimeca y la paz comprada", *Arqueología Mexicana* (México, septiembre-octubre de 2001), vol. IX, núm. 51, p. 62. La segunda en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 541. La tercera es más clara y precisa; la consulté en Aurelio de los Reyes, *Los caminos de la plata*, México, Universidad iberoamericana, 1991, p. 42, en donde se informa que este mapa, elaborado por pintor indígena, fue dado a conocer por Francisco del Paso y Troncoso en sus *Papeles de Nueva España*; para su texto, Aurelio de los Reyes decidió hacer una nueva calca corrigiendo pequeños errores que detectó en reproducciones anteriores. El original se encuentra en la Real Academia de la Historia, en Madrid.

década de 1550, el descubrimiento y la explotación de minas al noroeste de Zacatecas, en buena medida por las exploraciones de Francisco de Ibarra, generaron la apertura de otros caminos que conectaban a Guadalajara con los nuevos centros mineros. Una de estas rutas salía de Guadalajara hacia Teul, seguía hasta Tlaltenango, pasaba por Jerez y llegaba a Fresnillo, posiblemente siguiendo la misma trayectoria que hoy tiene la carretera 23 que va de Guadalajara a Fresnillo. Con este camino se conectaba otro que venía desde las minas de San Martín, también al noroeste de Zacatecas.⁵⁵

Otro de los flujos principales de la actividad comercial desarrollada tras el descubrimiento de Zacatecas fue el que se dio entre estas minas y la provincia de Michoacán. Dos eran las rutas principales a finales de la década de 1550. Una conectaba el área de Zitácuaro, Valladolid, Maravatío y Cuitzeo –área que hoy corresponde al noreste del estado de Michoacán– con el asentamiento de Acámbaro. A partir de ahí el camino continuaba hacia el norte y, por lo que nos permite ver la pintura de San Miguel y San Felipe, arribaba a San Miguel a través del *puerto* de Chamacuero (hoy Comonfort). Como vimos líneas arriba, a través de San Miguel pasaba uno de los dos ramales en los que se dividía después de Querétaro el camino México-Zacatecas, juntándose de nuevo poco antes de San Felipe. La otra de las rutas principales que vinculaba a la provincia de Michoacán con las minas del norte pasaba al oeste de Acámbaro, continuaba hacia la zona de las minas de Guanajuato, atravesaba el valle donde posteriormente se estableció la localidad de León –que en ese momento era conocido como Valle de Señora–, seguía por los lugares donde años más tarde se asentaron Lagos y Aguascalientes, y se enfilaba hacia el norte uniéndose en Cuicillo con el camino México-Zacatecas.⁵⁶

La actividad de mineros, ganaderos, agricultores y comerciantes también motivó el surgimiento de caminos secundarios que conectaron a distintas localidades con las rutas principales y vincularon a unos caminos con otros. La explotación de las minas de Guanajuato, por ejemplo, provocó que se hicieran caminos para comunicar a este centro con la ruta de Michoacán a Zacatecas que pasaba en sus cercanías, así como con las poblaciones de San Miguel y San Felipe y, por ende, con el Camino Real de Tierra

⁵⁵ Powell, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 34 y 35.

c) El trabajo

Ahora bien, si el control de la tierra y de los caminos fue algo prioritario para los señores de frontera, el acceso a la mano de obra fue quizás el objetivo por el que éstos más se desvelaron. Las minas, las estancias ganaderas, las tierras de cultivo, el flujo del comercio, nada de esto funcionaba sin la fuerza de incontables hombres y mujeres que, de una u otra forma, soportaron sobre sus hombros el establecimiento y el desarrollo de la nueva historia que se escribía en tierras chichimecas. De ninguna manera fue fácil para mineros y estancieros conseguir a los trabajadores que requerían sus empresas, pues las características de muchos de los grupos indígenas de las fronteras norteñas, tan diferentes a los conquistados por Cortés, tan ajenos a las relaciones de dominio, los convertía en malos candidatos para servir voluntariamente como mano de obra.

Como vimos al tratar la colonización de la Nueva Galicia, lo primero que hicieron Nuño de Guzmán y sus capitanes para allegarse mano de obra y tributos fue usar la violencia contra aquellos grupos indígenas que vivían en poblaciones fijas y conseguían una parte de su alimentación con la agricultura. Posteriormente comenzaron las “entradas” para hacerse de mano de obra esclava. Así, ante el problema representado tanto por la movilidad de los grupos chichimecas más nómadas y menos ligados al cultivo, como por la rebeldía de los sedentarios, lo que en lo inmediato (más no siempre a largo plazo) representó menos costos personales y mayores ganancias para los capitanes empresarios, fue la mano de obra forzada de los indígenas encomendados (en aquellos lugares donde la encomienda era posible, como la zona de los cañones al sur de Zacatecas) y, sobre todo, la mano de obra esclava conseguida con la captura de aquellos a los que llamaban “indios de guerra”, ya fuera para aprovecharla en las empresas propias o para venderla a empresarios que operaban en otras regiones. La esclavitud de los indígenas –permitida o no– fue en los hechos una constante de larga duración en el sistema de aprovisionamiento de mano de obra y dinero para las empresas de los colonizadores. Los esclavos negros también fueron una presencia permanente en las estancias y minas de los propietarios más privilegiados, que podían pagar los altos precios de ese “producto”.

Por otro lado, muy probablemente algunos de los indios auxiliares que constituían el grueso de la tropa con la que se conquistó la provincia de Xalisco se quedaron en la región, formando parte de las exploraciones que resultaron en el descubrimiento de Zacatecas y

otros sitios mineros; junto con los esclavos, aquellos habrían sido de los primeros trabajadores en las empresas de los capitanes.

Sin embargo, para satisfacer los requerimientos cada vez más grandes de la producción y distribución de mercancías, fue necesario tomar también otras medidas “que permitieron la creación de una fuerza laboral permanente, semipermanente o más fácil de atraer.”⁵⁷ Una de ellas fue el repartimiento, con el que se obligaba a algunas comunidades a proporcionar cuadrillas de trabajadores para las empresas.

Al igual que la encomienda, el repartimiento fue limitado en las zonas chichimecas por la escasez de comunidades sedentarias; no obstante, tanto la encomienda como el repartimiento, adaptándose a las características de las fronteras, fueron sistemas usados en algunos lugares.

En la Nueva Vizcaya, por ejemplo, estos métodos para garantizar la mano de obra dependieron del traslado de indígenas provenientes de regiones lejanas, mediante un sistema por el cual los indígenas eran sacados anualmente y por grupos de las rancherías y de los pueblos de misión en que habitaban; cumplido el tiempo de servicio en los centros de trabajo, caciques indios nombrados por los españoles se encargaban de devolverlos a sus lugares de residencia. Este sistema de traslado anual resultó funcional, aunque no sustituyó a las entradas que se organizaban “para sacar indios gentiles de regiones circunvecinas, para asentarlos a todos juntos en reducciones, o bien para depositarlos directamente en las haciendas de españoles.”⁵⁸ En el siglo XVI, los pueblos de misión que los franciscanos organizaron en la región del río Florido, en Nueva Vizcaya, cumplían la función de mantener de paz a los indígenas conchos extraídos de sus lugares de origen a través de las entradas y estaban habitados tanto por indios de encomienda como de repartimiento; de esta manera, “la tarea de vigilarlos y controlarlos se compartía entre los vecinos y los frailes franciscanos.”⁵⁹

⁵⁷ María Alba Pastor, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁸ Salvador Álvarez, “Agricultores de paz y cazadores-recolectores de guerra. Los tobosos de la cuenca del río Conchos en la Nueva Vizcaya”, en Marie-Areti Hers, *et al*, *Nomadas y sedentarios en el Norte de México*, pp. 315 y 316.

⁵⁹ *Ibid*, pp. 316 y 317. Según Chantal Cramaussel, la explicación de la escasez documental sobre el sistema de encomiendas en Nueva Vizcaya –por la cual durante mucho tiempo se pensó que la institución de la encomienda no había existido en esa región– se encuentra en el hecho de que los indígenas encomendados en el norte terminaban radicando en las haciendas de los encomenderos y después de un tiempo perdían el vínculo con sus comunidades de origen, lo que evitaba el surgimiento de algunas de las realidades que

Otra medida para conseguir trabajadores, ésta de mayor importancia en aquellas fronteras, fue el aprovechamiento y la activa promoción del trabajo de aquellos que procuraban venderlo de forma libre. Durante los siglos XVI y XVII se dio una nutrida migración de población indígena de zonas como Tula-Jilotepec y Michoacán hacia el norte, abasteciendo de población trabajadora a los nuevos centros empresariales que se desarrollaban ahí; esto se manifiesta, por ejemplo, en las cuentas de tributarios, donde puede verse cómo disminuyen los habitantes de las mencionadas zonas otomíes y purépechas, mientras aumentan en los asentamientos ubicados entre Querétaro y Guanajuato, según nos indican Andrés Lira y Luis Muro.⁶⁰

Aunque la mayor parte de la nueva fuerza de trabajo arribada desde el centro y el occidente de México era indígena, también llegaron al norte buscando su suerte muchos negros, mulatos, mestizos y españoles sin fortuna, y había presencia de todos estos grupos en la minería, la ganadería, el comercio y la guerra.

Sin embargo, la mano de obra indígena no sólo fue la más abundante sino también la preferida por los empresarios mineros, de tal forma que el grupo más numeroso entre los trabajadores de las minas era el de los indígenas que seguían llegando desde distintos puntos de la Nueva España, huyendo del pago de tributos y de los servicios personales a los que se veían obligados muchos de ellos en sus lugares de origen –los que trabajaban en las minas quedaban exentos tanto de tributos como de servicios personales– y escapando asimismo de otros procesos de destrucción y reorganización de su anterior vida comunitaria. También iban inspirados por la alta demanda de mano de obra que había en el norte, por los salarios que se pagaban en las minas y por la plata que los empresarios les permitían tomar a los que laboraban en ellas (la llamada “pepena”).⁶¹ Estos indígenas migrantes eran conocidos como naboríos, laboríos o naborías; en general, así eran llamados

generaron mucha de la documentación sobre encomiendas en el centro del virreinato, como las reclamaciones de pueblos de indios o los pleitos entre los mismos encomenderos: Chantal Cramaussel, “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central”, en Marie-Areti Hers *et al.*, *op. cit.*, p. 289, nota 58.

⁶⁰ Andrés Lira y Luis Muro, “El siglo de la integración”, en *Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2000, p. 317.

⁶¹ Ignacio del Río, “Sobre la aparición y desarrollo del trabajo libre asalariado en el norte de Nueva España (siglos XVI y XVII)”, en Elsa Cecilia Frost *et al.* *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México, COLMEX y University of Arizona Press, 1979, pp. 98, 99, 104-108.

los indígenas desarraigados, sin pertenencia a una comunidad o alejados de ésta, que llegaban a los centros de producción buscando el sustento.⁶²

No obstante, los empresarios encontraron formas para hacer más rentable y menos libre el trabajo de los naboríos. La mano de obra libremente vendida por estos indígenas se convirtió en ocasiones en trabajo forzado, gracias a la vulnerabilidad de la mayor parte de los naturales ante la nueva organización de la sociedad y a través de la violencia y de la alquimia de mecanismos como el sistema de deudas, consistente en que la empresa adelantaba a los laboríos y a sus familias ropa, dinero y alimentos, por lo que éstos se veían forzados a permanecer en el centro de trabajo hasta que pagaran una deuda que era prácticamente impagable y que por ello detenía a los trabajadores permanentemente.⁶³ En las fronteras chichimecas los empresarios usaron de este método y de otros más radicales, como encerrar a los trabajadores en cárceles privadas, para enfrentar el reto de una mano de obra migrante que buscaba cambiar de patrón de acuerdo a su conveniencia.⁶⁴

La lucha de los señores de frontera por abastecer a sus empresas de la fuerza laboral necesaria, se aunaba a sus esfuerzos por poseer toda la tierra posible y controlar el flujo comercial en los caminos de la plata. Para los fines del presente trabajo, la importancia de conocer estos intereses radica en que con ello podemos entender mejor las dinámicas de la guerra y de la paz. De distintas formas, y desde mucho tiempo antes de la llegada de los colonizadores hispano-indios, los chichimecas habitaron esas tierras que, después del descubrimiento de Zacatecas, fueron surcadas cada vez por más caminos, mientras los lugares donde había agua y otros recursos eran ocupados por nuevas poblaciones, estancias ganaderas, explotaciones mineras y tierras de cultivo. Los grupos llamados chichimecas representaron un estorbo constante para los nuevos señores de la tierra, quienes en primera instancia trataron de resolver el problema con la esclavitud o con el exterminio.

⁶² Existe la concepción de que los indios naboríos, laboríos o naborías pertenecían a una tradición prehispánica de trabajo libre; no obstante, en la época sobre la que aquí tratamos, los motivos por los que un indígena podía carecer de lazos con una comunidad, por decisión voluntaria o como consecuencia involuntaria, estaban en su mayor parte ligados al proceso de destrucción-reconstrucción del mundo indígena, que se daba como resultado de las conquistas, las epidemias, la reorganización del territorio y la constante búsqueda de las fuerzas privadas por hacerse de las mejores tierras y convertir a todos los individuos a su alcance en sus trabajadores, ya fueran forzados o “libres”.

⁶³ Alba Pastor, *op. cit.*, pp. 154-156.

⁶⁴ Bakewell, *op. cit.*, pp. 176 y 177; Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 439. La práctica empresarial de encarcelar trabajadores para retenerlos en los centros de producción no fue privativa de los mineros en tierras chichimecas; a finales del siglo XVI podía encontrarse en obrajes, haciendas e ingenios en distintos puntos de la Nueva España, ver Alba Pastor, *op. cit.*, p. 160.

La guerra como método de apropiación y acumulación, como herida abierta en la conquista de Xalisco, como forma de buscar o preservar determinadas formas de libertad, como expresión de resistencia, como resultado de un nulo entendimiento cultural o como simple venganza, terminó por volverse una realidad permanente –aunque de intensidades variables– en las fronteras chichimecas; una realidad que expresaba en su dinámica las contradicciones con las que se construían las bases de una nueva formación social, una realidad que se fue volviendo cada vez más insoportable para muchos de los involucrados.

2. La guerra chichimeca del siglo XVI y el proceso de pacificación

La guerra

a) El camino de la discordia

Gracias a distintos testimonios de la época, podemos darnos cuenta de que los factores que debían fluir armoniosamente para lograr la prosperidad creciente de las empresas de mineros, estancieros y comerciantes, eran continuamente afectados por la actividad de los chichimecas. Más allá de las cuentas que podamos hacer –y de qué tan precisas puedan ser éstas– en torno a las afectaciones provocadas a la economía de la sociedad que se imponía y más allá también de las exageraciones de los quejosos (tendientes a lograr concesiones y privilegios), lo cierto es que fueron constantes los llamados de auxilio y las protestas debidas a los daños causados por los chichimecas rebeldes. Veamos tres ejemplos pertenecientes a fuentes distintas:

Fuera este reino muy próspero, sacáranse en él mucha plata y otros aprovechamientos y granjerías: labores, estancias, ganados, si el estorbo y daño deste nación guachichila no lo hubiera destruido con la guerra. Y así lo tienen ya medio despoblado, y se van llegando a la tierra de paz, la vuelta de México, haciendo cada día muertes y robos, despoblando pueblos. Es cosa cierta no se puede estimar el daño que hace, y el estorbo que han sido para lo mucho que pudiera haber.⁶⁵

aunqués de mucho efecto e importancia la guarda y defensa de los dos caminos reales de las minas de Zacatecas y Guanajuato, con sólo esto no se asegura la tierra, pues hay otros muchos caminos de carros y recuas tan necesarios e importantes como estos dos, donde cada día matan e roban gentes; y ansí mesmo las estancias, que no son de menor importancia y efeto, pues dellas se provee esta ciudad [de México] e la mayor parte desta Nueva España, que las asaltan e roban cada día y, por acabarlas de todo punto y quitarles su fuerza y

⁶⁵ Tomado de las relaciones geográficas de Fresnillo, Minas de San Demetrio (aprox. 1580), *Apud* Tomás Martínez Saldaña, “Teúles y peñoles en chichimecatlapan. La guerra chichimeca y la frontera novohispana en el siglo XVI”, en Andrés Fábregas Puig, Mario Alberto Nájera Espinoza y Claudio Esteva Febregat (coordinadores), *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*, Guadalajara, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, 2008, p. 229.

defensa y aun la de toda la frontera, les llevan los caballos e yeguas de vaquería, y esto ha sido y es en tanto grado que por falta dellas se despueblan las haciendas y sus dueños están perdidos.⁶⁶

cesando estos indios de guerra labraríanse muchas minas con que la tierra se engrosaría, así españoles como los naturales, poblaríanse muchas estancias, caminaríanse los caminos con seguridad y los bastimentos valdrían baratos y todos andarían ricos y contentos y todo resultaría en servicio de su majestad y aumento de sus rentas y derechos y de las contrataciones de España y cesarían muertes y robos como cada día se hacen.⁶⁷

¿Cómo se había originado toda esa situación? Para los señores de frontera, y para la nueva sociedad de castas que crecía bajo sus alas, la causa era muy simple: los chichimecas eran bárbaros y, como tales, su naturaleza era vivir en contra de lo verdaderamente humano y sagrado. Bajo este criterio, el imperio español debía combatirlos sin cuartel, poniendo para ello los recursos que fuesen necesarios. Para otros, en cambio, la raíz del problema no era sólo, ni principalmente, la fiera naturaleza de los chichimecas, sino ante todo la forma en que habían sido tratados desde el principio por algunos europeos. Fray Gerónimo de Mendieta, por ejemplo, opinó que cuando los españoles se dieron cuenta de que los chichimecas no tenían riquezas materiales, pues sólo poseían arcos y flechas, entendieron que nada de ellos podía serles de provecho

salvo si a los mismos indios pudieran cazar para venderlos por captivos, que es el trato que nuestros españoles en esta parte mucho han usado, por donde los chichimecos y las demás naciones indianas siempre se han alterado y remontado, que antes de recibir estas malas obras, nunca dejaron de acariciar a los que de nuevo entraban en sus tierras.⁶⁸

Para aquellos que luchaban por señorear la Gran Chichimeca, hombres formados en la cultura de la guerra de expansión imperial y que no veían en la esclavitud un problema moral, el método para afrontar el reto ya estaba concebido de antemano. Al inicio del

⁶⁶ "Sobre lo que los criadores de ganados de las Chichimecas advierten e piden cerca de los daños que los dichos indios chichimecos han hecho e hacen" (México, 1582), en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 648.

⁶⁷ Carta del arzobispo Pedro Moya de Contreras al presidente del Consejo de Indias, México, 31 de agosto de 1574, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, pp. 632 y 633.

⁶⁸ Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, t. II, p. 63.

presente capítulo vimos cómo la esclavitud de los chichimecas fue considerada por los europeos como una opción conveniente incluso desde antes de entrar en contacto con estos indígenas, cuando apenas comenzaban a enterarse de su existencia y de sus formas de vida. Con base en el mismo pensamiento, al ir desarrollándose la colonización de las tierras chichimecas a partir de las guerras de Xalisco, continuando la historia de las guerras privadas con anuencia real a través de las cuales se realizaron las conquistas españolas en América, fueron los empresarios ganaderos y mineros quienes, más allá de discusiones teológicas y jurídicas, decidieron de qué forma enfrentar las cosas, consiguiendo para esto un apoyo variable del virrey y de las audiencias. A grandes rasgos, sus ideas (y sus prácticas) iban desde la de esclavizar a todos aquellos que pudieran capturar, hasta la de matar a los que tuvieran edad y condiciones para hacer la guerra y esclavizar al resto (comúnmente mujeres y niños). Desde distintos sectores sociales se abogó por esos medios, principalmente desde aquellos que veían afectados sus intereses en las fronteras por la existencia de los chichimecas.

La persecución de aquellos que eran considerados indios de guerra, desde un principio se basó en acciones de consecuencias especialmente contraproducentes. Por ejemplo, ir tierra adentro con el pretexto de buscar rebeldes y, en los hechos, para conseguir esclavos, atacar a grupos indígenas que no estaban en guerra con los españoles o que incluso nunca los habían visto.⁶⁹ O mandar emisarios, muchas veces frailes engañados, para convencer a los chichimecas alzados de que salieran de sus escondites bajo la promesa de negociaciones

⁶⁹ Esto no era algo excepcional, sino una constante en la guerra: en 1573 el fiscal de la Audiencia de Guadalajara expuso en una carta al presidente del Consejo de Indias el fracaso de la guerra contra los chichimecas, pues los encargados de combatirlos, internándose en zonas donde habitaban indígenas que no estaban confrontados con los hispanos, “hacen guerra a fuego y a sangre, de donde han traído y traen gran cantidad de indias, niños y niñas, los cuales han hecho y hacen esclavos sin serlo, y los maridos y padres de estos que así les traen a sus mujeres e hijos, aunque bárbaros, lo sienten y al fin tienen amor a sus mujeres e hijos; y como se ven solos en sus tierras, vienen por acá a los caminos reales y hacen y han hecho grandísimos daños y muertes, porque en esto dicen se vengán del mal que les han hecho, como algunos de ellos que han sido tomados lo han confesado.”, José Francisco Román Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 431 y 432. Otro ejemplo: Luis de Carvajal de la Cueva, gobernador del Nuevo Reino de León, solía a finales de la década de 1580 entrar “adonde jamás los indios habían visto españoles ni cometido delito, y como quien iba a casa de liebre o venados, sacaba cada vez ochocientos o mil de ellos y los traían a vender a México, de cuya causa los indios se vinieron a indignar y hacer resistencia y aun a dar favor a los de por acá para hacer la guerra.”, “Advertimientos generales que el marqués de Villamanrique dio al virrey don Luis de Velasco en el gobierno de la Nueva España”, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 675.

de paz, y cautivarlos o ejecutarlos a todos cuando ya los tenían a la mano.⁷⁰ Así, el resultado de seguir el camino de la guerra y la esclavitud fue un círculo vicioso, y el problema de la abismal diferencia cultural se empeoró con medidas que tendían al beneficio inmediato de los sectores empresariales que se nutrían con la esclavitud. El comercio de chichimecas capturados y convertidos en esclavos, dentro o fuera de la legalidad, fue constante al menos desde las guerras de Xalisco y hasta fines del siglo XVII, desde las fronteras más lejanas hasta la ciudad de México.⁷¹

Atendiendo a lo que vimos en el primer capítulo, cuando tratamos sobre las características generales de los grupos conocidos como chichimecas –específicamente lo referente al tema del trabajo–⁷² podemos entender fácilmente que para gente así no podía haber nada más terrible que la esclavitud, y esto explica mucho sobre las causas y el desarrollo de la guerra.

Los intentos por terminar a fuego y a sangre con el problema chichimeca pusieron en pie de guerra a poblaciones indígenas que antes eran ajenas al conflicto, generaron en los rebeldes profundos sentimientos de odio y venganza y alentaron las confederaciones guerreras que hacían los distintos grupos para enfrentar a los españoles y a sus aliados. Pero detengámonos un poco para ver a grandes rasgos cómo se desarrolló la confrontación bélica.

⁷⁰ Dos ejemplos: “[...] con estos chichimecas no se puede pelear con guerra descubierta, por andar siempre, como andan, huyendo y escondiéndose en sierras, arcabucos y quebradas, y para poderlos prender siempre se procura hacerlo con engaños, unas veces tomándolos desapercibidos y descuidados, otras veces llamándolos de paz, o viniendo ellos a tratar de ella, y dándoles palabra, los engañan, prendiéndoles y cautivándoles.”, fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, p. 232; “[...] en cierta congregación dellos, sobre sospecha de que hacían daño y habían muerto algunos caminantes, habiéndose de temor ausentado a la sierra, sobre seguro los hizo venir a la iglesia, porque eran ya cristianos y los había hecho bautizar el obispo Don Vasco, y allí sobre seguro hizo matar muchos dellos y ahorcar a otros [...]” (Se hace referencia a lo hecho por Alonso de Castilla, quien estuvo relacionado con la guerra chichimeca al menos entre 1563 y 1567), “Relación del Obispo de Michoacán fray Juan de Medina Rincón” (1582), en Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, p. 642.

⁷¹ Powell, *op. cit.*, pp. 119-121; Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 433, nota 201; Bakewell, *op. cit.*, p. 172; en el siglo XVII había chichimecas condenados a trabajo forzado sirviendo en distintos lugares, por ejemplo en grandes obrajes, Andrés Lira y Luis Muro, *op. cit.*, p. 343; resulta significativo que incluso en la construcción de la catedral de la ciudad de México se utilizó a chichimecas esclavizados, AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6376, exp. 054: fe de la venta de esclavos negros y chichimecas que trabajaban en la obra de la catedral (1586).

⁷² *Vid. Supra*, pp. 25-29.

b) El reavivamiento de la guerra y las tres campañas de Luis de Velasco I.

Resulta importante entender la íntima relación entre los hechos de rebelión generados por la conquista de la Nueva Galicia y la llamada guerra de los chichimecas. Así como existe una línea de continuidad entre dicha conquista, el descubrimiento de Zacatecas y el desarrollo de la minería, la ganadería y el comercio en la Gran Chichimeca, existe otra entre aquellas primeras reacciones guerreras y las que se fueron desarrollando como respuesta a las transformaciones derivadas del auge de la minería zacatecana. Se trata de un mismo proceso histórico, como hemos intentado comunicar en las páginas anteriores.⁷³

Derrotada la insurgencia de los Peñoles, muchos de los indígenas rebeldes sobrevivientes continuaron actuando como lo que ahora llamamos guerrillas, acosando constantemente tanto a las poblaciones indígenas que servían a los españoles, como a éstos en los caminos, en sus explotaciones mineras y estancias más aisladas.⁷⁴ Cuando al oriente de la Nueva Galicia y al norte de la ciudad de México la actividad de ganaderos, misioneros y mineros hizo nacer pueblos y caminos que crecieron y se multiplicaron a raíz del fenómeno zacatecano, dichas guerrillas encontraron un eco en la reacción de los grupos chichimecas que habitaban, a su modo, las tierras en las que se levantaron esos pueblos y caminos.

De esta manera, la rebeldía chichimeca tuvo un nuevo impulso al iniciar la década de 1550, cuando comenzaron las emboscadas en los caminos reales que conducían a Zacatecas a la par que eran atacadas las poblaciones de otomíes y españoles en la Sierra Gorda, muy posiblemente como resultado de una alianza entre distintos grupos.

A principios de 1550, los zacatecos iniciaron al sur de las minas una serie de ataques, robando caballos y ganado pertenecientes a Diego de Ibarra y a Cristóbal de Oñate y masacrando a un grupo de purépechas que iba hacia Zacatecas. En enero de ese año se hablaba de la muerte de 120 personas, casi todas indígenas de paz, como consecuencia de acciones realizadas probablemente por rebeldes sobrevivientes de la guerra del Miztón contra las estancias ubicadas en las cercanías de los caminos de Guadalajara a Zacatecas. Los guachichiles iniciaron acciones similares. En los años de 1550 y 1551 atacaron en algunos puntos del camino real de México a Zacatecas, afectando también intereses de

⁷³ “[...] la entrada de Nuño de Guzmán en el norte de México abrió una frontera permanente de guerra”, Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 365.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 370-374.

Cristóbal de Oñate y Diego de Ibarra y matando a distintas personas, entre éstas a un grupo de cuarenta tamemes que llevaban a las minas paños de un comerciante, el cual también fue ejecutado en la acción. En 1551 los guamares comenzaron ataques importantes, el primero de ellos contra una estancia de Diego de Ibarra, en donde asesinaron a todos los colonos y robaron ganado; los copuces, que también eran guamares, mataron a quince personas muy cerca del pueblo de San Miguel, lo que tuvo como consecuencia el abandono temporal de este asentamiento; otras embestidas de guamares se efectuaron contra las estancias que crecían en sus zonas de caza y recolección.⁷⁵ Por esos mismos años, se realizaron fuertes ataques chichimecas (muy probablemente pames) contra españoles y otomíes asentados en la zona de Xalpa, en la Sierra Gorda, causando numerosas muertes y afectando iglesias, milpas y estancias.⁷⁶

Durante toda la década de 1550 la dinámica prosiguió de la misma manera, con ataques continuos en caminos, estancias y pueblos de indígenas aliados a los españoles, hechos en los que participaban no sólo algunos de los grupos chichimecas más o menos ubicados por los novohispanos, sino también otros guerreros llegados desde más allá de las tierras conocidas y negros de los llamados cimarrones, que habían huido de la esclavitud.⁷⁷

Los fronterizos tuvieron que tomar distintas medidas, Diego de Ibarra comenzó a mandar escoltas armadas para proteger la entrada de mercancías a Zacatecas y los viajeros optaron por recorrer los caminos en grupos mayores, esperándose unos a otros en puntos seguros para continuar juntos el camino. En 1551, como respuesta al ataque guachichil en el que habían muerto un mercader y cuarenta tamemes, se realizó una represalia comandada por Baltasar Temiño de Bañuelos, uno de los fundadores de Zacatecas, y por Sancho de Cañego, alcalde mayor de dichas minas.

También en 1551, el virrey Luis de Velasco I ordenó una campaña contra los chichimecas encabezada por Hernán Pérez de Bocanegra –terrateniente y encomendero de Acámbaro y Apaseo, ya mencionado en este capítulo—⁷⁸ y por el capitán Gonzalo Hernández de Rojas. Esta expedición se realizó del 13 de octubre de 1551 al 13 de enero de 1552 y estuvo conformada por alrededor de cincuenta soldados a caballo, armados unos con

⁷⁵ Philip Wayne Powell, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, FCE, 1980, pp. 38-44; Powell, *La guerra chichimeca...* pp. 43-46.

⁷⁶ Dominique Chemín, “Los pames y la Guerra Chichimeca”, pp. 61-64.

⁷⁷ Powell, *La Guerra...*, pp. 75 y 76.

⁷⁸ *Vid. Supra*, pp. 66-69.

ballestas y otros con arcabuces, mil purépechas al mando del gobernador indígena don Antonio y un gran número de tamemes para cargar el equipo y las provisiones. No sabemos cuáles fueron los resultados de la expedición, pero al parecer no se logró demasiado con ella. Para Bocanegra probablemente se trató de un buen negocio, pues gran parte de las provisiones para el ejército salieron de sus tierras y fueron pagadas por el tesoro real.⁷⁹

Nueve meses después el virrey Velasco lanzó otra entrada contra los rebeldes, esta vez encabezada por Francisco de Herrera, oidor de la Audiencia de México. El ejército estuvo compuesto por 34 jinetes armados con ballestas y arcabuces, once estancieros, dos mil guerreros purépechas y una importante cantidad de tamemes. Esta expedición duró dos meses, desde el 1º de septiembre hasta el 31 de octubre de 1552, y en ella muchos chichimecas fueron ahorcados y aprisionados.⁸⁰

La tercera expedición mandada contra los chichimecas por el virrey Luis de Velasco fue encomendada al capitán Gonzalo Hernández de Rojas, quien ya había combatido a los alzados junto con Hernán Pérez de Bocanegra en la primera expedición oficial. Para estos momentos, Hernández de Rojas tenía el cargo de alcalde mayor “en los llanos chichimecas”. La campaña inició el 30 de enero de 1553 y probablemente terminó en abril del mismo año. El ejército expedicionario consistió en 40 jinetes (en éste como en los otros casos principalmente españoles) y un gran número de purépechas comandados por Antonio Huitzimengari, gobernador indígena de Michoacán. Al parecer, tampoco en esta campaña hubo grandes victorias.⁸¹

c) La alianza hispano-otomí y la guerra sagrada

Las tres entradas oficiales organizadas por Velasco I y ejecutadas por algunos señores de frontera resultaron virtualmente inútiles para solucionar el problema; las acciones bélicas de los rebeldes continuaron. El virrey Velasco decidió entonces tomar otras medidas. Entre éstas, las dos principales fueron la promoción de una colonización más belicosa en tierras chichimecas y la realización de una importante alianza militar con los otomíes.

La primera medida consistió en la fundación de poblaciones de guerra y en la exigencia de que las estancias y posadas que se iban construyendo en la Gran Chichimeca estuvieran

⁷⁹ Wright Carr, *op. cit.*, p. 50; Powell, *La Guerra...*, p. 76.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 76 y 77.

⁸¹ Powell, *Capitán mestizo...*, p. 50.

fortificadas y armadas, con la capacidad para contrarrestar ataques y defender a los viajeros.

Velasco fundó dos poblaciones hispano-indias de guerra en el camino de México a Zacatecas: San Miguel y San Felipe. La de San Miguel fue más bien una refundación pues, como vimos en páginas anteriores, este asentamiento fue organizado con guamares, otomíes y purépechas por fray Juan de San Miguel, posiblemente en 1542, y sirvió como base de operaciones misionales de los franciscanos en las Chichimecas. También mencionamos que en 1551 el poblado fue abandonado temporalmente a causa de ataques chichimecas. Sin embargo, a finales de 1555 el virrey Velasco decidió fundar el pueblo español de San Miguel y otorgó tierras para casas, ganado y cultivos a colonos españoles que estarían obligados a mantenerse bien pertrechados con armas y caballos. El objetivo era coadyuvar a poner fin a los ataques de los chichimecas en los llanos de San Miguel y en el camino hacia Zacatecas. Las tierras dadas a estos colonos estaban separadas de aquellas ocupadas por los indígenas que ya habitaban San Miguel y que también se vieron obligados a participar en la lucha contra los chichimecas, al menos en defensa propia.⁸²

La villa de San Felipe fue fundada algunos años después, durante 1561 y 1562, bajo términos similares a los de San Miguel. Este nuevo asentamiento quedó estratégicamente colocado en la parte del camino México-Zacatecas que se encontraba próxima a la entrada del famoso Tunal Grande –lugar donde distintos grupos chichimecas hacían campamentos estacionales por la abundancia de tunas– y muy cerca del Portezuelo, uno de los sitios en donde los chichimecas solían emboscar continuamente a los convoyes. Entre los objetivos de esta fundación estaba el de proteger al cercano pueblo indígena de Xichú de los ataques chichimecas.⁸³

Posteriormente, el virrey Luis de Velasco I también fundó pueblos de guerra en la Nueva Galicia, como Santa María de los Lagos y San Juan de los Lagos. En 1562 o 1563 fue fundado asimismo el pueblo de Nombre de Dios, al noroeste de las minas de Zacatecas, para servir igualmente en la guerra contra los rebeldes.⁸⁴

La otra medida tomada por el virrey, después del fracaso de sus primeras entradas contra los chichimecas, consistió en realizar una gran alianza militar con los caciques otomíes de

⁸² Powell, *La Guerra...*, pp. 80-82.

⁸³ *Ibid*, p. 82.

⁸⁴ *Ibid*, pp. 82 y 83.

las provincias de Jilotepec y de Tula, así como de otros importantes centros como el de Ixmiquilpan, una de las fronteras con la Gran Chichimeca. La medida resultaba estratégica por tres razones. En primer lugar, los otomíes de estos lugares eran los mesoamericanos que tenían una relación histórica más estrecha con los chichimecas, principalmente con algunos sectores del grupo pame, por lo que conocían bien muchos aspectos de su cultura (incluso compartían algunos de ellos), así como buena parte de los territorios chichimecas más cercanos a Mesoamérica. En segundo lugar, debido a la migración de otomíes de la provincia de Jilotepec en los años en que ésta fue avasallada por los españoles, ya había asentamientos de ese grupo indígena en tierras chichimecas antes del avance misionero y ganadero; estos asentamientos pronto se convirtieron en avanzadas de la colonización hispano-india. Finalmente, los otomíes cristianizados de las fronteras eran uno de los blancos preferidos por los rebeldes, debido a lo cual el chichimeca se fue volviendo un “enemigo natural” para muchos de ellos.

Como hemos visto en estas páginas, desde los tiempos de la conquista de Xalisco los españoles pelearon junto a mexicas, tlaxcaltecas y purépechas en la guerra contra los chichimecas; sin embargo, para el virrey Luis de Velasco quedó claro que frente a los nuevos retos que ofrecía esa guerra, y según las realidades sociales que se desarrollaban en las fronteras, no podía haber aliados más convenientes que los otomíes y que los propios chichimecas que aceptaran el vasallaje. De acuerdo con esto, el virrey concedió títulos y privilegios especiales a caciques otomíes que fueron comisionados para realizar con sus gentes campañas guerreras contra los chichimecas. Entre estos caciques se encontraron Hernando de Tapia (Conin), su hijo Diego (que, al igual que el padre, fue gobernador del pueblo de Querétaro), Nicolás de San Luis Montañés (cacique de Tula) y Juan Bautista Valerio de la Cruz (cacique de Jilotepec).⁸⁵

David Wright Carr publicó dos documentos (el segundo traducción y transcripción del primero) escritos en la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII, pero que se refieren al siglo XVI y tratan en otomí y en español sobre el capitán Pedro Martín de Toro; ahí se narran al menos cinco grandes entradas en las que tuvo un papel de gran importancia este capitán otomí “en compañía de los otros principales que acaudillaron a los españoles”. En estas campañas, Martín de Toro y sus compañeros –entre los que no sólo había otomíes

⁸⁵ Wright Carr, *op. cit.*, p. 61; Powell, *La Guerra...*, pp. 83 y 84.

y españoles sino también chichimecas aliados— pelearon principalmente contra chichimecas, pero también contra “congos caribes” y “thotonaco”, pacificando y congregando en pueblos a muchos de sus enemigos. Los españoles que acompañaban al capitán otomí eran soldados de San Miguel. El teatro de los hechos descritos en esta relación es muy amplio, pues se habla de batallas en todo el Bajío, en los alrededores de Zacatecas, en la Huasteca y en varios puntos de la Sierra Gorda.⁸⁶

Otro ejemplo de las dimensiones de la alianza de guerra entre el imperio español y los caciques otomíes se encuentra en los impresionantes murales pintados en la iglesia del convento agustino de Ixmiquilpan, en el hoy estado de Hidalgo. Aunque no se sabe con exactitud cuándo fueron creados, lo más probable es que haya sido en algún momento entre 1550 y 1590, es decir, durante la guerra chichimeca, posiblemente en alguno de sus años más intensos (1575-1585). En esta obra se expresa una complejidad discursiva que contiene mensajes religiosos, políticos e ideológicos, tanto mesoamericanos como cristianos, sobre los que puede haber distintos esfuerzos interpretativos a diferentes niveles, muchos de los cuales aquí no podemos ni debemos tratar, por falta de conocimiento y por salirse de nuestro tema. En uno de sus niveles el mensaje se refiere a la guerra sagrada: tanto en términos de la cruzada cristiana, como de la guerra florida mesoamericana.

En las pinturas se representa a los otomíes y a los chichimecas. Los primeros están vestidos, muchos con uniformes de las órdenes militares del imperio mexica, principalmente como guerreros jaguares, aunque también hay un guerrero águila (ahora con el traje borrado), un guerrero coyote y otros con uniformes azules (también de tipo prehispánico); la diadema o corona mesoamericana que portan varios de ellos delata su estatus de nobleza; llevan escudo mesoamericano y *macuahuitl* (macana de madera con navajas de obsidiana incrustadas). Los chichimecas aparecen semidesnudos, portando arco y flechas, llevan el cabello largo; algunos parecieran ser parte humanos y parte plantas.

Como relato de una cruzada, en los murales se representa un enfrentamiento entre los otomíes como fuerzas del bien y los chichimecas como fuerzas del mal. Los otomíes realizan el trabajo de Dios sometiendo a los chichimecas, que viven controlados por el demonio. En distintas escenas del mural, un ser con cuernos de cuya boca sale algo similar a la voluta del habla representada en los códices mesoamericanos (pero con características

⁸⁶ Wright Carr, *op. cit.*, pp. 61, 62, 108-127.

de ramas y plantas) se dirige a los chichimecas, tal vez aconsejándoles cosas de la guerra.⁸⁷ En otro lugar aparece una especie de caballo con escamas que tiene brazos y manos humanas y porta penacho; se comunica con sus enemigos, tal vez gritando, y de su hocico abierto asoman dientes afilados. Es probable que esta criatura fantástica simbolice la bravura “diabólica y monstruosa” del guerrero chichimeca. Sostiene un arco y una flecha en la mano derecha, mientras que con el brazo izquierdo sujeta a un prisionero al que se lleva arrastrando; el cautivo, que carga un *macuahuitl*, posiblemente grita pidiendo auxilio; un individuo que porta *macuahuitl* y escudo trata de hacer frente a la bestia, mientras otro, al parecer, convoca a su persecución alzando su *macuahuitl*. En una de las imágenes, uno de los seres con cuernos, o una de las representaciones del ser con cuernos (aunque en este caso los cuernos son también plantas), es pisado en la cola por un guerrero otomí que viste uniforme azul y lleva diadema de noble, *macuahuitl*, cascabeles, la cabeza cercenada de un enemigo y un escudo de tipo occidental con un rostro pintado. La escena remite a un singular San Miguel pisando al demonio; de hecho, el templo tiene la advocación de San Miguel Arcángel. Los chichimecas son derrotados, muchos de ellos tomados por los cabellos, tal y como se representa el sometimiento por guerra en el arte mesoamericano; otros son decapitados. Los caciques otomíes, los cruzados, han cumplido con Dios y con el rey.

Como relato de la guerra florida las cosas toman un sentido diferente. Aquí la guerra contra los chichimecas es expresada en términos de la antigua religión mesoamericana, específicamente conforme a los rasgos que ésta desarrolló en el centro de México. En el

⁸⁷ “Tampoco tienen ley alguna ni religión concertada, aunque adoran y reverencian al demonio, y con 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 les favorezca la ocasión, cólera, y apetito y certidumbre de la victoria.”, fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, t. II, pp. 460 y 461; “Han declarado en sus confesiones que la razón porque pelearon tanto fue porque el demonio habló con ellos la noche antes y les dijo que esperasen a los españoles y tuviesen ánimo, que él les ayudaría.”, relación del gobernador de Nueva Vizcaya al conde de Monterrey informándole sobre lo acontecido en una batalla contra rebeldes acaxeos y sobaibos (9 de abril de 1602), *Apud* Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 408; “La creencia española de que los chichimecas consultaban al demonio en cuestiones militares (y algunos de los capturados, según se dijo, lo habían confesado) indica que la superstición desempeñaba un papel considerable en las decisiones militares.”, Powell, *La guerra...*, p. 67. En términos generales, estos y otros testimonios nos indican que para los chichimecas, al igual que para los cristianos, en la guerra también actuaban fuerzas sobrenaturales, seres que aconsejaban o inclinaban la balanza. En términos particulares nos podrían indicar que, de forma previa a la batalla, los chichimecas realizaban algún tipo de ritual que tenía como objetivo saber qué posibilidades tenían de ganar o de perder. Obviamente, para los cristianos el oráculo consultado por los rebeldes no podía ser otro que el demonio.

tímpano sur del sotocoro está representada la oposición de las fuerzas cósmicas: el águila al centro (simbolizando al sol, la energía vital, el día y el cielo), y a sus lados dos jaguares (la noche, la muerte, el inframundo). Uno de los jaguares porta arco y flecha, tal vez haciendo referencia a los chichimecas. Junto al águila también hay otro motivo central, un símbolo de señorío, el *altépetl* o agua-cerro. Otra águila solar flanqueada por jaguares que portan penachos de plumas se encuentra en el tímpano norte del sotocoro; lleva un estandarte bifurcado de tipo europeo y detrás de ella hay nopales (es una imagen muy similar a la del águila sobre los nopales), haciendo referencia al señorío mexica de Tenochtitlán y a las “tunas del águila”, es decir, los corazones humanos extraídos a los prisioneros de guerra y ofrecidos al sol. Esta águila se encuentra encima de otro signo de agua-cerro, actualmente muy poco visible, sobrepuesta al cual hay una verdolaga, símbolo de Ixmiquilpan; el mensaje es que el sol (el águila) llega al señorío de Ixmiquilpan para alimentarse del fruto de la guerra: los corazones de los cautivos sacrificados y la sangre de los caídos en batalla.⁸⁸

Reafirmando esta idea, entre las nervaduras de la bóveda sobre el presbiterio fue pintada otra águila solar con penacho de plumas de quetzal, bandera tipo europeo bifurcada, pectoral, lengua en forma de flecha y, frente al pico, un símbolo que podría hacer referencia al *atl tlachinoli* o agua-incendio, relativo a la guerra. Esta águila también se halla parada sobre un signo agua-cerro o *altépetl* del cual surge una verdolaga, por lo que representa al señorío de Ixmiquilpan. Detrás del *altépetl*, una vez más fue pintado el nopal con las tunas-corazones, ofrenda imprescindible para garantizar el triunfo del sol y la continuidad de los ciclos cósmicos, según la antigua religión mesoamericana.⁸⁹

Cuando fueron pintados estos murales, ya no existía el Templo Mayor en Tenochtitlan. Alguien tenía que evitar la muerte del Quinto Sol. La iglesia de San Miguel Arcángel, al parecer, se concebía como el nuevo sostén de la estabilidad cósmica. [...] Los otomíes estaban luchando contra los chichimecas en el momento que se pintaron los murales en este templo. Los antiguos símbolos de la guerra sagrada seguían motivando a los guerreros a pelear, para asegurar el orden del universo (y, en el plano terrenal, para llevar a cabo una

⁸⁸ David Charles Wright Carr, “Zidada Hyadi. El venerado padre Sol en la parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo”, *Arqueología Mexicana*, (México, mayo-junio de 2005), vol. XIII, núm. 73, pp. 43 y 44.

⁸⁹ *Ibid*, pp. 41, 44 y 45.

expansión territorial importante). El gran águila de la bóveda del presbiterio, no creo que por accidente, se encontraba arriba del altar, donde podía recibir la ofrenda de vino/sangre, alzada por los frailes agustinos cada vez que se celebraba el santo sacrificio de la misa. La nueva religión, de esta manera, aseguraba la supervivencia del Sol y de la vida en la Tierra. Es posible que la sangre de Cristo en el cáliz canalizaba mágicamente hacia el águila solar toda la sangre derramada en los campos de batalla de la Guerra Chichimeca.⁹⁰

Una expresión tan directa de la religiosidad mesoamericana en una iglesia del siglo XVI sólo puede ser entendida con base en la importancia que para los españoles tenía la alianza con los caciques otomíes. Es improbable que los agustinos que administraban el templo cuando los murales se realizaron, así como los hombres poderosos de Ixmiquilpan (por ejemplo Alonso de Villaseca), no fueran conscientes de lo que ahí se estaba representando. Era necesario que los guerreros otomíes hicieran plenamente suya la guerra contra los chichimecas, era fundamental que estuvieran motivados para soportar el sacrificio de sangre que se requería de ellos ¿Algo podría inspirarlos más que sus propias creencias sobre la importancia de lo bélico? Asimilar dos concepciones ideológicas sobre la guerra – la cruzada y la guerra florida– en busca de un objetivo concreto –el sometimiento de los rebeldes– era algo que convenía, y mucho, al poder de la época.

Lo anterior fue manifestado en dos escudos renacentistas tallados en la portada de la iglesia. En el escudo del lado sur hay un símbolo del *altépetl* o señorío que en este caso probablemente representa el lugar sagrado llamado *Coatépec* o Cerro de la Serpiente, relacionado con el nacimiento del sol. A los lados de este *altépetl* hay un águila y un jaguar que llevan penachos de plumas y portan *chimalli* (escudos mesoamericanos); representan a la guerra como enfrentamiento cósmico entre el día y la noche. En el escudo del lado norte fue labrado el *altépetl* de Ixmiquilpan, con verdolaga y nopal. Encima de este símbolo está posada el águila solar con las alas extendidas; ha llegado a Ixmiquilpan para recibir la ofrenda de sangre, lleva un penacho de plumas y sostiene una bandera bifurcada de tipo europeo. A los lados del águila hay dos jaguares; ambos portan *chimalli*.⁹¹ La simbología contenida en estos escudos pertenece, en su mayor parte, al mundo prehispánico y está

⁹⁰ David Charles Wright Carr, "Sangre para el Sol: las pinturas murales del siglo XVI en la parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo" en <http://www.paginasprodigy.com/dcwright/sangre.htm#fig12> (última actualización: 30 de abril de 2011).

⁹¹ David Wright, "Zidada Hyadi...", p. 40.

tallada con características sumamente fieles al arte indígena de tema bélico que aún puede verse en algunos objetos precolombinos del centro de México; sin embargo, cada escudo es sostenido con firmeza por las fauces de un león completamente occidental. De esta manera quedaba significada la alianza guerrera entre el imperio español y los caciques otomíes. Las antiguas fuerzas de la guerra en Mesoamérica servían a un nuevo poder.

No obstante, aunque se lograron batallas victoriosas, capturas y ejecuciones, ni esta alianza ni los pueblos de guerra consiguieron su objetivo; muy al contrario, los ataques rebeldes subieron de intensidad durante la década de 1550. En 1561 se llevó a cabo una gran alianza entre los zacatecos y los guachichiles que, según lo expresado por los españoles fronterizos, puso en serio peligro todo el avance colonizador, incendiando las fronteras desde San Martín, Avino y Zacatecas, hasta San Miguel, así como la zona del Peñol Blanco y el valle de Guadiana, con emboscadas en los caminos, quema de estancias, haciendas y tierras de cultivo, sustracción de ganado y acciones para bloquear el abastecimiento de las poblaciones. Los daños fueron grandes, ese mismo año se calcularon en más de cuatrocientos individuos muertos a manos de los rebeldes, entre españoles e indígenas aliados, además de pérdidas por más de un millón de pesos de oro.⁹²

La Audiencia de Nueva Galicia comisionó a Pedro de Ahumada Sámano para que destruyera la rebelión. Este personaje era un rico empresario minero con intereses en Zacatecas y en San Martín. Financiando él mismo buena parte de los gastos de la guerra, organizó un ejército conformado por cuarenta españoles y cuatrocientos indígenas. La campaña duró ocho meses, durante los cuales Ahumada intentó generar terror en sus enemigos a través del ejercicio metódico de la crueldad en las ejecuciones de cientos de prisioneros, a los cuales quemó, mutiló o ahorcó. Finalmente, el alzamiento chichimeca fue desarticulado.⁹³

Sin embargo, menos de tres años después de estos hechos la rebeldía chichimeca causaba otra vez estragos en la vida de los colonizadores. Los ataques en caminos y estancias aisladas continuaron y a mediados de la década los asentamientos establecidos al

⁹² Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. I, p. 218.

⁹³ Alberto Carrillo Cázares ofrece la relación que el propio Pedro de Ahumada hizo en 1566 sobre esta campaña, Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. II, pp. 563-574; Powell hace un excelente relato sobre la misma, Powell, *La guerra...*, pp. 91-96, lo relativo a los métodos de Ahumada en las ejecuciones de prisioneros en la p. 98 de esta última obra.

noroeste de las minas de Zacatecas se encontraban nuevamente bajo amenaza; además, se decía que las acciones rebeldes se ejecutaban cada vez más cerca de Guadalajara.

d) La reorganización de la guerra y las juntas teológicas

En 1566 llegó al poder Gastón de Peralta, marqués de Falces. Este virrey trató de resolver el problema declarando una amnistía para todos aquellos chichimecas que quisieran aceptar la paz y asentarse en poblaciones. Para esto dio comisión –“por el miedo que le tienen los indios”– a Alonso de Castilla, corregidor de Yuririapúndaro, para que fuese al frente de una expedición y proclamara una tregua, prometiendo a los chichimecas que si aceptaban la paz antes de un mes, todos los crímenes que hubieran cometido les serían perdonados. Como nadie acudió al llamado, el periodo de tregua se extendió dos semanas más, teniendo como límite el 15 de febrero de 1567.⁹⁴ Lo descontextualizado de la medida –¿A qué ejército se dirigía? ¿A través de qué interlocución se hacía el ofrecimiento?– y la oposición de la Audiencia de Nueva Galicia –dominada por los señores de frontera, partidarios de la guerra total– hizo que esta iniciativa naufragara. El marqués de Falces terminó inclinándose también por la guerra, lo que no solucionó el problema ni evitó las quejas y las llamadas de auxilio que constantemente dirigían al poder político los habitantes de las fronteras.⁹⁵

En diciembre de 1568 arribó a la Nueva España un nuevo virrey, Martín Enríquez de Almanza. Para ese entonces, una vez más la situación se había tornado crítica: la circulación en los caminos se hallaba muy afectada y muchos de los asentamientos hispano-indios de las fronteras vivían algo cercano al estado de sitio. Presionado por los sectores partidarios de la guerra y la esclavitud, el nuevo mandatario decidió asumir por completo la “guerra a fuego y a sangre” contra los chichimecas y se mantuvo en esa determinación durante los doce años que duró su gobierno.

Con este virrey comenzó la sistematización de la conducción de la guerra, intentando reducir el peso de ésta en los colonos de las fronteras, utilizando a tenientes de capitán general para las audiencias de México y de Nueva Galicia y dando inicio al reclutamiento regular de soldados.⁹⁶ También fue este gobernante el iniciador del uso sistemático de los presidios en la estrategia bélica contra los chichimecas. Los presidios eran construcciones

⁹⁴ Powell, *Capitán mestizo...*, pp. 54-56.

⁹⁵ Bakewell, *op. cit.*, pp. 54 y 55.

⁹⁶ Powell, *La guerra...*, p. 125.

cuadradas, regularmente de adobe, en las que había destacamentos de soldados. Estos fuertes tenían espacio para que los viajeros pudieran resguardarse con animales y mercancías. También se le llamaba presidio a las guarniciones de soldados de los pueblos de guerra (en el gobierno de Enríquez continuaron las fundaciones de este tipo de pueblos, así nacieron Celaya, León, Aguascalientes y Jerez de la Frontera).⁹⁷ Se organizaron asimismo escoltas militares que protegían los convoyes entre presidio y presidio, y piquetes de soldados que exploraban las fronteras para actuar con rapidez en caso de ataques.⁹⁸

Durante el gobierno de Martín Enríquez se ordenó la construcción de los siguientes presidios: Ojuelos y Portezuelo, al norte de San Felipe; las Bocas, al norte de Ojuelos; Palmillas, cuatro leguas al sureste de Zacatecas, y Ciénega Grande, al este del hoy estado de Aguascalientes, muy cerca de la frontera con Zacatecas, probablemente en donde está la actual presa de Ciénega Grande. Con esto se buscaba proteger la parte más peligrosa del camino México-Zacatecas, el tramo que iba de San Miguel a aquellas minas. A finales del gobierno de Enríquez, o poco después, se construyeron otros dos presidios en el camino México-Zacatecas: uno en el llamado puerto de Jofre (tal vez donde hoy es Jofrito) al norte de Querétaro; otro en las minas de Palmar de Vega (ahora Pozos), muy cerca de San Luis de la Paz, para contrarrestar las acciones bélicas de copuces y guajabanes, así como de sus aliados. Lo anterior sin contar varios presidios y guarniciones en otros caminos y pueblos de guerra.⁹⁹

Además, con el objeto de obtener un fuerte respaldo a sus decisiones, así como de regular y justificar jurídica y teológicamente las características que tenía la guerra, Martín Enríquez convocó a tres juntas de teólogos, una en 1569, otra muy probablemente en 1574 y la tercera no más allá de 1576.¹⁰⁰

⁹⁷ Bakewell, *op. cit.*, p. 57.

⁹⁸ Powell, *Capitán mestizo...*, p. 67.

⁹⁹ Para profundizar a detalle en el tema de los presidios y pueblos de guerra, ver Powell, *La guerra...*, pp. 149-164.

¹⁰⁰ Alberto Carrillo Cázares, a quien, entre otras aportaciones, debemos la publicación de los documentos de estas juntas teológicas, afirma que hubo una más en 1570, pues fray Juan Focher, en su tratado sobre la guerra contra los chichimecas, plantea haber participado en una junta realizada por el virrey Enríquez en ese año. Sin embargo, existen elementos suficientes para suponer que Focher equivocó la fecha y que en realidad se refiere a la junta de 1569, en la que él participó y en la que se planteó el mismo problema que el que se habría expuesto en la improbable junta de 1570, que Focher aborda como si se tratara de la primera realizada por Enríquez y de la que nadie más hace mención, Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. I, pp. 229-231; el tratado de Focher en la misma obra, vol. II, pp. 583-606; por otra parte, Carrillo Cázares informa sobre la existencia de una junta que se realizó después de la de 1574, no más allá de 1576, y que dio origen al

En la junta de 1569, con base en los daños causados por los chichimecas, el virrey pidió a los presentes –teólogos franciscanos, agustinos y dominicos escogidos por el mismo Enríquez– su parecer sobre si se les podía hacer guerra a aquellos, considerándolos enemigos, buscándolos en la tierra adentro y esclavizándolos, incluyendo a las mujeres y a los niños. Los letrados contestaron al virrey que era justo entrar a buscarlos a los lugares en los que habitaban, hacerles guerra y castigarlos “como a perturbadores de la paz del reino, y como a infestores e invasores y que impiden la contratación de los caminos”, y que el virrey no sólo estaba plenamente justificado, sino incluso obligado a hacerlo.¹⁰¹ En el parecer no se hace mención explícita sobre el tema de los esclavos; no obstante, por el tratado del franciscano fray Juan Focher sobre la guerra contra los chichimecas, sabemos que después de esta junta el virrey intentó regular la esclavitud de éstos, pues “dio licencia que los chichimecos que se pudiesen haber a las manos se hiciese esclavos por 14 años hasta que otra cosa por su majestad fuese determinado.”¹⁰²

En la segunda junta teológica, la de 1574, el virrey Enríquez convocó a otro grupo de eruditos. Además de los teólogos de las tres órdenes más antiguas, en esta ocasión se contó con la presencia de los jesuitas, arribados a la Nueva España en 1572. El virrey recordó que en la junta anterior se había concluido “que los indios chichimecas guamares y guachichiles se dan por enemigos mortales de nuestra christiana república”, y planteó que, a pesar de haberseles hecho la guerra por medio de capitanes y compañías de soldados, “no se ha conseguido el fin que se pretendía”. Por lo tanto requería el parecer de los religiosos sobre si se podía esclavizar a los chichimecas apresados por un tiempo definido, siendo capturados en tierra de guerra y tratándose sólo de los indígenas que llevaban mucho tiempo alzados, de los que llegaban de tierra adentro a ayudar a los rebeldes y de los que, habiendo estado de paz, se habían rebelado, “con pena de muerte al soldado que excediere y pasare fuera de la tierra que se señalare por de guerra a prender indio ninguno, aunque quiera decir que va en seguimiento de culpados.” Enríquez, finalmente, solicitaba la

“parecer tercero”, que él encontró en el Archivo General de Indias en el mismo manuscrito de los pareceres de las juntas de 1569 y 1574, *ibid.*, vol. I, pp. 236-238, y vol. II, p. 577.

¹⁰¹ *Ibid.*, vol. I, pp. 226-229, y vol. II, pp. 575 y 576.

¹⁰² *Ibid.*, vol. II, pp. 604 y 605.

opinión de los letrados sobre si se podría dar libremente licencia a los españoles que participaban en la guerra para que pudieran hacer esclavos bajo los términos señalados.¹⁰³

La mención sobre la pena de muerte a los soldados que capturaran indígenas inocentes en tierras pacíficas para esclavizarlos, nos indica que el virrey, después de más de cinco años de hacerles la guerra a los chichimecas, era consciente de las consecuencias nefastas que tenía aquella práctica y de lo común que era. Quizá por el conocimiento del mismo problema, en esta ocasión los dominicos se declararon en contra del planteamiento realizado por el virrey, afirmando que en la guerra que se les hacía a los chichimecas los invasores y agresores eran los españoles y que por tanto no había justicia en tal guerra.¹⁰⁴

Sin embargo, franciscanos, agustinos y jesuitas opinaron que la guerra era justa y que partiendo de ello “el medio que su Excelencia toma para apaciguar la tierra y castigar los malhechores, es justo y bueno, y que no sólo es bueno, pero que obliga en conciencia este medio o otro mejor que convenga.”¹⁰⁵

Posiblemente a causa de las crecientes protestas que en algunos sectores provocaban las dimensiones reales de la esclavitud, y buscando ante esto legitimar sus decisiones, el virrey Enríquez convocó a una tercera reunión de teólogos. Esta junta debió realizarse a más tardar en el año de 1576 pues, como nos informa Carrillo Cázares, en las firmas aparece fray Miguel Navarro como comisario general de los franciscanos, cargo que ocupó de 1574 a 1576. Una vez más los eruditos convocados pertenecían a las tres órdenes más antiguas.

En esta ocasión, el virrey planteó que la guerra contra los chichimecas se había mandado a hacer según los pareceres de los teólogos que habían sido consultados anteriormente, pero que “los capitanes y ministros se han excedido algunas veces de sus comisiones”. La consulta versaba sobre qué hacer con los chichimecas que habían sido esclavizados injustamente. El problema radicaba en que por experiencia se sabía que aquellos que habían estado cautivos y habían logrado huir y regresar a sus tierras, se volvían los más peligrosos y perjudiciales “así a la república de españoles como a la de los indios questán de paz.” Además, aunque capturados injustamente, ya habían sido bautizados y muchos eran de poca edad. Se preguntaba entonces a los religiosos “si sería bien echalles alguna señal para que no se pudiesen huir con tanta libertad y cuál sería esta señal.” Finalmente, en el mismo

¹⁰³ *Ibid.*, vol. II, p. 576.

¹⁰⁴ *Ibid.*, vol. I, pp. 233 y 234.

¹⁰⁵ *Ibid.*, vol. I, pp. 232-236, y vol. II, pp. 576 y 577.

sentido, se pedía su opinión sobre qué hacer con los que estaban justamente presos y esclavizados cuando terminara el tiempo de su castigo.

Los teólogos respondieron con unanimidad: de ninguna manera era conveniente que un chichimeca capturado –justa o injustamente– y llevado “a tierra de christianos”, volviera a su entorno de origen. Lo que procedía entonces era acomodarlos de la mejor manera posible, viendo que fueran bien tratados. El virrey entonces debía dar comisión al oidor Valdés de Cárcamo para que éste “entendiese en acomodallos y ponellos con amos, unos para que sirviesen y otros para que los criasen”, haciendo énfasis en su evangelización y señalándoles salarios. En cuanto a los fugitivos que volvieran a capturarse, se acordó echarles hierros, pues esto se consideró menos inconveniente que marcarlos con alguna señal.¹⁰⁶

Martín Enríquez también buscó consenso a la guerra entre los oidores de la Real Audiencia de la ciudad de México. Para esto solicitó el parecer de tres de ellos: los doctores Valdés de Cárcamo, Céspedes de Cárdenas y Arévalo Sedeño. Todos ellos dieron una opinión favorable a la guerra como solución del problema.¹⁰⁷

De esta manera, la opción por la guerra total contra los chichimecas, y por la esclavitud que la acompañaba, fue respaldada desde las esferas del poder, dando un tono de legalidad y legitimidad a los métodos que ya se usaban y aumentando las causas de la discordia.

e) El empeoramiento de las cosas y la guerra como único horizonte

La violencia crecía, el negocio de la guerra y la esclavitud resultaba cada vez más redituable para los interesados y las acciones de los chichimecas rebeldes eran cada vez más contundentes y dañinas para la colonización hispano-india. Hacia mediados de la década de 1570, los ataques chichimecas contra poblaciones aumentaban, cometiendo múltiples homicidios y saqueando e incendiando casas e iglesias; las emboscadas en los caminos también se multiplicaban.¹⁰⁸ Aun los pames, que para algunos españoles eran los chichimecas menos belicosos, comenzaron a participar con mayor intensidad en la rebelión, muchas veces en alianza con otros grupos, como los guachichiles, e incluso con huastecos, como quedó demostrado en 1578, cuando Juan Bautista de Orozco, nuevo teniente de

¹⁰⁶ *Ibid.*, vol. I, pp. 236-238, y vol. II, p. 577.

¹⁰⁷ *Ibid.*, vol. I, pp. 238-241, y vol. II, pp. 578-580.

¹⁰⁸ Powell, *La guerra...*, p. 66.

capitán general, realizó una campaña contrainsurgente en la Sierra Gorda y capturó y ejecutó a rebeldes pertenecientes a estos grupos.¹⁰⁹

A finales de la década de 1570 y a principios de la siguiente las cosas no parecían mejorar. En el mes de abril de 1579, regresando de una visita a la Huasteca, el arzobispo Pedro Moya de Contreras escribió al rey diciéndole que los daños provocados por los rebeldes iban desde la provincia de Pánuco hasta las minas de Zacatecas.¹¹⁰ Para esos momentos, los chichimecas podían desbaratar un convoy de ochenta carros en el camino de Guadalajara, cerca de Tepatitlán,¹¹¹ o emboscar en el paraje de las Bocas, en el camino México-Zacatecas, a una capitania de más de cincuenta jinetes perfectamente armados con arcabuces y lanzas, “sin escapárseles uno sólo que llevase la nueva”.¹¹² Además, algunos chichimecas ya no sólo atacaban a pie; en las relaciones geográficas de Fresnillo, hacia 1580, se registró que los guachichiles se habían “dado a robar caballos y yeguas ligeras, y enseñándose a andar a caballo, de suerte que es muy más peligrosa su guerra que solía, porque a caballo hacen alcances u huidas con gran presteza”.¹¹³

Una vez más, la respuesta del poder, tanto del virrey como de los señores de frontera, fue el intento de incrementar la intensidad de la ofensiva contra los alzados. No concebían otra forma de enfrentar el problema. Consideraban que un teniente de capitán general había hecho un buen trabajo si había capturado y matado a muchos chichimecas, aunque esto significara más odio y venganzas. En 1580, al llegar el fin del gobierno de Martín Enríquez, este dejó claro que para él el problema no era la guerra, sino que no se había podido hacer una guerra de mayores dimensiones. Así lo expresó en los “Advertimientos” dejados a su sucesor –Lorenzo Suárez de Mendoza, conde de la Coruña– a quien comunicó que a pesar de que se había gastado una gran cantidad de dinero, “así de su majestad como de personas interesadas que tienen por ahí haciendas, y aun harto también de la mía”, eso no había sido suficiente para remediar las cosas, ni se llegarían nunca a remediar si el rey no se

¹⁰⁹ Dominique Chemín, *op. cit.*, p. 67.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹¹¹ En 1579, Chevalier, *op. cit.*, p. 93.

¹¹² Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, t. II, p. 462. Esta matanza de soldados debió suceder a principios de la década de 1580, ya que Mendieta escribe que acaeció “habrá catorce o quince años” y él mismo afirma estar redactando su obra en 1596.

¹¹³ Tomás Martínez Saldaña, *op. cit.*, p. 230.

determinaba a mandar que los chichimecas rebeldes fueran “asolados a fuego y a sangre”.¹¹⁴

En cuanto a los que luchaban por señorear las fronteras, la percepción de un segmento importante de ellos, el de los estancieros o señores de ganados de las Chichimecas, puede verse reflejada en la petición que éstos dirigieron al conde de la Coruña en 1582.¹¹⁵ En este documento, los estancieros le dicen al virrey que “la insolencia y el atrevimiento” de los chichimecas crecían tanto, que “de pocos días a esta parte” habían realizado una gran cantidad de ataques en los pueblos de paz, caminos y estancias, en los que habían matado a mucha gente, realizando “sus acostumbradas crueldades, desollándoles las cabezas y sacándoles vivos los corazones y entrañas y quemando e profanando iglesias”. Estos ataques eran realizados por chichimecas fronterizos y por otros de la tierra adentro, de tal suerte que había salteadores “de todas las naciones”, los cuales “se han confederado y aliado, siendo como antes eran enemigos los unos de los otros”.

Frente a esta situación, continuaban los quejosos, los soldados no hacían bien su trabajo, pues se mantenían concentrados en unos cuantos presidios y recorrían sólo los caminos reales de las minas de Guanajuato y Zacatecas, descuidando muchos otros caminos de importancia y las estancias, lo cual iba en detrimento de la defensa de toda la frontera, ya que era gracias a las casas fuertes, armas, caballos y gente que había en las haciendas como aún podían andarse los caminos, “porque a la fuerza de los indios no fuera bastante resistencia la de los soldados”. Además, los estancieros recibían muchos agravios de los soldados, pues éstos consumían sus ganados sin pagarlos y tomaban sus caballos y no hacían nada cuando veían que los chichimecas robaban las estancias y mataban a los criados que había en ellas, argumentando que su obligación sólo consistía en proteger las recuas y los carros que iban por los caminos.

Ante esto, los estancieros planteaban, entre otras cosas, que ya no podía haber distinciones entre chichimecas de guerra y pacíficos, ni límites a la esclavitud. Se debía, en cambio, considerar enemigos a todos los chichimecas, remitiendo a la Real Audiencia a los “indios flecheros de guerra” y repartiendo entre los soldados al resto de la “presa”, “haciéndolos esclavos perpetuos”. Proponían además una mejor distribución de los

¹¹⁴ Carrillo Cázares, *op. cit.*, vol. I, p. 393.

¹¹⁵ Todo el documento, incluyendo los testimonios de las personas convocadas para la información, en *Ibid.*, vol. II, pp. 645-668.

presidios, que hubiera más compañías y cuadrillas “de sobresalientes” –“espertos y experimentados en la guerra de los indios”– que persiguieran a los chichimecas en sus tierras “e impidiesen que no pasasen a dar favor a los fronteros”, así como la construcción de un fuerte en el valle de San Francisco, la entrada del Tunal Grande, donde hubiera soldados que continuamente atacaran y persiguieran a los chichimecas, sin darles lugar a que se acercaran a los caminos; esta última cuestión era considerada por los señores de ganado como de la mayor importancia, “por ser en este valle la frecuentación de los indios más que en otra ninguna parte”, “su propia tierra y naturaleza”, donde tenían abundancia de tuna y caza, así como gran cantidad de ganado, “que usan dél con tanta libertad que lo vaquean a caballo y lo sacan e llevan de mil en mil y más e menos las reses a la tierra adentro a resgatar e vender a las rancherías por mujeres e munición”.¹¹⁶

Los ganaderos también señalaban que era urgente detener la colusión de los pames en la confederación rebelde, pues gracias a ella los copuces, guajabanos y otros grupos que llevaban mucho tiempo alzados, podían pasar por tierra pame y atacar en el valle de San Juan y en los pueblos de las provincias de Jilotepec y Acámbaro, con la participación de los mismos pames. Con esta “nación”, “por no ser tan belicosa ni estar tan dañada”, debía seguirse una estrategia diferente que con el resto de los grupos, más enfocada en la evangelización y el poblamiento. Si se tenía éxito en esta estrategia, los pames podrían ser utilizados en la guerra contra los chichimecas más norteros.

Ante estas y otras presiones, Lorenzo Suárez de Mendoza, conde de la Coruña, incrementó las operaciones bélicas contra los chichimecas. Para 1582 la Real Caja de Zacatecas había recibido fondos para continuar la guerra y el número de soldados bajo sueldo fue aumentado.¹¹⁷ Sin embargo, quizá por los niveles de crudeza a los que estaba llegando la guerra, algunos de estos soldados comenzaron a desertar, pues a finales de ese año se hacían causas “contra los soldados que se ausentan de la guerra de los indios chichimecas alzados”.¹¹⁸ Además, uno de los problemas que denunciaban los estancieros a

¹¹⁶ Por el testimonio de Gerónimo de Santoyo, capitán en las Chichimecas y alcalde mayor de las villas de San Miguel y San Felipe, sabemos que en 1581 los chichimecas habían matado a algunos españoles y mulatos vaqueros en el valle de San Francisco y expulsado de ahí al resto de las cuadrillas de vaqueros que trabajaban para los estancieros y pastaban parte del ganado de éstos en aquel lugar, *ibid.*, p. 657.

¹¹⁷ Bakewell, *op. cit.*, p. 58.

¹¹⁸ AGN, *Indios*, vol. 2, exp. 206, f. 52v: Nombramiento de escribano, para las causas de los soldados de chichimecas, a Martín de Pedroza.

principios del año anterior, la despoblación de asentamientos de indígenas de paz en las provincias cercanas a la ciudad de México a causa de los rebeldes, no parecía solucionarse; en marzo de 1583, por ejemplo, nueve pueblos de la provincia de Jilotepec se habían despoblado por el temor a las acciones de los chichimecas, ante lo que el conde de la Coruña temía que otros naturales de la provincia hicieran lo mismo, con menoscabo de tributos y servicios.¹¹⁹

Las cosas continuaron por ese rumbo y para mediados de la década de 1580 muchos llegaban a la conclusión de que el conflicto no había hecho más que empeorar. Para algunos, la guerra estaba “en la mayor furia que nunca estuvo”, como escribió en 1585 al rey un oidor de la Audiencia de Nueva Galicia después de visitar la zona de Zacatecas.¹²⁰ Fue entonces cuando comenzó a ser escuchada con mayor atención aquella corriente de opinión que en el transcurso de los acontecimientos se había pronunciado por otras formas de resolver el problema y que ubicaba a la guerra a fuego y a sangre, y a la esclavitud que incluía, no como una forma de solucionar las cosas, sino como la razón misma de que el conflicto no acabara y en cambio se complicara cada vez más. Ante la evidencia creciente del fracaso de la guerra, otros vientos empezaron a soplar con más fuerza.

La paz

a) Algunos antecedentes en la construcción de la paz

Quienes durante la larga y violenta confrontación contra los chichimecas opinaron de forma diferente a aquellos que impusieron o apoyaron la guerra, lo hicieron argumentando siempre a favor de una estrategia basada en la concentración, poblamiento y evangelización de los chichimecas. Los que optaron por las armas intentaron eliminar o someter físicamente al enemigo, los que construyeron la paz entendieron que la única manera de “eliminarlo” era transformar radicalmente su forma de vida. Para todos ellos, “lo chichimeca” tenía que desaparecer.

¹¹⁹ *Ibid.*, exp. 578, f. 133: El virrey Lorenzo Suárez de Mendoza ordena al alcalde mayor de Querétaro que se encargue del retorno de naturales que despoblaron nueve asentamientos en la provincia de Jilotepec por temor a los chichimecas.

¹²⁰ Alberto Carrillo Cázares, “Continuidades y discontinuidades en la evangelización y cuidado pastoral de los chichimecas”, en *Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca*, p. 155.

Como vimos en páginas anteriores, los intentos de transformar a los chichimecas a través de la evangelización y de la creación de poblaciones de tipo europeo comenzaron desde el principio del avance colonizador hacia el norte. En los días de la conquista de Xalisco, miembros de la orden de San Francisco iniciaron la construcción de conventos en distintos lugares de Nueva Galicia, desde los cuales realizaron una constante labor de concentración y adoctrinamiento de indígenas que continuó después de la guerra del Miztón. Asimismo, junto al avance ganadero por tierras de pames y guamares, tanto franciscanos como agustinos lucharon por crear pueblos habitados por chichimecas.¹²¹

Muchos de estos intentos por hacer que los chichimecas vivieran “en policía” no sólo fracasaron, sino que fueron en ocasiones la causa misma de una mayor confrontación. Sin embargo, algunos resultaron suficientemente exitosos para los fines de la transformación cultural que se buscaba; estos fueron aquellos en los que se asentó a chichimecas junto con purépechas u otomíes. Los proyectos poblacionales de Vasco de Quiroga con grupos de guamares y purépechas, llevados a cabo por miembros de la orden de San Agustín, especialmente el caso de Pénjamo en 1555, fueron, por su funcionalidad comprobada, experiencias que sirvieron como antecedente en la construcción de la paz. Otra referencia importante que se tuvo a la mano fue la del pueblo de Xichú, en el que muy posiblemente habían sido congregados algunos pames con otomíes.

Siendo obispo de Michoacán, en una carta que escribió al Consejo de Indias a principios de 1561, Vasco de Quiroga explicó que los españoles del pueblo de guerra de San Miguel estaban dificultando su labor de evangelización con los chichimecas, pues estorbaban el paso de aquellos que desde tierra adentro acudían a su obispado atraídos por la manera en que ahí se les trataba, así como por la solemnidad de las ceremonias que se realizaban para bautizarlos en la iglesia catedral. Don Vasco denunció que, culpando a los chichimecas de crímenes que no habían cometido, los colonos-soldados de San Miguel los cazaban para venderlos como esclavos, sin importar que se tratara de mujeres y niños. En la carta, el obispo planteó también lo que debía hacerse con los chichimecas, de acuerdo a cédulas reales que de ello hablaban y, sobre todo, con base en la experiencia:

¹²¹ *Vid. Supra*, pp. 62, 63, 69-71.

que los dexen poblar donde ellos quisieren en aquella tierra suya y no sean molestados y que no se les pida el tributo por diez años, porque se junten en pueblos para vivir como cristianos, como se juntan en ciertos sitios para ello muy aparejados, el principal de los cuales se llama Epéngamo.¹²²

Precisamente de Pénjamo y de Xichú trató el agustino fray Guillermo de Santa María, quien había trabajado con guamares y purépechas en las riberas del río Lerma y participado directamente en el asentamiento de Pénjamo.¹²³ Cuando en 1580 dirigió una carta al prior del convento de Yuririapúndaro, abordó el tema de la guerra contra los chichimecas e hizo algunas propuestas para corregir el rumbo de las cosas y alcanzar la paz:

Resta agora, para conclusión desto, resumir en breve el modo que se debería tener en la pacificación destes chichimecas, que matarlos y captivarlos sin quedar ninguno, de lo que se duda, no es conforme a la ley de justicia, si no es que fuesen de otra ley, como moros. Y los medios que para este efecto se podrían poner es: poblarlos en tierra llana, doctrinarlos en la ley de Dios, darles quien les enseñe a cultivar la tierra y oficios mecánicos como en Epéngxemu y Sichú y otras partes, y hacer para esto dos o tres poblaciones grandes donde compelan a vivir los menos culpados en sus mismas tierras.¹²⁴

Para Fray Guillermo había causas suficientes para hacer una guerra justa en contra de los chichimecas que habían realizado ciertas acciones, como matar y quemar pueblos e iglesias, pero habían también medios que aún no se emprendían con verdadera voluntad, como las poblaciones, y una larga serie de injusticias que debía ser corregida, empezando por la agresión sistemática en contra de chichimecas inocentes con el fin de esclavizarlos. No obstante, cuando a mediados de la década de 1580 resultó ya más que evidente la descomposición de las cosas, comenzó a tomar fuerza una crítica en contra de la totalidad de la guerra, concibiendo que el problema no eran ciertos rasgos de ésta sino la guerra en su conjunto, entendiéndola como algo en sí mismo contraproducente.

¹²² Carrillo Cázares, *El debate...*, vol. II, pp. 458 y 459. Al menos desde 1535, en su *Información en derecho*, Vasco de Quiroga denunció los estragos que causaba la guerra que se llevaba a cabo y señaló que la causa de la misma era la insaciable ambición de los esclavistas.

¹²³ *Ibid.*, vol. I, pp. 200 y 201.

¹²⁴ Fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, pp. 110, 201 y 202.

b) El parecer de fray Domingo de Alzola

En este sentido de las tendencias, fue redactado un documento (posiblemente en 1584) que resultó clave en el posterior proceso de pacificación. Se trata de un parecer sobre el conflicto chichimeca escrito por fray Domingo de Alzola, obispo de la Nueva Galicia, y enviado a Pedro Moya de Contreras, arzobispo de México. Para Powell este texto se trata casi de “una profecía”,¹²⁵ para Carrillo Cázares “sus argumentos son de tal peso que se convertirán en guía de la futura política de paz.”¹²⁶

En su parecer, fray Domingo de Alzola advirtió que aquello de lo que hablaba era producto de su vivencia directa y de lo que había tratado con personas de experiencia en el tema, principalmente con Rodrigo del Río de Loza, “general de la guerra”.

El obispo planteó que a través de la guerra que se hacía a los chichimecas no sólo no se conseguiría la paz, sino todo lo contrario, pues muchos de los indígenas que estaban alzados lo habían hecho a causa de la misma guerra, tanto porque habían sido atacados injustamente por los soldados, quienes capturaban a sus mujeres e hijos, como porque, ya en la guerra, unos grupos incitaban a otros para que se rebelaran, de tal forma que cada día se veían nuevos alzamientos.

Además, continuaba el prelado, aunque el rey quisiera invertir mayores recursos y formar un ejército más grande para que no sólo defendiese los caminos y las poblaciones, sino que persiguiese a los enemigos para conquistarlos y acabarlos, esto resultaría casi imposible debido a la forma de vida de aquellos indígenas, pues su nomadismo, la variedad y lo agreste de sus escondites y su capacidad para sobrevivir en circunstancias en las que otras gentes morirían de hambre y sed, los hacían prácticamente inconquistables. Tampoco tenían razón quienes planteaban que los chichimecas podían ser arruinados poco a poco, ya que éstos se seguían reproduciendo, y un ejército de grandes dimensiones enviado contra ellos no aguantaría mucho tiempo, pues antes se despoblaría la tierra colonizada debido a los grandes gastos que implicaría la manutención de tal ejército, además de que, al subir la intensidad de la guerra, muchos otros grupos de las tierras que se iban descubriendo también se irían rebelando.

¹²⁵ Powell, *La guerra...*, p. 189.

¹²⁶ Carrillo Cázares, *El debate...*, vol. I, p. 62; en el vol. II, pp. 679-681 Cázares ofrece el parecer completo, de donde proviene todo lo citado y expuesto sobre el mismo en los siguientes párrafos.

En cambio, la propuesta de fray Domingo consistía en fundar seis o siete poblaciones “en otras tantas fronteras principales de las tierras donde andan estos bárbaros enemigos”. En los nuevos asentamientos se pondría a dos o tres franciscanos, de los cuales al menos uno de ellos debería ser “buena lengua”, es decir, buen conocedor de algún idioma indígena y con facilidad para aprender otros. A estos misioneros se les construirían unas “casitas moderadas con su iglesia” para que pudieran habitarlas, y la corona se encargaría de su manutención por algunos años. Asimismo, el rey mantendría en cada una de estas poblaciones a un pequeño número de soldados bajo las órdenes de los religiosos; estos hombres de armas sólo estarían ahí para proteger a los frailes y a los pobladores, y tendrían que ser hombres casados a los que se les darían solares de casas y tierras para labrar en las poblaciones que protegerían, buscando con esto que sirvieran con un sueldo menor.

Parte fundamental de la propuesta del obispo fue la referente al envío de indígenas cristianos a las nuevas poblaciones, “indios mexicanos o tlaxcaltecas o de otras partes que sean bien enseñados en la doctrina”, para que sirvieran en los oficios religiosos y ayudaran a la población, buscando que con “la comunicación” de estos indígenas y con “la suave doctrina de los religiosos” los chichimecas se pacificaran, entraran en amistad de los españoles y se convirtieran a la fe católica, “o al menos se retirarán y se alexarán a partes donde no nos ofendan tanto”. Para que no hubiera dificultad en hallar indígenas cristianos que fueran a estas poblaciones de frontera, la corona les daría ayuda para trasladarse y poblar y les exentaría del pago de tributos al menos por diez o doce años.

Según fray Domingo, tampoco habría dificultad en conseguir misioneros para las poblaciones, pues los preladados de la orden franciscana cooperarían en ello y el rey enviaría de España religiosos para que sustituyeran en tierra de paz a aquellos que serían mandados a tierra de guerra.

Además, “aunque no por esto se ha de dexar por algún tiempo de sustentar la guerra que ahora se sustenta”, pasados pocos años la corona terminaría ahorrando mucho de lo que gastaba, ayudando a los nuevos monasterios y poblaciones “con lo que quitare de la compañía y soldados que mantiene”.

Finalmente, para el obispo de Nueva Galicia este proyecto pacificador debería encomendarse a Rodrigo del Río de Loza, “como quien tanto desea que este medio se tome,

por ser unido para el fin de la paz y para el bien de la tierra”, el cual lo pondría en obra con toda fidelidad y brevedad.

Viendo los cambios que comenzaron a operarse a partir de 1585, es clara la influencia del parecer del obispo fray Domingo de Alzola como expresión sintética y actualizada de la antigua corriente pacifista. Probablemente, una de sus consecuencias fue el giro radical que sufrió la concepción del gobierno virreinal sobre el conflicto chichimeca en el Tercer Concilio Provincial Mexicano, evento en el que se halló presente fray Domingo.

c) El Tercer Concilio Provincial Mexicano

Este concilio se llevó a cabo entre enero y octubre de 1585 y en él se trató la cuestión de la guerra chichimeca como uno de los puntos más importantes. Quien lo convocó fue Pedro Moya de Contreras, que en esos momentos reunía el poder suficiente para tomar decisiones de gran trascendencia, pues era arzobispo de México desde 1573, visitador de la Nueva España desde 1583 y virrey a partir del 27 de septiembre de 1584 (tras la muerte del conde de la Coruña y una breve regencia de la Real Audiencia).

Para abordar el tema de la guerra, el oidor Hernando de Robles elaboró una amplia relación sobre el desarrollo del conflicto. Este personaje había sido teniente de capitán general contra los rebeldes en 1577, recibió la admiración y el reconocimiento que los colonos de las fronteras brindaban a quienes combatían a los chichimecas con dureza y crueldad, y posteriormente encabezó la persecución del pirata Francis Drake.¹²⁷ Cuando su relación fue presentada, resultó claro que manifestaba el punto de vista de los sectores que apoyaban la guerra a fuego y a sangre. Sin embargo, de poco les valió a dichos sectores que sus concepciones abrieran el análisis del tema. En la postura de las distintas órdenes religiosas y en las conclusiones del concilio podemos ver el inicio del cambio institucional en los métodos para enfrentar el problema chichimeca.

Los dominicos expresaron que no se podía hacer la guerra contra los chichimecas sólo alegando el supuesto derecho de los españoles sobre aquellos, sino que era necesario examinar también el derecho de los chichimecas sobre los españoles pues, viendo el problema en su origen, tendría que analizarse si no habían sido los españoles los que entraron en las tierras de los chichimecas, haciendo labranzas, minas y estancias de ganado

¹²⁷ Powell, *La guerra...*, p. 126; Carrillo Cázares, *El debate...*, vol. I, pp. 345 y 346.

contra la voluntad de éstos y, por lo tanto, con violencia e injusticia. También era necesario examinar “lo que muchos dicen”, que habían sido los españoles los que habían agredido primero y si, “como se dice”, les habían hecho muchos agravios a los chichimecas, atacando pueblos y rancherías de gente inocente, cautivando a mujeres y niños con tal de obtener mayores ganancias. Finalmente, los dominicos cuestionaron la veracidad de la relación de Hernando de Robles y afirmaron tener testigos con veinte, treinta y cuarenta años de experiencia en tierras chichimecas, que podrían hablar “en favor de la iustitia de aquellos indios”, por lo que los gobernantes estaban obligados a tomar en cuenta también estos testimonios y no sólo los que hablaban en contra de los chichimecas, “y todo se examine con tanto cuidado como si en ello les fuese la salvación [a los gobernantes], como realmente les va.”¹²⁸

Los franciscanos plantearon que si bien era cierto que los medios utilizados hasta ese momento no habían bastado “para reprimir estos bárbaros”, antes de optar por agudizar la guerra se deberían de intentar otros métodos que no se habían puesto en práctica. Uno de ellos era hacer algunas poblaciones de españoles y naturales, en las que hubiera un presidio de soldados para su seguridad y la defensa de los caminos. A estos soldados les estaría prohibido realizar entradas, “porque no sirven sino de crecer la guerra y enemigos”. Así, los que harían otro tipo de entradas en tierras de chichimecas serían los religiosos, “estorbando los robos que hacen, con su doctrina”. Si después de implementar este medio y otros semejantes las cosas no se solucionaban, entonces podría discutirse la cuestión de la guerra a fuego y a sangre, para lo cual deberían averiguarse “los agravios que estos bárbaros han recibido de los nuestros, como están averiguados los que ellos han hecho y hacen.”¹²⁹

Los agustinos comenzaron su parecer afirmando que la guerra debía ser siempre la última opción, “por los grandes males y inconvenientes que consigo trae la guerra, por justa que sea”. Además, durante muchos años se les había hecho la guerra a los chichimecas de diversas maneras, lo que no había servido para la paz y la tranquilidad de la tierra, sino que, muy al contrario, las cosas habían ido “de mal en peor”. Aunado a esto, era importante tomar en cuenta la gran dificultad que había para distinguir a los chichimecas de guerra de los de paz. Haciendo referencia a las juntas teológicas convocadas por el virrey Martín

¹²⁸ “Parecer de la orden de Santo Domingo”, en Carrillo Cázares, *El debate...*, vol. II, pp. 699 y 700.

¹²⁹ “Parecer de la orden de San Francisco”, *Ibid.*, p. 701.

Enríquez, los agustinos expresaron que ya se había experimentado discutir sobre la confrontación con los chichimecas y dar pareceres que favorecían la guerra guardando ciertas condiciones, las que en los hechos no se habían respetado y los soldados hacían entradas matando y capturando a inocentes, después de lo cual se las arreglaban para justificar sus acciones y quedarse con los cautivos.¹³⁰

Los jesuitas manifestaron su desacuerdo con la idea “de hacer la nueva guerra que se pide a fuego, sangre y cautiverio”, sin haber antes intentado, “en debida suficiencia”, la estrategia de crear poblaciones de españoles “en la cordillera donde estos salteadores salen comúnmente a robar y impedir el comercio y paso de los caminos reales”. Dichas poblaciones deberían ser planeadas “por hombres cristianos, prudentes y experimentados”, de tal suerte que fueran de la cantidad y calidad adecuadas para contrarrestar los daños de más urgente solución provocados por los chichimecas. Si éstos estorbaban la fundación de las poblaciones, entonces podría resistírseles haciéndoles la guerra y cautivándoles.¹³¹

Motivado por estos pareceres, el Tercer Concilio Provincial arribó a sus conclusiones, que fueron comunicadas al rey en carta del 16 de octubre de 1585, solicitándole remedio eficaz al grave problema. Ahí se expresó que a razón de no haberse guardado las reales instrucciones sobre el caso, se cometían injusticias intolerables, capturando a inocentes a los que nunca se había hecho un esfuerzo por cristianizar, vendiéndolos como esclavos, cazándolos como a animales con el pretexto de que eran homicidas y ladrones, “y representando agravios imaginados”. Al no haber sido castigados ni remediados nunca estos actos, muchas “naciones bárbaras que viven y están repartidas en gran distancia de tierra” se habían indignado y rebelado, lo cual habría cesado si “los capitanes generales o sus tenientes y los demás” hubieran actuado correctamente. De tal manera que las entradas para capturar chichimecas debían ser consideradas como acciones tiránicas e impías que se hacían contra gentes que no merecían el cautiverio, “que es lástima ver la publicidad con que en carnes vivas los traen a república que profesa evangelio, encadenados y en colleras a venta pública, sin que haya quien repare son ánimas redemidas con la sangre de Cristo”.¹³²

Seguir pensando, continuaba la carta, que las muertes y robos que cometían los chichimecas podían terminar haciéndoles a éstos la guerra, era una idea equivocada, pues el

¹³⁰ “Parecer de la orden de San Agustín”, *Ibid.*, p. 703.

¹³¹ “Parecer de los Padres de la Compañía de Jesús”, *Ibid.*, p. 704.

¹³² “Carta al Rey” *Ibid.*, p. 718.

nomadismo de aquellos indígenas hacía que ninguna guerra obrara efecto ni los agotara, “siendo siempre espías y asechanzas donde no se imagina, donde a su seguro hacen los saltos y daños”. En cambio, el medio más eficaz para terminar con el problema consistía en levantar poblaciones de españoles y de “indios mexicanos, ya enseñados en nuestra sancta fe cathólica y que viven y se sustentan a nuestro modo, políticamente”, a los cuales se debería honrar y exceptuar del pago de tributos y de otras obligaciones. Con estas poblaciones se iría logrando la conversión de algunos chichimecas y los más rebeldes se retirarían tierra adentro, “dexando el paso libre a los mineros y tratantes vasallos de vuestra Majestad”. Por ello, lo que se gastaba en la guerra, y aun más si fuera necesario, debería ser utilizado para la fundación de las poblaciones. De tal manera que mientras este medio no fuera puesto en práctica, no había bases para justificar la guerra abierta a fuego y a sangre contra los chichimecas.¹³³

Finalmente, en la carta se exponía algo que, aunque ligado con ella, trascendía el problema de la guerra chichimeca; se informaba al rey que las órdenes de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y San Ignacio, así como algunos clérigos letrados y ejemplares, habían manifestado tener información sobre cómo los naturales afirmaban haber sido menos vejados antes de la llegada de los europeos. Esto era un fuerte obstáculo para la evangelización, pues muchos de los que aún no habían sido doctrinados, se enteraban del trato que recibían los cautivos por parte de los cristianos, gracias a las noticias que daban algunos de los que habían logrado huir de las minas en que vivían, “y escapados son los espías y centinelas de los que, con guerra tan dañosa a los nuestros, apuran y aflixen este reino, que tememos no sea castigo de Dios.”¹³⁴

Al finalizar el Tercer Concilio Provincial Mexicano, la antigua corriente pacifista ya había definido muchos de los principales rasgos de la estrategia que se aplicaría en el futuro inmediato, una estrategia que en esencia era antiesclavista. Sin duda el punto más importante, el centro del sistema de pacificación que se proponía, era el referente a las poblaciones. Como pudo verse en los párrafos anteriores, aquellas deberían ser fundadas en tierra de guerra, de preferencia cada población dentro de las zonas recorridas y habitadas por los grupos que ahí serían congregados; con misioneros que tuvieran la capacidad de

¹³³ *Ibid.*, p. 719.

¹³⁴ *Ibid.*

aprender sus idiomas y se encargaran de su adoctrinamiento; con españoles e indígenas mesoamericanos que a través del ejemplo les enseñaran a vivir de forma “civilizada” y ayudaran a los religiosos en las labores de conversión, debiendo ser eximidos de tributos y servicios por algunos años; con colonos-soldados que actuaran en coordinación o bajo las órdenes directas de los frailes y que tuvieran estrictamente prohibido realizar entradas y hacer esclavos, limitándose a la defensa de las poblaciones y a la protección de los caminos.

d) Los inicios de la pacificación y un paréntesis sobre por qué la aceptaron algunos chichimecas

Fue el sucesor de Pedro Moya de Contreras, el virrey Álvaro Manrique de Zúñiga, marqués de Villamanrique, quien comenzó a poner en práctica la nueva estrategia y confirmó en los hechos cómo ésta era en verdad mucho más efectiva que la de la guerra total. El marqués de Villamanrique estuvo en la silla virreinal de 1585 a 1590 y desde los primeros tiempos de su mandato tuvo oídos para los que propugnaban el fin de la opción bélica. En un principio continuó con la inercia de la guerra, pero reduciendo los recursos que se usaban en ella; más adelante, convencido por completo de que los soldados eran los responsables de las rebeliones, abandonó la política de guerra, trató de evitar la esclavitud y liberó a muchos cautivos. También buscó realizar tratados de paz con los alzados, ofreciéndoles el suministro de alimentos y productos textiles, y asentándolos en poblaciones levantadas en las partes que ellos escogían. Inició también la eliminación de presidios y despidió a la mayor parte de los soldados.¹³⁵

Además, este virrey añadió otro importante ingrediente a la estrategia de la paz: aquellos que antes se habían encargado de dirigir en el campo de batalla la guerra contra los chichimecas, los capitanes –que solían ser al mismo tiempo personas con fuertes intereses económicos en las fronteras–, ahora serían “capitanes protectores” y estarían encargados de organizar, proteger y abastecer a las nuevas poblaciones. Según Powell, esta medida era “un eco lejano de las prácticas de la frontera en la reconquista ibérica” y quien por

¹³⁵ Bakewell, *op. cit.*, p. 58.

iniciativa propia comenzó su puesta en práctica fue el capitán Miguel Caldera, hijo de madre chichimeca y padre español.¹³⁶

A raíz de estos cambios, los niveles de violencia disminuyeron drásticamente. Cuando en 1590 llegó a su fin el gobierno de Álvaro Manrique, éste comunicó a su sucesor que hacía un año que se había logrado que los rebeldes comenzaran “a bajarse de paz”, gracias a lo cual “desde San Juan del Río hasta Santa Bárbara”, es decir, desde la frontera chichimeca más sureña hasta la más norteña, ya no habían hecho un solo daño. También le informó sobre las medidas tomadas en los últimos días de su gobierno:

Y ahora dejo ordenado que en siete poblaciones que se van haciendo en la Galicia, en el valle de San Luis, y en el de Mezquitic y San Francisco, las Charcas, Teocaltiche, Tlaltenango, San Andrés y otras partes, se les diesen algunos indios amigos, y maíz y diez yuntas de bueyes, y un español con sueldo para que les mostrase a cultivar y arar la tierra y fuesen cogiendo su fruto y aficionándose a la cultura y vida política, y entretanto se les proveyese del maíz necesario para su sustento de la hacienda de su majestad, y un religioso que administrándoles los sacramentos a los indios cristianos y de paz que estuviesen en ellos, fuesen aficionándose a los otros a que aprendiesen la ley evangélica y doctrina cristiana.¹³⁷

Asimismo, el marqués de Villamanrique advirtió al futuro virrey que tuviera especial cuidado en no permitir que los soldados despedidos –“gente suelta y ociosa, que tenían por principal manera de vivir andar en esta guerra”– volvieran a perturbar las cosas atacando a los chichimecas pacíficos.¹³⁸

Es importante mencionar que la medida consistente en entregar a los chichimecas alimento, ropa y otros objetos con el fin de que aceptaran la paz no fue iniciada por Villamanrique. Era una práctica utilizada por los capitanes de las fronteras desde los primeros tiempos de la guerra, frente a grupos y en momentos determinados, y que había dado magros resultados de corta duración. Lo que Villamanrique comenzó fue el uso más sistemático y masivo de este método, como parte de una estrategia general de pacificación.

¹³⁶ Powell, *Capitán Mestizo...*, p. 158.

¹³⁷ Carrillo Cázares, *El debate...*, vol. II, p. 674.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 675.

Aquí es pertinente hacer un paréntesis y preguntarnos por qué fue tan efectiva esta medida. En el primer capítulo del presente trabajo, apoyándonos en la antropología crítica, analizamos la visión prejuiciosa que concibe a los cazadores-recolectores viviendo en una constante miseria, desesperados cada día por superar el hambre, cuando en realidad los medios con los que cuentan les resultan suficientes para satisfacer adecuadamente sus necesidades, incluso sin esforzarse demasiado.¹³⁹ Desde el prejuicio clásico, es fácil caer en el cómodo argumento de que los chichimecas vivían en un estado permanente de hambre y frío y que por ello les era tan atractivo recibir comida y ropa de los cristianos, sin tomar en cuenta la evidencia de que quienes pasaban hambre, frío, sed y calores mortales en tierras chichimecas solían ser los “civilizados”, no los chichimecas, que sabían aprovechar todos los recursos que su medio ofrecía, como puede constatarse en muchos testimonios de la época. Aunque es imposible ponernos en el lugar de los chichimecas para entender los motivos por los que el abastecimiento sistemático y periódico de comida, ropa, cuchillos y otros objetos les resultó lo suficientemente atractivo a algunos de ellos como para aceptar la paz y congregarse en las nuevas poblaciones, debemos hacer un esfuerzo por encontrar explicaciones que vayan más allá de los preconceptos heredados.

A través de lo registrado en diversos testimonios coloniales, podemos observar cómo las vacas, toros, bueyes, caballos y mulas que llegaron con el avance colonizador hispano-indio y se reprodujeron y esparcieron abundantemente por las tierras de caza y recolección de los chichimecas, resultaron para éstos un nuevo blanco de caza y un aporte más que bienvenido en su dieta cotidiana, no porque esa carne les hiciera falta, sino simplemente porque ahí estaba, era abundante y fácil de conseguir (¿Qué es más fácil de cazar, un venado o una vaca?). Corriendo los años, la carne de dichas bestias se volvió parte de la dieta de algunos grupos chichimecas, generando en ellos una fuerte dependencia.

Sin embargo, lo que para los chichimecas de las fronteras –e incluso para otros que llegaban de tierra adentro “a fama de las vacas, que ellos llaman venados grandes”¹⁴⁰ era dar caza o capturar a un animal de abundante carne, para los señores de ganados era el robo de su propiedad, algo penado y perseguido, y una más de las razones para guerrear contra los “bárbaros”. Podemos entonces entender lo que para los cazadores de “venados grandes”

¹³⁹ *Vid. Supra*, pp. 25-29.

¹⁴⁰ “Relación de Pedro de Ahumada (1566)”, en Carrillo Cázares, *El debate...*, vol. II, p. 570.

significó que la carne de estas bestias les fuera abundantemente suministrada por los cristianos: tener a la mano un alimento que se había vuelto favorito, sin que esto implicara ningún tipo de represalias, y sin siquiera tener que cazarlo. En el tercer capítulo abundaremos un poco más sobre este particular, en el caso específico de San Luis de la Paz.

Ahora bien ¿por qué fue tan efectiva la entrega de ropa, telas, cuchillos, sombreros...?. Si partimos de que los chichimecas se las arreglaban bien sin estos objetos, entonces tenemos que considerar la idea de que en un principio no fue la satisfacción de necesidades lo que los llevó a desearlos, sino la novedad de sus colores, formas y texturas. La manera en la que, por ejemplo, aún visten algunos huicholes hoy en día, con ropas llenas de dibujos tejidos y colores, todo ello de acuerdo a su particular mundo simbólico, nos puede dar una pista al respecto. Por otro lado, sabemos que para algunos chichimecas la desnudez comenzó a representar un problema cuando entraron en contacto con quienes se esforzaban por cubrirla:

Andan desnudos *im puris naturalibus*. Las mujeres traen faxadas unos cueros de venados, lo demás desnudo. Entre sí no tienen vergüenza de verse desnudos y así no admiten ropa; cuando tratan con nosotros la muestran y buscan con qué cubrir sus vergüenzas, aunque sean unos trapos y yerbas.¹⁴¹

Por otro lado, es cierto que tras más de medio siglo de contacto entre las nuevas culturas llegadas del sur y los chichimecas, todos habían cambiado. En el caso de estos últimos, de la misma forma como el consumo de la carne de las nuevas bestias terminó por generarles una dependencia, el deseo por poseer ciertas cosas que veían en los colonos, y la posesión misma de éstas –de acuerdo al significado particular que para ellos haya tenido tal o cual objeto– derivó en una nueva necesidad, de mayores o menores dimensiones dependiendo del grado de cercanía e interacción que un grupo chichimeca tuviera con la cultura hispano-india colonizadora.

Finalmente, podemos imaginar que después de tantas décadas de una guerra permanente de intensidades variables, la paz no era deseada sólo por una de las partes. Se han realizado cálculos sobre las pérdidas que la guerra chichimeca representó a la economía novohispana,

¹⁴¹ Fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, p. 122.

pero es incalculable el daño que a finales del siglo XVI habían sufrido los grupos chichimecas que se vieron implicados en la confrontación, como tampoco es cuantificable la afectación que en general habían sufrido ante el avance colonizador, en cuanto al acceso que antes tenían a sus zonas de caza y recolección, a los aguajes y a las tierras donde ciertos grupos practicaban una agricultura incipiente.¹⁴² De tal manera que no es descabellado pensar que para algunos de ellos aceptar la paz y dejar de ser andariegos a cambio de comida y objetos varios no era un mal acuerdo, sino una situación ventajosa donde, en lo inmediato, ellos salían ganando. Cerremos aquí este paréntesis.

e) La paz como guerra cultural y la diáspora tlaxcalteca

Luis de Velasco II fue el sucesor del marqués de Villamanrique y a quien éste destinó sus recomendaciones. Gobernó en dos ocasiones, de 1590 a 1595 y de 1607 a 1611; fue hijo del segundo virrey de la Nueva España, de igual nombre. Aunque Velasco II llevó a su máxima expresión la pacificación de los chichimecas, no estaba tan confiado como Villamanrique de la buena voluntad de estos indígenas, pues por lo que recordaba de la época en que había gobernado su padre, transitaban fácilmente de la paz a la guerra.¹⁴³ No obstante, continuó, extendió e hizo más eficaz la política de pacificación.

Como señala José Francisco Román Gutiérrez, para Luis de Velasco II el objetivo de asentar a los chichimecas en las poblaciones consistía en que éstos se desacostumbraran de su tradicional forma de vida y se fueran convirtiendo en agricultores pacíficos, para lo cual era fundamental que las nuevas generaciones crecieran “sin las habilidades y destreza necesarias para subsistir como cazadores-colectores que los convertía en enemigos muy difíciles de combatir”.¹⁴⁴ El mismo autor resalta la importancia de las palabras que el virrey dirigió al rey en diciembre de 1590:

¹⁴² Algunos grupos chichimecas habían sido sumamente diezmados. A principios del siglo XVII, por ejemplo, en los alrededores de la villa de Nombre de Dios ya no había zacatecos ni tepehuanes “a causa de las enfermedades, la guerra y los castigos que se les habían impuesto por su rebeldía pertinaz”, Ignacio del Río, *op. cit.*, pp. 97 y 98. No está de más recordar que Nombre de Dios, al noroeste de Zacatecas, había sido creado como pueblo de guerra por Luis de Velasco I, *Vid. Supra.*, p. 93.

¹⁴³ Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 388.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 392.

...estando con este regalo entretenidos los indios, y criando a sus hijos en esta paz, olvidarán los unos y no aprenderán los otros los ejercicios de la guerra en que en tiempo de ella se ejercitan y los crían desde su niñez, ocupándose todos en cultivar sus tierras.¹⁴⁵

Para realizar este objetivo, lo primero era conseguir que los indígenas aceptaran congregarse en los pueblos y que permanecieran ahí el tiempo suficiente. Buscando esto, Luis de Velasco II continuó y mejoró el sistema de abastecimiento que había iniciado su antecesor. Los recursos para el funcionamiento de este sistema procedían de la caja real de Zacatecas, pero fuera de Nueva Galicia había algunas excepciones en las que llegaban directamente de la ciudad de México a las manos de los capitanes protectores, como fue el caso de San Luis de la Paz. La mayor parte de los alimentos –sobre todo carne, maíz y frijol– se compraba en las fronteras y se repartía con regularidad, en días determinados. Casi todos los objetos manufacturados eran adquiridos en la ciudad de México y de ahí enviados a Zacatecas, en donde fue ubicado el depósito central de Nueva Galicia y desde el cual se mandaban productos a los capitanes y a los almacenes establecidos en distintos puntos, que se mantenían surtidos con alimentos, textiles y herramientas agrícolas. Poco a poco este sistema se fue extendiendo hacia tierras más norteñas.¹⁴⁶

Los logros del mecanismo fueron pronto palpables; en 1593, celebrando que el estorbo que habían significado los rebeldes se evitaba con la estrategia implementada, Luis de Velasco II informó al rey que los chichimecas de las audiencias de México y Nueva Galicia

conservan la paz y están seguros con el victo y vestido que se les da de la Real Hacienda. Y aunque el gasto es grande, será cada día menos, si no se levantan, y el fructo importa mucho por los daños y muertes de españoles que se excusan y por los aprovechamientos de labores y ganados que seguramente se gozan, y descubrimiento de minas que se han hecho y espera se harán.¹⁴⁷

Además, atendiendo experiencias y consejos y continuando con lo que había hecho el marqués de Villamanrique, Luis de Velasco II dio gran importancia a la colonización de las

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Bakewell, *op. cit.*, p. 58; Powell, *Capitán mestizo...*, pp. 286 y 287.

¹⁴⁷ Luis de Velasco a Felipe II, México, 5 de octubre de 1593, en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, t. V, pp. 125 y 126.

Chichimecas con población indígena mesoamericana –sedentaria, campesina y cristianizada– llevada desde el centro de México para que viviera cerca de los chichimecas en las nuevas poblaciones, enseñándoles con el ejemplo y la convivencia cotidiana a vivir “políticamente”.

Aunque no fue la única, la acción más llamativa en este sentido fue el traslado de alrededor de cuatrocientas familias tlaxcaltecas a lugares que hasta hacía muy poco habían sido tierra de guerra y que ahora gozaban de una reciente y frágil paz. Las negociaciones del virrey Velasco con los señoríos tlaxcaltecas para que se realizara este proyecto iniciaron en diciembre de 1590, pero no fue sino hasta marzo de 1591 cuando se llegó a un acuerdo general. Durante ese tiempo se tuvieron que sortear algunas resistencias tanto de los tlaxcaltecas como de los franciscanos que los doctrinaban. El problema era que para nadie resultaba claro qué tan firme era la paz que se estaba construyendo y se temía que los tlaxcaltecas trasladados pudieran ser asesinados a manos de rebeldes. A principios de junio de 1591, en parte como producto de un acuerdo y en parte como resultado de una imposición, 932 colonos tlaxcaltecas, que conformaban 401 familias, iniciaron un largo viaje hacia sus nuevos hogares en tierra de “bárbaros”.¹⁴⁸

Los tlaxcaltecas migrantes habían recibido varios privilegios de la corona: ellos y sus descendientes serían considerados perpetuamente hidalgos; estarían libres de cualquier tipo de tributo y servicio personal; no les podrían quitar las tierras de las que les hiciesen merced aunque estuvieran despobladas; sus mercados estarían libres de cualquier impuesto; los españoles no podrían poblar con ellos ni comprar solares en sus barrios; sus tierras y las de los chichimecas estarían claramente definidas y separadas; los indígenas principales de la ciudad de Tlaxcala que fueran a las nuevas poblaciones y sus descendientes podrían andar armados y a caballo ensillado, etcétera.¹⁴⁹

A mediados de junio, la larga caravana que incluía cerca de 100 vehículos (carros y carretas),¹⁵⁰ pasó a cinco leguas de la ciudad de México. El virrey salió a encontrarse con los colonos, les dio ánimos, ordenó que se les proveyera de todo lo necesario para el traslado y, en un gesto simbólico, los acompañó un poco en su camino.¹⁵¹ Después escribió

¹⁴⁸ Powell, *Capitán Mestizo...*, pp. 195-199.

¹⁴⁹ *Ibid.*, pp. 196 y 197.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 199.

¹⁵¹ Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 395.

al rey informándole que los tlaxcaltecas ya iban rumbo a las nuevas poblaciones y que no podía haber una completa seguridad de que las cosas dieran el resultado esperado, “por ser todos indios y los chichimecas tan bárbaros”, aunque él, explicaba, había hecho todo lo que estaba en sus manos para que la medida funcionara.¹⁵²

Posiblemente haciendo caso de las recomendaciones que algunos años antes había formulado en su carta fray Diego de Alzola, el virrey Velasco comisionó a Rodrigo del Río de Loza para que se encargara de organizar las nuevas poblaciones de tlaxcaltecas y chichimecas. Para estos momentos, Rodrigo del Río era ya un anciano de vasta experiencia en la vida de la tierra de guerra y el más influyente de los señores de frontera. Además, buscando que el proyecto saliera adelante, el virrey dio también responsabilidad a otros personajes que, por una u otra razón, tenían peso en la época y estaban ligados o a la vida de las fronteras o a la vida de los señoríos tlaxcaltecas. Dentro de los últimos estaban el franciscano fray Gerónimo de Mendieta, quien vivía entre los tlaxcaltecas y se había opuesto a su traslado por temor a que los mataran, y el cronista hispano-tlaxcalteca Diego Muñoz Camargo, gran conocedor de la vida e historia de Tlaxcala. En cuanto a los personajes de la Gran Chichimeca, se encontraban, entre otros, el capitán mestizo Miguel Caldera, que había combatido a los rebeldes durante décadas y era uno de los iniciadores de la pacificación, y Francisco de Urdiñola quien, como vimos antes, había sido soldado en varias campañas contra los alzados y se había convertido en uno de los oligarcas más poderosos de las fronteras.

Bajo la dirección de Rodrigo del Río y la operación de Muñoz Camargo, Caldera y Urdiñola, fue realizada la distribución de los tlaxcaltecas (al parecer fray Gerónimo participó por encargo del virrey en la etapa preparativa de la expedición, a pesar de su renuencia inicial).¹⁵³ Los nuevos colonos indígenas fueron acomodados en distintas zonas: algunos cerca del Tunal Grande, en San Miguel Mezquitic, Asunción Tlaxcalilla y Agua del Venado; hacia el oeste en Colotlán y San Andrés; hacia el norte en San Esteban de Nueva Tlaxcala (a un lado de Saltillo).¹⁵⁴

¹⁵² Powell, *Capitán mestizo...*, pp. 198 y 199.

¹⁵³ Antonio Rubial García, “Fray Gerónimo de Mendieta: tiempo, vida, obra y pensamiento”, estudio preliminar en Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, p. 34.

¹⁵⁴ Bakewell, *op. cit.*, p. 59; Powell, *La guerra...*, p. 206 y *Capitán mestizo...*, pp. 200-204; AGN, *Mercedes*, vol. 17, exp. 475, f. 130v: Auto del virrey Luis de Velasco confirmando repartimiento de tierras realizado por Diego Muñoz Camargo en las nuevas poblaciones de chichimecas (México, 27 de noviembre de 1591).

No faltó el bautizo de sangre para estos nuevos habitantes de la antigua Chichimecatlalli. Por abril de 1592, algunos chichimecas de la sierra de San Andrés, ubicada a más de treinta leguas al poniente de las minas de Zacatecas, se rebelaron y atacaron al alba a una de las poblaciones de tlaxcaltecas llamada San Andrés o Nueva Tlaxcala (no la de Saltillo). Ahí flecharon y mataron a más de cien indígenas, la mayoría tlaxcaltecas, robándoles mujeres, hijos y pertenencias, después de lo cual se internaron en la sierra. Otros chichimecas, sin causar daños, se fueron al monte cuando se enteraron de lo que había acontecido.¹⁵⁵

La forma como Luis de Velasco II decidió solucionar el problema distó mucho de lo que tradicionalmente se había hecho. Aprovechando que Miguel Caldera se encontraba en la ciudad de México, lo despachó de inmediato con la misión de dirigirse a las poblaciones tlaxcalteco-chichimecas a ordenar las cosas.¹⁵⁶ También nombró al corregidor de la ciudad de Zacatecas, Diego Fernández de Velasco, “teniente de capitán general e proveedor de la dicha paz y guerra contra los dichos indios de San Andrés” y encargado del almacén real de la mencionada ciudad, para que junto con Caldera visitara la tierra de la frágil paz, entregando recursos y presentes a los chichimecas, tlaxcaltecas y españoles congregados.¹⁵⁷ Buscando eliminar trámites para que el abasto fluyera, el virrey ordenó a los jueces oficiales de la real hacienda residentes en la ciudad de Zacatecas que entregaran a Fernández de Velasco cuatro mil pesos de oro común “a cuenta de gastos de la paz”, acabados los cuales, después de que aquel justificara convenientemente su uso, se le darían otros cuatro mil, y así sucesivamente hasta que el virrey no mandara otra cosa, “atento a ques muy necesario sustentar y llevar adelante las dichas poblaciones y que no les falten a los dichos indios los socorros que hubiere menester, y a que no sufre la distancia del lugar que se difieran ni que se haya de llevar libranza y mandamiento mío cada vez que se ofrezca”.¹⁵⁸

De esta manera, con los recursos fluyendo y llevando presentes a varios de los nuevos pueblos, Miguel Caldera y Diego Fernández de Velasco lograron aislar en buena medida a

¹⁵⁵ Powell, *Capitán mestizo...*, p. 220.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.* (Apéndice IV, *Comisión virreinal de Diego Fernández de Velasco como Teniente de Capitán General, 1592*), pp. 359-362.

¹⁵⁸ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6482, exp. 112, f. 1r: Mandamiento de Luis de Velasco II sobre el dinero que se dará a Diego Fernández de Velasco para proveer los gastos de la paz (México, 19 de junio de 1592).

los rebeldes de San Andrés. Además de esto, aprovechando que los guachichiles habían mantenido la paz y se habían ofrecido para perseguir a los insurrectos junto con Caldera, se organizó un ejército punitivo conformado principalmente con ellos, acompañado por algunos tlaxcaltecas y comandado por el capitán mestizo. Al parecer, en el enfrentamiento entre chichimecas murieron alrededor de treinta rebeldes y fueron capturados “unos cincuenta” según Román Gutiérrez,¹⁵⁹ aunque “es posible que su número fuese de varios cientos” según Powell.¹⁶⁰ Poco después, algunos alzados decidieron asentarse, lo cual atendió Diego Fernández de Velasco, dándoles ropa y comida para que lo hicieran de forma permanente.¹⁶¹ El virrey no sólo dio instrucciones para evitar que los soldados participaran en la persecución de los chichimecas de San Andrés; sabiendo que la Audiencia de Nueva Galicia había organizado a un grupo de soldados para dirigirse a otra población tlaxcalteco-chichimeca más cercana a Guadalajara –que había sido abandonada por los chichimecas cuando se enteraron del ataque en San Andrés– el virrey envió a Miguel Caldera para que “hiciese que los soldados se volviesen a sus casas sin hacer ruido ni provocar a los indios”.¹⁶²

Aunque con estas medidas se evitaron levantamientos mayores, algunos indígenas se rebelaron en la Nueva Vizcaya, lo que derivó en el envío de soldados y en algunos enfrentamientos y muertes de rebeldes, todo de dimensiones menores a lo que sucedía cuando se intentaba realizar una guerra total; después, en consonancia con la nueva política, Rodrigo del Río –como vimos, uno de los principales ideólogos y promotores de ésta– fue enviado para encargarse de la pacificación de la zona.¹⁶³ De tal forma que gracias a la diplomacia de la política de paz, el asunto de San Andrés y sus repercusiones se solucionaron con mayor rapidez y menor violencia.

Resuelto el caso de San Andrés, la colonización tlaxcalteca comenzó a dar los frutos esperados, contribuyendo efectivamente a la desintegración de “lo chichimeca”, a través del predominio de la forma de integración cultural que los colonos representaban. La complejidad de lo que las autoridades virreinales esperaban de los tlaxcaltecas y de sus caciques, puede verse en el nombramiento de gobernador “de los indios de las poblaciones

¹⁵⁹ Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 399.

¹⁶⁰ Powell, *Capitán mestizo...*, p. 232.

¹⁶¹ Román Gutiérrez, *loc. cit.*

¹⁶² Powell, *Capitán mestizo...*, p. 221.

¹⁶³ Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 400.

del Saltillo”, en el que el virrey comunicó al elegido –Joaquín de Velasco, “indio prencipal de la ciudad de Tlaxcala”– que su responsabilidad como gobernador consistiría en tener

cargo y cuidado del amparo y buen tratamiento de los indios de la dicha población y de su quietud y conservación y de tenerlos en paz y sosiego y gobernarlos procurando que acudan a lo que deben y están obligados, trabaxando en fundar sus casas, iglesias y sementeras y acudiendo a lo demás que para llevar adelante la paz sea conveniente.¹⁶⁴

Pero no sólo se trató de que los colonos tlaxcaltecas llevaran el cambio a los chichimecas. Los recién llegados también tuvieron que cambiar, entre otras cosas para que el ejemplo esperado de ellos se cumpliera más cabalmente. En el contexto de la transformación de chichimecas que gozaban de una enorme libertad de movimiento, y siendo esta característica uno de los principales objetivos a destruir a través de las nuevas poblaciones, los tlaxcaltecas se vieron presionados a volverse incluso más sedentarios de lo que ya eran. El 22 de mayo de 1593, Luis de Velasco II expidió un mandamiento ordenando que los tlaxcaltecas, “y demás naciones de paz”, que habitaban las nuevas poblaciones no pudieran ausentarse de ellas sin la justificación y el permiso correspondiente, “porque de otra manera se divierten y dan camino y ocasión para que los demás pretendan hacer lo mismo y se inquieten, de que se siguen muchos inconvenientes”. La cuestión era considerada de tal importancia, que para que la autoridad correspondiente diera una licencia de salida se necesitaría el permiso del virrey por escrito.¹⁶⁵ Podemos imaginar medidas similares correspondientes a otros ámbitos de la cotidianidad de estas congregaciones, como lo relacionado con la vida familiar y religiosa.

Habiendo funcionado el traslado de tlaxcaltecas, algunos de los habitantes de las primeras poblaciones migraron pocos años después hacia otros lugares, como Chalchihuites, Sierra de Pinos y San Jerónimo del Agua Hedionda;¹⁶⁶ también fueron la semilla de las futuras colonizaciones tlaxcaltecas hacia el Río Grande y más allá, en Nuevo

¹⁶⁴ AGN, *Indios*, vol. 6, 1ª parte, exp. 329: Nombramiento de gobernador “para el Saltillo de los chichimecas” (Tacubaya, 1 de julio de 1592).

¹⁶⁵ *Ibid.*, exp. 532, f. 141: Mandamiento del virrey Velasco II para que no se ausenten sin su autorización los tlaxcaltecas y otros residentes de las poblaciones de paz (México, 22 de mayo de 1593).

¹⁶⁶ Bakewell, *op. cit.*, p. 59.

México y Texas, “con el mismo propósito de 1591: servir como ejemplo de ‘policía humana’ a los pueblos primitivos.”¹⁶⁷

f) Una nueva oportunidad para la misión

Junto con el traslado de indígenas mesoamericanos a tierras chichimecas y el mejoramiento y sistematización del abastecimiento para los nuevos asentamientos, Luis de Velasco II dio gran importancia a otra medida: el fortalecimiento y la expansión de la labor de los frailes doctrineros entre los recién pacificados.

Como hemos visto, en tiempos y zonas de guerra la labor de los misioneros era, cuando no imposible, verdaderamente difícil. Solía suceder que el mensaje del cristianismo no interesaba a los chichimecas o tal vez incluso les repugnaba, pues tenían una religiosidad tan diferente, que para muchos europeos no existía; en su mayor parte, aquellos indígenas no tenían “ídolos” ante los cuales realizar rituales, ni templos, ni se les conoció nunca la creencia en algún dios al cual temieran y respetaran; por el mismo motivo, tampoco tenían alguna jerarquía social permanente con base en la mayor cercanía de algunos individuos con tal o cual divinidad. Todo esto hizo mucho más difícil tanto el trabajo de los misioneros en la Gran Chichimeca, como un sincretismo religioso del tipo del que poco a poco se iba dando en Mesoamérica.

Por su persistencia en difundir el evangelio entre los chichimecas, por su intento constante de concentrarlos en pueblos, por ser muchas veces los medios a través de los cuales los soldados –con o sin su consentimiento– engañaban a los rebeldes con falsos ofrecimientos de tregua, por acompañar a los ejércitos en las campañas o tan sólo por ser en ciertos momentos los representantes más próximos y vulnerables de la cultura invasora, una gran cantidad de doctrineros obtuvo “la corona del martirio”. Otras veces simplemente vivieron la impotencia de no poder comunicarse bien con quienes querían convertir, no sólo por la variedad y complejidad de los idiomas o por la dificultad de llegar a los lugares en los que vivían, sino también por la radicalidad de las diferencias que había entre los frailes y los chichimecas en cuanto a las formas de vivir y entender la realidad. Powell afirma incluso que, más allá de haber conseguido “unos cuantos conversos”, los misioneros fueron

¹⁶⁷ Powell, *Capitán mestizo...*, p. 206.

“virtualmente inútiles” en la pacificación de los chichimecas durante la mayor parte de la guerra.¹⁶⁸

Pero en el contexto de la paz las cosas cambiaron. Como bien dice José Francisco Román Gutiérrez, para Velasco II la pacificación sólo podría ser completada si se lograba “modificar la base cultural de los chichimecas”.¹⁶⁹ Con esto, además de que ya no estorbaran a los fines de los colonizadores, se buscaba que “el tiempo andando, pudieran ser provechosos”, según palabras de fray Guillermo de Santa María.¹⁷⁰ Los chichimecas, entonces, aunado a recibir el ejemplo de los indígenas cristianos y agricultores, deberían ser objeto de un redoblado esfuerzo evangelizador y educativo, para lo cual no había una mejor herramienta que la labor de los misioneros, ahora con más posibilidades de efectividad gracias a las nuevas circunstancias.

De entre los religiosos que se habían esforzado por cristianizar a los chichimecas, los franciscanos eran los que llevaban más tiempo haciéndolo y su trabajo abarcaba más zonas en las fronteras que el de cualquier otra orden. Por ello, Velasco II procuró enviar miembros de la orden de San Francisco a los lugares en los que se estaba realizando el proceso de pacificación y, “con humildes edificios y mucha moderación en el gasto”, según las propias palabras del virrey, se fueron trazando iglesias y conventos en el corazón mismo de las nuevas poblaciones, para que a partir de estas construcciones comenzaran a crecer los asentamientos y desde ellas se rigiera la vida de sus habitantes.¹⁷¹

Ahora bien, por motivos que veremos a continuación, algunos sectores del poder novohispano, incluido el mismo virrey Luis de Velasco II, decidieron intentar darle a la Compañía de Jesús el papel principal en el mantenimiento y la consolidación de la paz chichimeca. Aunque no consiguieron este objetivo, sí lograron que los jesuitas se encargaran de la labor de transformación de algunos de los recién congregados. Sin duda, la más significativa de estas experiencias, en cuanto al relato –y aun la leyenda– de la participación de los ignacianos en la pacificación, fue la vivida en San Luis de la Paz.

¹⁶⁸ Powell, *La guerra...*, p. 10.

¹⁶⁹ Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 393.

¹⁷⁰ Fray Guillermo de Santa María, *op. cit.*, p. 218.

¹⁷¹ Román Gutiérrez, *loc. cit.* Powell, *La guerra...*, pp. 200-202.

III. La entrada de los jesuitas en el escenario norteño y los primeros años de su misión en San Luis de la Paz

1. El avance ignaciano en Chichimecatlalli

Las pretensiones de los grupos de poder

a) Primeros contactos

Desde su nacimiento y a lo largo de los primeros tiempos de su existencia, la Compañía de Jesús actuó en estrecha coordinación con las jerarquías católicas. Fueran formales o fácticas, laicas o eclesiásticas, se mantuvo cerca de ellas, aconsejándolas, sirviéndoles y volviéndose rápidamente, como agrupación, parte de las mismas. Esto era una consecuencia de su identidad como ejército al servicio de aquellos que representaban a Cristo en la Tierra, comenzando por el Papa. En su establecimiento y primer desarrollo en la Nueva España, la Compañía mantuvo esa dinámica. Por lo tanto, su entrada a la Gran Chichimeca y la labor que ahí realizó, tuvieron como motor no sólo su convicción evangélica, sino también las necesidades y pretensiones de los grupos de poder.¹

Como vimos antes, es muy probable que las elites del poder político y económico en la Nueva España, incluido el gran benefactor de la Compañía, Alonso de Villaseca, hayan motivado una parte de su esfuerzo por atraer a los jesuitas a tierras novohispanas en la pretensión de que, entre otras cosas, éstos participaran en la solución del largo conflicto sostenido entre los cristianos y los grupos conocidos como chichimecas. La idea que se tenía de los ignacianos como los grandes soldados de Dios en la Contrarreforma, las noticias de sus logros misionales y educativos en las fronteras de las regiones dominadas por los protestantes, no eran algo ignorado del otro lado del Atlántico.

¹ He tratado lo referente a las características de la Compañía de Jesús y a su establecimiento en la Nueva España en el subcapítulo titulado *Jesuitas*, perteneciente al primer capítulo de este trabajo, *Vid. Supra.*, pp. 43-57.

No obstante, la estrategia con la que llegó la Compañía a tierras novohispanas, consistente en consolidar en primera instancia su establecimiento en la ciudad de México y en las regiones ya controladas por la corona, impidió que participaran de lleno en la cruzada religiosa contra los rebeldes en los tiempos de la guerra. Así, los primeros acercamientos de los jesuitas con la realidad de la Gran Chichimeca se dieron en el contexto de sus exploraciones en busca de centros españoles bien establecidos, en los que hubiera un comercio activo y los recursos suficientes para apoyar a la Compañía en la fundación de sus templos y colegios.

En esa búsqueda, a fines de 1573 –alrededor de un año después de que la Compañía llegó a Nueva España– los jesuitas Suárez de la Concha y Juan Sánchez Baquero se dirigieron a la Nueva Galicia atendiendo la petición del obispo Francisco Gómez de Mendiola, quien deseaba que algunos “hijos de San Ignacio” se establecieran en Guadalajara. Después de predicar la doctrina en esta ciudad y en otros puntos de la provincia, los padres pensaron que no era conveniente establecerse en aquel centro, pues había pocos españoles.² A principios de 1574, ambos jesuitas se trasladaron hacia Zacatecas aprovechando que un grupo de soldados al mando de un tal Vicente Saldívar se dirigía hacia aquellas minas (la guerra contra los chichimecas dificultaba viajar de otra manera) y ahí predicaron ante esclavos y naboríos. Asimismo, tomando a Zacatecas como base de operaciones, visitaron otros puntos importantes como San Martín, Sombrerete, Nombre de Dios y Guadiana.

Suárez de la Concha consideró que Zacatecas era un buen sitio para el establecimiento de la orden, por lo que fue convocado el provincial Pedro Sánchez con el objeto de que conociera el lugar y diera su parecer al respecto. El provincial llegó a Zacatecas después de un peligroso viaje desde la ciudad de México (en ésta incluso corrió el rumor de que lo habían matado los chichimecas) y considerando que, por ser ciudad minera, Zacatecas no duraría mucho y que los recursos que algunos vecinos pensaban proporcionarles no eran suficientes ni muy seguros, decidió rechazar el proyecto, prometiendo que al siguiente año –1575– regresaría el padre Suárez a continuar ahí sus trabajos, lo cual en efecto se llevó a

² Agustín Churruca Peláez, *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España...*, pp. 215 y 216.

cabo.³ Pocos años después, en 1579, dos miembros de la Compañía realizaron en el centro minero una misión de siete meses, considerada de gran utilidad por la orden.⁴

De regreso a la ciudad de México del primer viaje a Zacatecas, los tres jesuitas –Pedro Sánchez, Suárez de la Concha y Sánchez Baquero– pasaron por las minas de Guanajuato, en donde misionaron brevemente.⁵ Después de esto, no fue sino hasta 1582 cuando, desde la provincia de Michoacán, otros jesuitas llegaron a Guanajuato para realizar una misión temporal, suceso que se repitió en 1584.⁶ En 1585, dos jesuitas del colegio de México llevaron a cabo otra misión en el mismo centro minero. Como vimos en el capítulo pasado, en aquel año la guerra estaba en su apogeo. Gracias a una carta escrita por Pedro de Mercado, uno de los jesuitas que participaron en esta misión, podemos conocer algunas de las tensiones vividas por los misioneros en el viaje:

Llegamos a estas minas el padre Martínez e yo con salud, librándonos nuestro Señor de grandes peligros, porque parece ya el Señor da licencia a estos indios que toman venganza de nuestros pecados. Y detuvímonos en el camino catorce días por aguardar las escoltas que nos habían de asegurar; pero es cierto que *nisi Dominus custodierit civitatem, frustra vigilat qui custodit eam*.⁷ Y por no hallar soldados en un presidio, nos fue necesario pasar de noche, lo cual fue de mucho riesgo y gran trabajo, el cual, aunque nos pareció grande, no fue el mayor, porque sucedieron en este tiempo peligros evidentes, de los cuales nos libró nuestro Señor, permitiendo que pagasen otros por todos. Y en un paso que llaman el Arroyo Hondo, muy peligroso, nos certificaron que una hora antes que pasásemos habían estado espías de los que nos esperaban para otro paso más peligroso que llaman Arroyo Seco, a donde han muerto muchos, y pocos días había que habían hecho un grande estrago en estos pasos. Sólo me ocupaba en aparejarme para la muerte; consolábame mucho el ser enviado por la sancta obediencia y la empresa tan buena a que íbamos, y pluguiese a Dios que yo fuese digno de dar la vida por su amor y por las almas redemidas tan a costa de su vida y muerte.⁸

³ *Ibid.*, pp. 216 y 217.

⁴ *Ibid.*, p. 399.

⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁶ Isauro Rionda Arreguín, *La Compañía de Jesús en la provincia guanajuatense, 1590-1767*, México, Centro de Investigaciones Humanísticas Universidad de Guanajuato, 1996, pp. 19 y 20.

⁷ “Si Jehová no guardare la ciudad, en vano vela la guardia”, en el salmo 127:1, *Santa Biblia, antiguo y nuevo testamentos*, Brasil, Sociedades Bíblicas Unidas, revisión de 1960, p. 506.

⁸ “Carta anua de la provincia de Nueva España (de 1585). Misión a las minas de Guanajuato”, en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, t. III, Roma, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae Romae, 1968, pp. 86 y 87.

Este texto es una pintura del momento. En él aparecen los presidios, las escoltas de soldados, los pasos en los que los chichimecas rebeldes espiaban a los convoyes y armaban emboscadas, la necesidad de caminar de noche con todas las dificultades que ello implicaba, la idea de que la muerte recorría los caminos como castigo por los pecados y como oportunidad para el martirio. Dos jesuitas a finales del siglo XVI atravesando una tierra en guerra, obligados e inspirados por el voto especial de obediencia que redactara Ignacio de Loyola en las *Constituciones*, enfrentados a un enemigo concreto y evanescente, real e imaginado.

Finalmente, ambos religiosos arribaron a las minas de Guanajuato, específicamente al real de Santa Ana. La misión duró más de cuatro meses, durante los cuales dieron sermones, impartieron doctrina y confesaron a una gran cantidad de gente.

El mismo año de 1585, a petición de varios españoles ganaderos, fueron enviados desde Pátzcuaro hacia el sur del hoy estado de Guanajuato los jesuitas Juan Ferro y Juan de la Carrera. Ferro hablaba náhuatl y purépecha, por lo que pudo junto con su compañero trabajar durante dos o tres meses con población indígena, además de atender a los hispanos.⁹

Pocos años después, en 1588, también enviado desde Pátzcuaro llegó a tierras chichimecas el ignaciano Gonzalo de Tapia, un personaje de considerable importancia para la historia de las misiones jesuitas en el norte novohispano, en general, y particularmente para la de San Luis de la Paz. Primero solo y después en compañía del padre Nicolás de Arnaya y de otros jesuitas, este misionero, de quien hablaremos más en líneas posteriores, recorrió una vasta zona interactuando con distintos grupos, hasta que en 1594 fue ejecutado en Sinaloa por indígenas rebeldes. Con Gonzalo de Tapia se unen los comienzos de la etapa misional de la Compañía de Jesús en la Nueva España y el reavivamiento de la labor evangélica en el proceso de pacificación, que representó también una oportunidad para quienes consideraban necesaria la presencia de los jesuitas en las zonas chichimecas.

⁹ Rionda Arreguín, *op. cit.*, p. 20.

b) El problema franciscano

Fue durante el primer gobierno del virrey Luis de Velasco II, 1590-1595, cuando desde el poder se procuró con más energía que la Compañía participara en la evangelización de los chichimecas. Para estos momentos, más allá de la fama adquirida por los jesuitas en la Contrarreforma, había motivaciones muy ligadas a la política novohispana que impulsaban ese objetivo.

En carta del 8 de octubre de 1590, el virrey Velasco comunicó al rey Felipe II que había una gran falta de ministros para doctrinar a los chichimecas que estaban siendo pacificados. Esto se debía, según el virrey, a que había pocos franciscanos y a que las características de los grupos chichimecas dificultaban mucho el trabajo de los misioneros, pues como aquellos no cultivaban, ni hacían casas, ni tenían “sitio cierto”, no podían sostener la presencia de los doctrineros con limosnas o con algún otro tipo de ayuda. No obstante, continuaba Velasco, para remediar tales inconvenientes “ha nuestro Señor movido a los padres de la Compañía de Jesús que envían cuatro religiosos lenguas [todo indica que dos de éstos eran Gonzalo de Tapia y Nicolás de Arnaya], personas de aprobación para que ayuden a esta obra. Entiendo ha de ser de provecho y así les animaré y socorreré.”¹⁰ De esta manera, guardando la diplomacia, el virrey insinuaba que los franciscanos no estaban siendo efectivos en la evangelización de los chichimecas, pues no sólo eran insuficientes, sino que se veían rebasados por las condiciones en que tenían que llevar a cabo aquella empresa. Sin ser del todo claro, Velasco proponía la solución: sustituir a los franciscanos por los jesuitas.

Quizá la diplomacia comenzó a menguar en 1591, en los tiempos de la organización del traslado de los tlaxcaltecas que poblarían junto con los chichimecas recién pacificados. El virrey Velasco quería que la Compañía se encargara de la doctrina en las nuevas poblaciones, incluso fueron elegidos los jesuitas que se ocuparían en ello; sin embargo, los tlaxcaltecas se opusieron: argumentaron que la orden de San Francisco se encargaba de su doctrina y mostraron una real cédula que así lo determinaba. El virrey se vio obligado a ceder para no entorpecer los planes, pues consideró que, de insistir, los tlaxcaltecas podrían “desbaratar la salida”. Para Velasco los responsables de esto eran los franciscanos que, según su opinión, estaban detrás de la resistencia de los tlaxcaltecas a aceptar a los jesuitas.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 83 y 84.

El virrey consideraba que permitir que los franciscanos se encargaran de las poblaciones tlaxcalteco-chichimecas, “no era lo que convenía”.¹¹

Aunque no fue posible que los jesuitas se hicieran cargo de aquellas poblaciones, Velasco II continuó promoviendo la labor del pequeño grupo de ignacianos que evangelizaba a los chichimecas desde 1588. Pocos días antes de la salida de los tlaxcaltecos, escribió al rey diciéndole que el trabajo que realizaban aquellos misioneros con los recién pacificados estaba resultando muy fructífero. Por esta razón, y por el hecho de que los franciscanos eran insuficientes, el virrey había decidido seguir aprovechando a los jesuitas en las zonas chichimecas. Sin embargo, a pesar “de ser la tierra de tan poca codicia, y los sitios tan trabajosos”, y de haberles asegurado a los franciscanos que los jesuitas “no administran con intento de permanecer, sino de paso, hasta que la conversión de los naturales muestre permanencia”, los religiosos de San Francisco se mostraban celosos y desconfiados. Ante esto, Velasco solicitaba al rey una real cédula para que los jesuitas “se hagan cargo de estas misiones o de otras semejantes, no embargante que haya en ellas religiosos de San Francisco o de otras órdenes”.¹²

Sin embargo, la oposición de los franciscanos hizo que los jesuitas de los que tan bien hablaba el virrey Velasco tuvieran que abandonar parcialmente las regiones pacificadas. Dos de estos ignacianos eran Gonzalo de Tapia y Nicolás de Arnaya, ignoramos quiénes eran los otros dos mencionados por el virrey desde la carta del 8 de octubre de 1590 y en qué lugares misionaron. Como escribimos arriba, Tapia fue enviado desde el colegio de Pátzcuaro hacia tierras chichimecas en 1588. Recorrió distintos puntos como Pénjamo, las minas de Guanajuato y la villa de San Felipe; en 1589 se le unió Nicolás de Arnaya, con quien fue hacia Durango, y posteriormente ambos regresaron a la zona de Guanajuato, específicamente al sitio de San Luis de la Paz y sus alrededores, donde estuvieron misionando entre los chichimecas pacificados al menos desde noviembre de 1590 hasta junio de 1591. Estando en estas labores, Tapia y Arnaya fueron requeridos en la ciudad de México, probablemente por la oposición de la orden de San Francisco a que trabajaran con

¹¹ Carta de Luis de Velasco a Felipe II, México, 6 de abril de 1594, en Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Porrúa, 1975, pp. 452 y 453 (Mariano Cuevas registra erróneamente la fecha de 6 de abril de 1596 para esta carta, año en el que ya no gobernaba Luis de Velasco II); el mismo documento con la fecha correcta en Zubillaga, *op. cit.*, t. V, pp. 219-221; ver también José Francisco Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia...*, pp. 401 y 402.

¹² Luis de Velasco a Felipe II, 29 de mayo de 1591, en Rionda Arreguín, *op. cit.*, p. 84.

los chichimecas; meses después regresaron a la zona pacificada y “hallaron que los franciscanos habían ocupado lo principal de aquella doctrina”, según dejó escrito en 1633 el jesuita Juan Albizuri.¹³

Tapia, acompañado ahora por otro misionero de nombre Martín Pérez, se dirigió entonces hacia la Nueva Vizcaya, invitado y acogido por el gobernador Rodrigo del Río de Loza.¹⁴ Este último, como ya vimos poderoso personaje de las fronteras y uno de los estrategas de la pacificación, era posiblemente el principal promotor de la sustitución de los franciscanos por los jesuitas en las zonas de “indios bárbaros”.¹⁵ Además de recibir a los ignacianos y ofrecerles la posibilidad de realizar su labor evangélica en la provincia de Sinaloa, zona que aún era tierra de guerra, Rodrigo del Río llevó a cabo una serie de gestiones buscando favorecer a la Compañía y desacreditar a los franciscanos. Al menos desde principios de octubre de 1591, cuando los jesuitas ya se encontraban en la Nueva Vizcaya, comenzó a mandar cartas al rey diciéndole que los franciscanos no lograban avanzar en la conversión de los naturales debido a que no conocían sus idiomas.¹⁶ Más adelante, cuando los ignacianos ya llevaban más de un año misionando en la provincia de Sinaloa, Rodrigo del Río comunicó al rey que mientras los franciscanos no se aplicaban a aprender las lenguas de los naturales y les impartían la doctrina en náhuatl, por lo que la mayoría no les entendía, los dos jesuitas (Tapia y Pérez) “se dieron a aprender las lenguas” y ya habían convertido a muchos, de tal manera “que casi tienen la tercia parte de los naturales de aquella provincia bautizados, y saben en sus lenguas la doctrina cristiana”. Rodrigo del Río también informaba al rey que, viendo la Compañía “el fruto que [los dos

¹³ Gerard Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, t. II, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941, pp. 6-8; Arreguín, *op. cit.*, pp. 22, 23, 76 y 77.

¹⁴ Después de que Tapia dejó San Luis de la Paz, fue enviado ahí otro jesuita, el padre Gerónimo Díaz, quien misionó en el lugar durante poco tiempo, Arreguín, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵ Curiosamente, un hermano de Rodrigo del Río, llamado Juan del Río, fue franciscano y trabajó en las fronteras. Lo mataron chichimecas rebeldes cuando trataba de salvar la vida de dos soldados del pueblo “que llaman las Charcas, tierra de Zacatecas”. Uno de los soldados también fue muerto en los hechos, pero el otro, un portugués, logró escapar gracias a que los alzados tardaron en matar al fraile, debido a que éste tenía bajo su hábito una cota de malla, *vid.* Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, pp. 501 y 502.

¹⁶ Chantal Cramaussel, “De cómo los españoles clasificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central”, nota 9, p. 278 (aquí se cita una carta de Rodrigo del Río al rey criticando a los franciscanos, del 7 de octubre de 1591); Philip Wayne Powell, *La Guerra Chichimeca...*, nota 33, cap. XI, p. 283 y 284 (aquí, entre otras, Powell cita una carta sobre la misma temática pro-jesuita de Rodrigo del Río al rey del 25 de octubre de 1591).

misioneros] hacen en la conversión de aquella almas”, ésta había decidido enviar a otros dos de sus miembros a la provincia de Sinaloa.¹⁷

En realidad, quien se había encargado de que la Compañía enviara a otros dos misioneros era el propio Rodrigo del Río. Así lo expresó Velasco a principios de 1593, cuando informó al rey que los cuatro sacerdotes jesuitas que estaban misionando en la provincia de Sinaloa habían sido enviados ahí “a instancias del mismo gobernador”. El virrey también comunicó al monarca que los ignacianos, a pesar del poco tiempo que llevaban en aquellas tierras, habían “convertido gran número de gente y bautizado muchas criaturas, y se espera que aquello ha de ir en aumento.” Finalmente, en su carta Velasco informaba que, “por ser la gente mucha y bárbara y la tierra falta de mantenimientos”, se les estaba proporcionando a aquellos misioneros lo necesario para comer y vestir y para adquirir los ornamentos litúrgicos, así como pagando a un capitán y a seis soldados que los acompañaran y dando salario a un alcalde mayor que protegiera a los indígenas y evitara conflictos, pues “hay por allí algunos españoles pobres que se sustentan entre ellos y, si faltase quién los corrigiese, harían demasías, como lo suelen hacer dondequiera que están.”¹⁸

La lucha de Rodrigo del Río y del virrey Velasco II para sustituir a los franciscanos por jesuitas en el norte, tuvo una de sus expresiones más fuertes en una carta que Velasco escribió al rey el 6 de abril de 1594. En ésta, después de narrarle al rey cómo había intentado infructuosamente que los jesuitas se encargaran de las nuevas poblaciones tlaxcalteco-chichimecas, Velasco afirmó lo siguiente:

la experiencia ha mostrado que para atraer y aficionar a nuestra santa fe católica a gente tan bárbara y de tan diferentes naciones y lenguas, y para dotrinallas en ellas, les hacen [a los franciscanos] grandes ventajas los padres de la Compañía, de que tengo clara evidencia por diversas razones.

La principal de estas razones, continuaba Velasco, era que los franciscanos no se esforzaban por aprender las lenguas de los “bárbaros”, por lo cual no avanzaban en la

¹⁷ Rodrigo del Río de Loza a Felipe II, Durango, 8 de noviembre de 1592, en Félix Zubillaga, *op. cit.*, t. V, p. 20.

¹⁸ Virrey Luis de Velasco al rey Felipe II, México, 25 de febrero de 1593, en Félix Zubillaga, *op. cit.*, t. V, pp. 39 y 40.

conversión de aquellas gentes. Pero además de este argumento, que tanto Velasco como Rodrigo del Río habían esgrimido una y otra vez, el virrey explicó a Felipe II otro importante motivo por el que los jesuitas eran preferibles a los franciscanos en las fronteras del norte:

los obispos ponen clérigos en las poblaciones que se han fundado en minas para que administren a los españoles e indios naboríos que trabajan en ellas, y, de ordinario, los frailes tienen pesadumbre con los religiosos, pretendiendo administrar también a estos naboríos, siendo gente diferente de los tlaxcalas y chichimecas que están a su cargo, de que se sigue y ha seguido escándalo y mal ejemplo para los que nuevamente vienen en conocimiento del evangelio.

Los jesuitas, explicaba el virrey, actuaban de una manera muy diferente: tenían facilidad para aprender los nuevos idiomas y se disciplinaban en su estudio; trataban a los indígenas “amorosamente”, interesados sólo en su provecho y en nada más; eran “amados y respetados de los clérigos y españoles y de los mismos indios”, a los que no les pedían nada, aceptando sólo aquello que éstos les daban de forma voluntaria para su sustento. Todo lo anterior, afirmaba Velasco,

se ha echado bien de ver en diversas misiones donde han ido y, más particularmente, en la provincia de Sinaloa, do residen cuatro dellos con mucha probación, como a Vuestra Majestad lo he significado antes de agora, y el gobernador Rodrigo del Río me lo ha escrito diversas veces con larga relación de todo.

Según explicó en su carta, el virrey Velasco estaba resuelto a usar a los miembros de la Compañía antes que a otro tipo de religiosos, “en las ocasiones que se ofrecieren”, y así lo hubiera hecho también en las poblaciones tlaxcalteco-chichimecas, “sacando los frailes de San Francisco”, si no fuera por la real cédula con la que los tlaxcaltecas fundamentaron su oposición.

Finalmente, Velasco justificaba el haberse explayado tanto en el tema, explicando que lo consideraba un asunto de enorme importancia, por lo cual creía conveniente el envío de más jesuitas a la Nueva España para que se encargaran de la conversión de los grupos

indígenas que se iban encontrando en Sinaloa, así como de la de aquellos que se calculaba habría en Nuevo México.¹⁹

Aunque hasta este momento las respuestas del rey consistieron en darse por enterado y remitir de vuelta la responsabilidad del asunto al virrey,²⁰ la batalla política de Velasco II y del gobernador de Nueva Vizcaya, Rodrigo del Río, por dar mayor relevancia a los jesuitas en la Gran Chichimeca, aunada a la ejecución de Gonzalo de Tapia en la provincia de Sinaloa el 10 de julio de 1594, rindieron un importante fruto el 10 de octubre de ese mismo año: la fundación oficial –la primera la había hecho Gonzalo de Tapia– de la misión jesuita en la población de San Luis de la Paz, sobre la que abundaremos en el siguiente subcapítulo.

Obviamente los jesuitas novohispanos no asumieron una actitud pasiva en este proceso. Muy al contrario, también movieron sus piezas en la partida anti-franciscana que jugaban Rodrigo del Río y el virrey. Un ejemplo de esto lo tenemos en la carta anua del mismo año de 1594. Ahí, en el apartado dedicado a lo acontecido en el colegio de Tepotzotlán, se cita una carta del ignaciano Diego de Torres, quien había salido de aquel colegio a misionar hacia el pueblo de San Juan del Río. Según este misionero, pasando por un pueblo “que era de religiosos franciscanos”, decidió dar algunos sermones en otomí, por lo que una “india cacica”, después de haberlo escuchado, comenzó a realizar gestiones para que la Compañía se estableciera en aquel pueblo, ofreciendo todos sus recursos para ello y yendo hasta la ciudad de México para hacer la petición directamente al provincial de la orden, Pedro Díaz, y al virrey Velasco II. Además, para comprobar “el amor que los indios le tienen [al padre Diego Torres] y lo que estiman su doctrina”, se cita otra carta, la del cura beneficiado de San Juan del Río, en la que éste clérigo suplica a Torres que acuda a su pueblo, pues “todos los indios y vecinos se han congregado y pedídomes de rodillas que no llame a nadie que me ayude a confesarlos en su lengua, si no fuera a vuestra reverencia” pues, según le decían aquellos indígenas, el jesuita había sido causa “de que conozcan a nuestro Señor”, ya que “estamos acá careciendo de tanto bien y doctrina.”²¹

¹⁹ Luis de Velasco a Felipe II, México, 6 de abril de 1594, en Zubillaga, *op. cit.*, t. V, pp. 219-221; Mariano Cuevas *op. cit.*, pp. 452 y 453.

²⁰ Ver, por ejemplo, las cartas de Felipe II al virrey Luis de Velasco del 17 de enero de 1593 y del 22 de mayo de 1594, en Zubillaga, *op. cit.*, t. V, pp. 33, 262 y 263.

²¹ Carta anua de la provincia de Nueva España de 1594, en Zubillaga, *op. cit.*, pp. 429 y 430.

Como puede verse, esta narración sobre las virtudes misionales del padre Torres constituye un discurso sobre la superioridad de los jesuitas frente a los franciscanos. Este discurso contiene algunos de los principales argumentos usados por Rodrigo del Río y por el virrey Velasco para proponer la sustitución de los últimos por los primeros: el activismo misional de los jesuitas, su oportuno manejo de los idiomas indígenas, el amor que generaban entre los naturales y las buenas relaciones que sostenían con los clérigos.

Incluso cuando Luis de Velasco II ya no era virrey, la cruzada anti-franciscana y pro-jesuita de Rodrigo del Río continuó. El anciano magnate de las fronteras supo encontrar un aliado en el nuevo virrey, Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, quien comenzó su gobierno en 1595. A principios de 1597, por ejemplo, cuando Rodrigo del Río ya no era gobernador de la Nueva Vizcaya, el conde de Monterrey comunicó lo siguiente al monarca:

También me escribe Rodrigo del Río informando de la falta de lenguas que tiene la orden de San Francisco en aquellas doctrinas de la comarca de Guadiana que están a su cargo, por haberle yo mandado que lo hiciese así. Desengañame con la verdad sencilla que él profesa de que no hay fraile ninguno que las sepa y, siendo esto así, como también el gobernador don Diego Velasco lo escribe, me han informado de que hay poca esperanza que la aprendan y que sienten gravemente que algunos religiosos de la Compañía de Jesús que la han alcanzado a saber salgan a confesar y predicar por los pueblos.²²

Sabemos que esta última carta fue atendida por la corona de una manera distinta a como lo había hecho con las anteriores. Al margen de ella se dio la indicación de que se escribiera al comisario general de los franciscanos; este debía llamar la atención de los prelados de su orden por no cuidar que en aquellas doctrinas los frailes supieran el idioma de los naturales y por impedir que los que sí lo sabían entraran a confesar y predicar. También se ordenaba responder al conde de Monterrey, encargándole poner mucho cuidado en el asunto, procurando que aquellos que entendieran los idiomas indígenas no tuvieran obstáculos para realizar su labor misional, e indicándole que “agradezca a los de la Compañía lo que han

²² Carta del conde de Monterrey a Felipe II, 28 de febrero de 1597, en Cuevas, *op. cit.*, pp. 461 y 462.

hecho y los anime para que lo continúen”. Finalmente, se mandaba escribir sobre el asunto al provincial novohispano de la orden de San Francisco.²³

Así, el 25 de junio de 1597 fueron escritas dos cartas a nombre del rey Felipe II, una dirigida al virrey y otra al provincial de San Francisco, ambas siguiendo al pie de la letra las instrucciones mencionadas arriba.²⁴ En la dirigida al virrey, además de expresarle todo lo indicado en dichas instrucciones, se le informaba que ya se había hablado sobre el asunto con el comisario general de los franciscanos. Por su parte, el tono utilizado en la carta destinada al provincial de la orden de San Francisco en Nueva España mostraba algo de dureza:

He sido informado que ninguno de los religiosos de vuestra orden que tienen a cargo las doctrinas de indios en la comarca de Guadiana, de la provincia de Nueva Vizcaya, saben la lengua de los naturales, ni se tiene esperanza de que la deprendan; y que impiden a los religiosos de la Compañía de Jesús, que la saben, el entrar a predicar y confesar en los pueblos de aquella comarca, de que me he maravillado; pues no sabiendo los religiosos de vuestra orden la lengua de los naturales, a quien han de administrar los sacramentos y instruir en las cosas de nuestra santa fe cathólica, mal pueden cumplir con sus obligaciones, ni hacer el fruto que se pretende y conviene.

Este logro político de los sectores representados por Rodrigo del Río, si bien no alcanzó el objetivo buscado en un principio –sustituir a los franciscanos por jesuitas en las tierras norteñas de frontera– sí puede explicar, al menos en parte, tanto el apoyo que tuvo en sus primeros años la misión de San Luis de la Paz, como los inicios y el desarrollo de la actividad misional de la Compañía de Jesús en lo que hoy es el noroeste de México y en la zona de la Laguna (Parras).

Ahora bien, no está de más preguntarnos cuáles eran los motivos por los que se desarrolló esta cruzada anti-franciscana y qué había más allá de lo que se expresaba en la correspondencia. Como vimos, se esgrimían sobre todo cuatro argumentos en contra de los franciscanos: el desconocimiento que tenían de los idiomas que hablaban los indígenas del norte (el argumento más reiterado), la escasez de frailes, su poca efectividad en las

²³ *Ibid.*

²⁴ Ambas cartas en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, pp. 252-255.

condiciones de misión en tierra de “bárbaros”, y su incapacidad para entablar buenas relaciones con naturales, clérigos y españoles seculares.

No sabemos hasta qué grado se acercaba o no a la verdad la afirmación de que los jesuitas eran más capaces y dedicados que los franciscanos para aprender los idiomas indígenas. Lo que sí resulta claro es que, con un afán propagandístico, tanto los jesuitas como los sectores que los apoyaban (y se apoyaban en ellos) intentaron difundir ese discurso en cartas, crónicas y, seguramente, en la política cortesana de todos los días.

Detrás de esto no sólo estaba la apremiante necesidad de ministros que pudieran comunicarse con “los bárbaros”. Entreverado con esta causa evidente, estaba el referente bíblico sobre “el don de lenguas”. En *El evangelio según San Marcos* se dice que Jesús resucitado se apareció ante sus discípulos y les dijo: “Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura” (16:15), “Y estas señales seguirán a los que creen: En mi nombre echarán fuera demonios; hablarán nuevas lenguas” (16:17). En *Hechos de los apóstoles* también encontramos otra importante referencia; ahí se afirma que, después de muerto, Jesús les ordenó a los apóstoles que no se fueran de Jerusalén, sino que permanecieran en ese lugar esperando “la promesa del Padre” (1:4): “Porque Juan ciertamente bautizó con agua, más vosotros seréis bautizados con el Espíritu Santo dentro de no muchos días.” (1:5). Llegado el momento, reunidos todos los apóstoles, “se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. [2:3] Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen [2:4].” De tal manera que “partos, medos, elamitas; y los que habitamos en Mesopotamia, en Judea, en Capadocia, en el Ponto y en Asia, [2:9] en Frigia y Panfilia, en Egipto y en las regiones de África más allá de Cirene, y romanos aquí residentes, tanto judíos como prosélitos, [2:10] cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios [2:11].”²⁵ Así, es evidente que, además de responder a las necesidades políticas y prácticas del momento, la discusión sobre quiénes eran más aptos para aprender los idiomas de los chichimecas estaba estrechamente ligada con la mitología católica, específicamente con el mandato de Jesús referente a la difusión del evangelio y con las capacidades que otorgó a los elegidos para hacerlo.

²⁵ *Santa Biblia...*, pp. 790, 847 y 848.

También nos es posible conocer algunos de los esfuerzos específicos que los de la Compañía realizaron para aprender distintos idiomas indígenas. Concretamente, nos referimos aquí a los colegios de San Gregorio (en la ciudad de México), Pátzcuaro y Tepetzotlán, en los que, entre otras cosas, los ignacianos cultivaban el aprendizaje de los idiomas náhuatl, purépecha, otomí y mazahua. San Gregorio y Pátzcuaro son fundaciones tempranas, iniciaron sus trabajos en 1574. El colegio de Tepetzotlán tiene su origen en la llegada de los jesuitas a Huixquilucan en 1579, con el propósito de aprender el idioma otomí y evangelizar a los indígenas de la zona; un año después se trasladaron a Tepetzotlán, lugar al que llegaron ya con un buen manejo del otomí. De especial importancia para las primeras misiones jesuitas en las fronteras norteñas fue el conocimiento del purépecha y del otomí, pues, como hemos visto, purépechas y otomíes eran los mesoamericanos que tenían más vínculos geográficos y culturales con los grupos chichimecas, principalmente con guamares y pames. Otomíes y purépechas eran asimismo los indígenas que más migraban hacia las nuevas poblaciones que se levantaron en la Gran Chichimeca. Por todo ello, en concordancia con la experiencia contrarreformista de la Compañía, los colegios de Pátzcuaro y Tepetzotlán –en el primero se aprendía el purépecha y en el segundo el otomí– fueron bases de las cuales partieron las primeras misiones jesuitas que se internaron en tierras chichimecas. Además, estos centros tenían como uno de sus principales propósitos doctrinar a niños indígenas, algunos de los cuales, más adelante, se convirtieron en ayudantes de los ignacianos en sus primeros trabajos misionales.²⁶

También es importante mencionar que Everardo Mercuriano, quien fue general de la Compañía de 1573 a 1580, dio esta orden específica para la provincia novohispana: “sería bien que ninguno se ordenase que no hubiese deprendido alguna de las lenguas generales que en esos reinos corren”.²⁷ Este mandato tomó especial importancia en el contexto de la pugna con los franciscanos. En 1592, por ejemplo, en plena cruzada anti-franciscana, un visitador de los jesuitas (Avellaneda) escribió al rey explicándole que al crecer el número de jesuitas en la Nueva España

²⁶ Juan Sánchez Baquero, *Relación breve del principio y progreso de la provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*, en *Crónicas de la Compañía de Jesús...*, pp. 65-71; Churruca Peláez, *op. cit.*, pp. 243-245, 270, 271, 292, 316, 347-350.

²⁷ *Ibid.*, p. 349.

comenzaron a aprender lenguas, e instruyendo a los indios mexicanos, otomíes, tarascos, zapotecas, huachichiles, mazahuas y, de poco acá, a los de Sinaloa, y para mejor aprender las dichas lenguas y emplearlas en la instrucción de estos naturales, se fundaron entre ellos algunos seminarios donde los nuestros la aprenden y no tratan de otra cosa [...] y no se ordena ningún sacerdote ni ordenará de aquí adelante que no sepa primero lengua, porque así lo tiene ordenado el Padre General y yo dejo muy intimado y asentado.²⁸

De tal manera que más allá de la acusación hecha contra los franciscanos, es posible apreciar, entreverado con una constante labor propagandística, un trabajo significativo por parte de los jesuitas, destinado al aprendizaje de tales idiomas para su uso en las misiones.

En cuanto al argumento relativo a la escasez de frailes franciscanos, éste tenía bases muy visibles. En efecto, los retos de la pacificación, en cuanto a la necesidad de doctrineros, superaron a la orden de San Francisco. Del pueblo de San Miguel, puesto clave de las fronteras chichimecas, los franciscanos se habían retirado probablemente antes de 1563, con el propósito de aprovechar a sus escasos operarios en Michoacán –ya que, entre otras cosas, ahí había pueblos más grandes– y no regresaron a San Miguel sino hasta principios del siguiente siglo.²⁹ En Nueva Galicia, donde los franciscanos habían concentrado más sus esfuerzos por convertir a los chichimecas, había muy pocos frailes encargados de un territorio tan grande. Además, siguiendo sus ímpetus misionales, algunos de ellos decidían ir a tierras más retiradas, siendo que en la misma Nueva Galicia aún había grupos chichimecas que no habían sido convertidos. Aunado a esto, hubo pocas expediciones misioneras destinadas a las fronteras norteñas y no siempre abundaron los franciscanos interesados en trabajar con “los bárbaros”. Llegó incluso a suceder que, de grupos de decenas de franciscanos enviados desde España específicamente a las zonas de frontera, sólo llegaban a su destino dos o tres individuos, pues el resto prefería quedarse en México o en la provincia de Michoacán, debido a que en estos lugares la tierra no era tan frágil, se hablaban menos idiomas, los indígenas eran sedentarios y la cristianización estaba más avanzada.³⁰

²⁸ Arreguín, *op. cit.*, p. 69; Decorme, *op. cit.*, p. 54.

²⁹ Wright Carr, *La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende*, p. 57.

³⁰ Román Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 418-425, 449 y 450.

La crítica respecto a que los franciscanos no lograban establecer buenas relaciones con el clero secular y con los españoles laicos nos remite al núcleo político del asunto. Para cuando dio inicio el proceso de pacificación, el problema que motivó esta crítica ya llevaba varias décadas. Uno de sus principales orígenes se dio en 1554, cuando el arzobispo dominico Alonso de Montúfar buscó que la ley que exentaba a los indígenas del pago de diezmos fuera revocada; con esto se pretendía fortalecer con más recursos al clero secular y marginar a los franciscanos, que en sus conventos cumplían funciones parroquiales recibiendo a cambio limosnas y obviaciones, principalmente en las zonas indígenas, que en aquella época eran las más. Los franciscanos se opusieron con firmeza al cobro de diezmos a los naturales, lo cual, aunado a la demanda episcopal sobre el derecho a autorizar las causas matrimoniales llevadas por los frailes, dio inicio a una larga disputa entre éstos y el clero secular.³¹

El trasfondo del asunto era, en esencia, una disputa en torno a la jurisdicción sobre los indígenas. Los obispos comenzaron una serie de presiones para que la corona obligara a los frailes a acatar la autoridad episcopal; los franciscanos afirmaron estar obligados a rendir cuentas únicamente a sus provinciales. Durante varios años, entre 1555 y 1585, los obispos pidieron al rey el poder para visitar las parroquias que administraban los frailes y llegaron al extremo de solicitar su sustitución en ellas por clérigos seculares. La corona decidió conceder ambas peticiones, pero los mandatos correspondientes tuvieron que ser derogados: triunfó la férrea defensa que los mendicantes hicieron de sus derechos para administrar a los indígenas sin acatar la autoridad de los obispos.³²

El principal argumento que en el contexto de la pacificación de los chichimecas se usó contra los franciscanos, es decir, la acusación de que no aprendían los idiomas indígenas, había sido antes usado por los mismos franciscanos en el contexto de su lucha contra el clero secular. Así puede verse, por ejemplo, en una carta escrita al rey por el franciscano Juan Salmerón en 1583, en la que le comunica que tenía noticia de que “en algunos partidos” los clérigos tenían deficiencias “ansí de letras como de lengua”. Seguramente contestando a una de las acusaciones que los obispos hacían, en el sentido de que los franciscanos se preocupaban mucho por no perder las limosnas que obtenían en los pueblos

³¹ Antonio Rubial García, “Fray Gerónimo de Mendieta: tiempo, vida, obra y pensamiento”, pp. 27 y 28.

³² *Ibid.*

indígenas, fray Juan atribuyó la falta de conocimiento de las lenguas indígenas en los clérigos a “la gran importunidad y diligencia y medios humanos que los clérigos ponen para que los obispos les den de comer”. Además, continuaba el fraile, se decía que en algunas partes los clérigos tenían “hechas imposiciones, acerca de dineros y contribución de los indios, con que los agravan y desautorizan el ministerio de los sacramentos”. En su carta, el franciscano no olvidó aclararle al monarca que si señalaba esos problemas en los clérigos y no en los frailes, no se debía a que él mismo era un fraile, sino a que “derechamente, en lo que se administra por mano de las religiones es otro el celo y cuidado, y la diligencia de los prelados superiores, y el desinterés.”³³

Los franciscanos también se enfrentaron constantemente tanto a las autoridades coloniales como a los sectores privados y, como indica Antonio Rubial, “a partir de la década de 1550 las autoridades coloniales y los obispos se unieron a los encomenderos para reducir el poder y los privilegios de los religiosos.”³⁴ Un ejemplo temprano de la alianza contra los franciscanos entre las autoridades y las fuerzas privadas, lo tenemos en una carta enviada al rey en 1551 por Hernán Martínez de la Marcha, oidor de Nueva Galicia. En esta misiva, en la que el oidor informa al rey sobre una visita que realizó a la dicha Nueva Galicia, De la Marcha explica las razones de la carestía que había en aquella provincia, entre las que incluyó el “demasiado vagar” y la renuencia al trabajo de los indígenas, de lo cual responsabilizó a los franciscanos, por “quererse algunos de ellos meter y entremeter en aquello que ellos bien saben o deberían saber si les es prohibido o permitido”.³⁵ En muchos centros mineros, los propietarios vieron con malos ojos a los franciscanos e incluso llegaron a rechazar su actividad religiosa, considerándola un obstáculo para el rápido enriquecimiento; la lucha contra la esclavitud, el repartimiento y, en general, la explotación de los indígenas, fue sin duda uno de los principales motivos por los que los franciscanos se hicieron de enemigos poderosos. Además, algunos de estos frailes señalaron permanentemente la impunidad en la que vivían muchos funcionarios coloniales, que violaban las leyes y se enriquecían con ello, siendo inútiles los juicios de residencia a los que eran sometidos, pues al final no se sancionaba a los corregidores, alcaldes y oidores

³³ Carta de fray Juan Salmerón a Felipe II, México, 1 de enero de 1583, en Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca...*, vol. II (cuerpo de documentos), p. 669; Román Gutiérrez, *op. cit.*, p. 448.

³⁴ Rubial, *op. cit.*, p. 29

³⁵ Carta del oidor de Nueva Galicia Hernán Martínez de la Marcha al rey, Compostela, 18 de febrero de 1551, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, v. II, p. 485.

que incumplían con sus obligaciones.³⁶ Otros franciscanos se atrevieron a ir más allá en sus críticas y denuncias: señalaron que muchos de los problemas que sufría la Nueva España tenían su origen en la formación de una oligarquía que concentraba la riqueza, como podemos ver en las palabras que, sin carecer de dramatismo, envió el franciscano fray Juan de Armellones al rey en 1554:

son pocos los que tienen de comer, y aquellos pocos son los que tienen los pueblos a docenas como condados y ducados, y estos mismos las docenas de estancias de ganados, y estos mismos tienen las minas, y estos mismos leguas de tierras de merced, y estos mismos los más no lo merecieron nada de lo que tienen, y todo el resto de la gente anda desesperada, y los conquistadores que la ganaron sin un pan que coman, cuales he visto hartos.³⁷

Muy al contrario de estos franciscanos enfrentados al poder, desde un principio los jesuitas novohispanos supieron conseguir el apoyo de empresarios, obispos y clérigos. Como indica François Chevalier, fueron pocos los grandes comerciantes de México, de Puebla y de las principales minas que no se convirtieron en amigos y mecenas de los jesuitas. El mismo historiador nos comparte su impresión por la gran cantidad de donativos y legados que miembros del clero secular otorgaron a la Compañía en las primeras décadas de su labor en la Nueva España. Los jesuitas se esforzaron por ganar el favor de los clérigos; muchos de éstos comenzaron a ser preparados en los colegios de la orden, lo que seguramente generó sentimientos de lealtad hacia quienes los habían formado. Las buenas relaciones de la Compañía con el clero secular se mantuvieron al menos hasta mediados del siglo XVII.³⁸

De tal suerte que, más allá de la supuesta falta de pericia de los franciscanos en el manejo de las “lenguas” de los “bárbaros” y de la escasez de miembros de su orden en las fronteras norteñas, es posible afirmar que la cruzada anti-franciscana y pro-jesuita encabezada por Rodrigo del Río en tierras chichimecas, era parte de una larga y compleja lucha política entre los sectores más privilegiados de la Nueva España y la orden de San Francisco, una lucha que tenía como centro la administración de los indígenas y el acceso a

³⁶ Román Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 442 y 444.

³⁷ Carta de fray Juan de Armellones al rey, Guadalajara, 20 de septiembre de 1554, en Carrillo Cázares, *op. cit.*, v. II, p. 538.

³⁸ François Chevalier, *La formación de los latifundios en México...*, pp. 348-351.

la mano de obra de los mismos. En esta confrontación, la Compañía de Jesús, jugando sus propias cartas, llegó a servir como ariete para debilitar el control que los franciscanos tenían sobre una parte considerable de la población indígena, control que era visto como un obstáculo por muchos mineros, ganaderos, comerciantes y funcionarios reales, que consideraban la presencia de los frailes un atentado contra sus intereses económicos. De ahí el intento de que fueran los jesuitas y no los franciscanos quienes se encargaran de las poblaciones que se estaban formando como parte de la pacificación.

c) La necesidad de mantener la paz

Pero ante todo, lo que muchos propietarios de las fronteras necesitaban para que sus empresas prosperaran –la experiencia de décadas de guerra se los había hecho entender– era paz. El interés de que tanto jesuitas como franciscanos redoblaran sus esfuerzos misionales al norte de la Audiencia de México y en las provincias de Nueva Galicia y Nueva Vizcaya, se basaba en la urgente necesidad de sostener la paz que, no sin dificultades, se estaba logrando.

Como vimos, hacia 1590 la pacificación de los chichimecas había tenido avances nada despreciables. El camino real de tierra adentro, que unía a la ciudad de México con las minas de Zacatecas, podía entonces transitarse sin que lo impidieran los chichimecas; estos, o se iban asentando en las nuevas poblaciones o se mantenían en las zonas serranas y en los lugares más inaccesibles del semidesierto para continuar viviendo a su modo. No obstante, quienes conocían a los chichimecas pensaban que los que habían aceptado la paz podían fácilmente optar de nuevo por la guerra. Además, aún había indígenas rebeldes actuando en diversas zonas.

En 1593, Velasco II informó al rey que en las audiencias de México y de Nueva Galicia los chichimecas conservaban la paz, pero que “lo de Nueva Vizcaya es lo que tiene menos asiento porque, en una parte o en otra, nunca faltan indios que anden levantados”.³⁹ Los alzamientos en Nueva Vizcaya continuaron hasta las primeras décadas del siglo XVII.⁴⁰

En el caso de San Luis de la Paz, este asentamiento se encontraba dentro de la zona ya pacificada, pero también en sus cercanías había indígenas que se mantenían reacios a

³⁹ Luis de Velasco a Felipe II, México, 5 de octubre de 1593, en Zubillaga, *op. cit.*, t. V, pp. 125 y 126.

⁴⁰ Román Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 408-410; Powell, *La Guerra...*, pp. 208, 210-212.

cambiar su forma de vida, incluso algunos estaban en pie de guerra. Hacia el noreste del poblado, por ejemplo, en una zona relativamente próxima se encontraba la tierra de Río Verde, que era un refugio en el que algunos grupos insumisos seguían representando dificultades para los colonizadores;⁴¹ al este de ahí, en los alrededores de la villa de Valles (hoy ciudad Valles), a mediados de 1590 aún se abandonaban pueblos por el temor a los chichimecas.⁴²

También hacia el noreste, pero mucho más cerca de San Luis de la Paz (tan sólo a ocho leguas) se encontraba el pueblo de Xichú, cuyos alrededores aún eran tierra de guerra. En 1595, por ejemplo, Luis de Velasco ordenó al capitán Diego Peguero (de quién adelante hablaremos más) que se hiciera cargo de conocer de la causa contra los “chichimecos salteadores del cerro gordo”, que en ese momento eran rastreados por los indígenas aliados del partido de Xichú. Presos los rebeldes y realizadas todas las averiguaciones sobre sus delitos, Peguero debía mandarlos ante el virrey para que éste decidiera “lo que convenga”.⁴³ En este caso podemos observar dos cuestiones: por un lado que las hostilidades continuaban en la zona de Xichú, y por otro que el virrey Velasco, como parte del esfuerzo pacificador, estaba cuidando que los rebeldes capturados no fueran esclavizados, sino procesados y remitidos a la ciudad de México para ser juzgados.

Incluso en los periodos de paz, la inestabilidad respecto a los chichimecas era aguda en la zona de Xichú. En enero de 1617, por ejemplo, se hizo llegar al virrey marqués de Guadalcázar una petición de los mineros y vecinos del real de minas de Xichú, “en razón de la necesidad que tienen de arcabuces y munición para la defensa de los indios chichimecos, aunque de presente, por la misericordia de Dios, están quietos.” La autoridad ordenó, al margen del documento, que se remitieran al alcalde mayor de Xichú veinte arcabuces con un quintal de pólvora y dos de cuerda, por cuenta de gastos de guerra de chichimecas.⁴⁴ De hecho, la Sierra Gorda, incluyendo la zona de Xichú, mantuvo un estado de guerra

⁴¹ *Ibid.*, p. 230.

⁴² AGN, *Indios*, vol. 4, exp. 550, f. 162v: Orden del virrey Velasco para que el alcalde mayor de la villa de Valles haga que regresen los indios que huyeron de tres pueblos por temor a los chichimecas (México, 12 de mayo de 1590).

⁴³ AGN, *Indios*, vol. 6, 1ª parte, exp. 932, ff. 250v y 251r: Orden de Luis de Velasco para que el capitán Peguero averigüe los delitos de los chichimecos salteadores del cerro gordo y remita a éstos ante él (México, 23 de enero de 1595).

⁴⁴ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 3727, exp. 038: Carta del licenciado Esteban Porres a nombre del alcalde mayor del real de Xichú, solicitando al virrey arcabuces y munición para defenderse de los indios chichimecos (9 de enero de 1617) (Documento consultado en la página web del AGN).

intermitente durante el resto del virreinato. En 1748, el coronel José de Escandón encabezó una violenta campaña en la que fueron ejecutados o sometidos muchos de los rebeldes pames y jonaces que actuaban en las cercanías de lugares como Cadereyta, Querétaro, Escanela, Jalpan, Zimapán, real de Xichú y San Luis de la Paz. Después de esta campaña, los alzamientos fueron cada vez más débiles y cortos, hasta que en 1810 la antigua corriente de la rebeldía pame se unió a la revolución de independencia.⁴⁵

Asimismo, a pesar de que se encontraban en una zona pacificada desde 1590, las villas de San Miguel y San Felipe, muy cercanas también a San Luis de la Paz –la primera al suroeste y la segunda al noroeste– eran aún en 1609 consideradas fronteras de guerra en las que podría haber ataques de indígenas rebeldes. Cuando en aquel año el rey nombró a un tal Francisco López Muñiz como capitán para dichas villas, se dijo que ello se requería

Por cuanto en las villas de San Miguel y San Felipe, por ser frontera de indios chichimecas de guerra, conviene y es necesario haya persona práctica y de experiencia en las cosas de guerra, para que siendo acometidas de los dichos indios chichimecas haya quien les resista y castigue.⁴⁶

De tal manera que cuando en 1594, como un logro de la política anti-franciscana, los jesuitas realizaron la fundación oficial de su misión en San Luis de la Paz, la pacificación de los chichimecas no se consideraba un hecho consumado, sino algo frágil y volátil, un proceso inacabado que acontecía lentamente en la meseta central, donde se concentraban varias de las más importantes congregaciones de indígenas recién pacificados, flanqueadas por zonas serranas y semidesérticas en las que aún vivían grupos indígenas aislados de la colonización hispano-india, se refugiaban rebeldes y continuaban dándose alzamientos. Por ello, en este contexto, los principales esfuerzos misionales se enfocaban en dos cuestiones: participar, por un lado, en el mantenimiento de la paz en los nuevos asentamientos y sus alrededores, y realizar, por otro, activas campañas de evangelización en las zonas aún no pacificadas. La misión jesuita en San Luis de la Paz se consideró uno de los principales

⁴⁵ José Antonio Cruz Rangel, *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes...*, pp. 214, 248-250, 254 y 255.

⁴⁶ AGN, *Tierras*, vol. 2961, exp. 50, f. 91r: Nombramiento de Francisco López Muñiz como capitán de las fronteras de San Miguel y San Felipe (México, 28 de septiembre de 1609).

esfuerzos por evitar que cambiaran de opinión los chichimecas que ya habían aceptado la paz.

2. San Luis de la Paz y el inicio de la misión jesuita

...bien puedo sobre experiencia afirmar, sin que parezca paradoja, que los bárbaros sufren y sufrirán mayor destrucción en la paz y por resultas de ella, que no por los efectos de una guerra general y declarada.⁴⁷

Jacobo Ugarte y Loyola, comandante general de las Provincias Internas, refiriéndose a apaches reducidos.

Los orígenes de San Luis de la Paz

a) Las historias jesuitas y otomíes

En el mes de octubre de 1594 tres ignacianos llegaron a un pequeño pueblo ubicado en medio de tierras chichimecas, al noreste de lo que hoy es el estado de Guanajuato. Ahí realizaron la fundación oficial de la misión de San Luis de la Paz. Este pueblo no fue creado por aquellos jesuitas, ni por su compañero Gonzalo de Tapia cuando misionó ahí un poco antes. En cuanto a esto, además de los datos que abordaremos en las páginas siguientes, también contamos con el testimonio de un jesuita llamado Antonio de Agreda, quien en una carta enviada al padre provincial afirmó lo siguiente:

Habiendo revuelto todos los papeles y antiguallas del colegio [de San Luis de la Paz], he encontrado el principio del curato que fue desde el año de 1590, pero ya llevaban (los indígenas vecinos del pueblo de San Luis) más de veinte años que estaban aquí, lo que les confirmó el Excelentísimo Señor Don Luis de Velasco, cuya carta con la fecha de dicho año de 590 está en este colegio.⁴⁸

⁴⁷ AGN, *Provincias Internas*, vol. 76, f. 393 y 394: Carta de Jacobo Ugarte y Loyola a Manuel Antonio Flores, Valle de San Bartolomé, 5 de enero de 1789, *Apud* José Luis Mirafuentes Galván, "Los dos mundos de José Reyes Pozo y el alzamiento de los apaches chiricahuis, (Bacoachi, Sonora, 1790)", en *Estudios de Historia Novohispana* (México, abril de 2000), vol. 21, p. 99.

⁴⁸ Isauro Rionda Arreguín, *op. cit.*, p. 78.

Sin embargo, durante mucho tiempo se dio por hecho que los jesuitas habían sido los fundadores de la población o que ésta se había creado muy poco antes de la misión. Esta idea se originó en los relatos históricos de la misma Compañía, que consideró a la misión de San Luis de la Paz uno de sus más grandes logros y promovió, entre otras cosas, una versión confusa en la que pareciera que el pueblo había nacido al tiempo de la misión. Veamos como ejemplo lo que dejaron escrito al respecto dos de los historiadores más renombrados de la orden, Andrés Pérez de Ribas y Francisco Javier Alegre.

Andrés Pérez de Ribas, en el tomo tercero, libro doce de su *Historia de los triunfos de nuestra santa fe...*, publicado en 1645, habla sobre la fiereza de los chichimecas, de cómo conformaban la nación “más valiente y guerrera que se conoció en la Nueva España”, al grado de que ni el gran Moctezuma, que había dominado a muchos reyes y naciones, pudo jamás sujetarlos y las pocas victorias que se llegaban a tener sobre ellos eran festejadas con la mayor solemnidad por los mexicas.⁴⁹ Después llegaron los españoles y “les duraron por muchos años las crudas guerras con chichimecas”, de tal suerte que habiendo conquistado muchas naciones en distintos rumbos de la Nueva España, “ésta fue la que más resistió, no pudiendo ser conquistada dellos en muchos años.” Como las tierras de los chichimecas se hallaban en el paso hacia las principales minas, estos indígenas rebeldes se dedicaron a asaltar los convoyes de mercancías que pasaban por ellas y a matar a quienes viajaban por ahí: “Después de pacífica esa nación pasé yo por sus tierras, donde hallaba y veía tanto número de cruces en los caminos, donde habían sucedido esos casos, que causaba admiración y lástima.”⁵⁰ A pesar de todos los “reparos y gastos del rey, de fuerzas y escuadras de soldados, no cesaban los grandes daños que esta fiera gente causaba”, y su forma de vida hacía imposible que fueran sujetos, “con que ellos perseveraban en su libertad bárbara”. Fue entonces que se decidió usar “medios divinos” “contra los poderes del mismo infierno”, fundando pueblos y levantando iglesias en aquellas tierras.⁵¹

Aunque quienes iniciaron la evangelización en esos lugares fueron los franciscanos, continúa el cronista, a la Compañía de Jesús “le tenía nuestro Señor reservada la parte de la

⁴⁹ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe; conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañía de Jesús en las Misiones de la Provincia de Nueva España*, t. III, libro XII, México, Layac, 1944, pp. 304 y 305.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 305.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 306 y 307.

gloriosa conquista”, consistente en asentar de paz a los chichimecas, en un “nuevo pueblo” que el virrey Velasco quiso fundar a cargo de los jesuitas “en la principal frontera de la nación”, para que desde ahí “procurasen ir convidando y amansando esta fiera nación, reduciéndola al rebaño de la santa Iglesia.”⁵²

Y a este pueblo quiso el virrey, por devoción del santo de su nombre, que se le pusiese el de San Luis: y porque se fundaba en orden a la paz de los belicosos chichimecas, se llamase San Luis de la Paz. Quedó este pueblo por escala y paso para las provincias de la tierra adentro y de su camino real [...] y fueron cesando los asaltos y robos con que antes andaban infestados aquellos caminos.⁵³

En su *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, terminada poco antes de la expulsión de los jesuitas en 1767, el ignaciano Francisco Javier Alegre reproduce un discurso muy apegado a Pérez de Ribas: Los chichimecas eran personas sumamente belicosas, “que no habían podido domar setenta y tres años de guerras, cuasi continuas, con los españoles.”⁵⁴ Lo mismo había sucedido antes, en tiempos del imperio de Moctezuma, pues aunque “las continuas guerras con estos salteadores” habían costado mucha sangre a los mexicas, todo había sido “sin haberlos podido sujetar”. La pacificación de las regiones habitadas por los chichimecas estaba reservada al virrey Luis de Velasco II, “o, por mejor decir, a la humildad y simplicidad de la Cruz”, pues después del fracaso de los presidios, las casas fuertes, los carros cubiertos y el resto de las medidas que se habían tomado para la seguridad en el camino a Zacatecas, el virrey “determinó que los pobres y humildes religiosos probasen en esta expedición las armas de su milicia”.⁵⁵ Fue por ello que

En la frontera principal de la nación mandó fundar un nuevo pueblo, a quien, por devoción al Santo de su nombre, llamó San Luis; y en atención al piadoso designio de la pacificación y reducción de los chichimecas, añadió el sobrenombre de la Paz, con que es hasta ahora conocido [...] Este nuevo pueblo quiso el Excelentísimo se encargase a la Compañía⁵⁶

⁵² *Ibid.*, p. 307

⁵³ *Ibid.*, pp. 307 y 308.

⁵⁴ Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, t. I, Roma, Institutum Historicum S. J., 1956, p. 413.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 415.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 415 y 416.

De tal manera que, según estos cronistas, San Luis de la Paz era un pueblo nuevo que el virrey Velasco II mandó fundar a cargo de los jesuitas. Pero no sólo esto, la significación que los ignacianos le dan a esta fundación es extraordinaria, pues fue el lugar desde el que los miembros de la orden lograron una gran proeza. En efecto, como puede verse, según esta versión de las cosas, la pacificación de los chichimecas fue obra de los jesuitas; Pérez de Ribas afirma: “esta paz se asentó en toda esta tierra con la fundación del pueblo y casa de la Compañía”.⁵⁷

No obstante, aunque su discurso sobre el origen de San Luis de la Paz fue el que más prevaleció a lo largo del tiempo, los hijos de San Ignacio no fueron los únicos que modificaron a conveniencia la historia del asentamiento.

En 1939 se publicó el estudio de Fulgencio Ramírez titulado “Datos Históricos de la ciudad de San Luis de la Paz”. Haciendo un pequeño resumen, en este texto se cuenta la siguiente historia: la región donde se fundó San Luis de la Paz era asediada por una “tribu chichimeca” que entorpecía el traslado de los metales que eran llevados de Zacatecas a la ciudad de México. El 25 de agosto de 1552, día de San Luis Rey de Francia, después de “un combate decisivo que tuvo lugar en el cerro de las Cañas, punto situado entre San Felipe y San Miguel”, se concertó la paz a través de un pacto, al parecer realizado entre aquellos chichimecas y un ejército otomí que habría sido mandado para combatirlos. Como resultado de estos hechos nació una nueva población, cuyos fundadores fueron cuatro “caudillos de Don Nicolás de San Luis”, importante cacique y conquistador otomí, quien, según el sentido del relato, habría dirigido a los guerreros otomíes. Los cuatro caudillos se comprometieron con sus cuatro familias a formar en seis meses una población de cuarenta casas “con los cuarenta indios más antiguos en cristiandad”, para lo que se les mercedó la tierra necesaria. Al haberse concertado la paz con los chichimecas el día de San Luis, se decidió que el pueblo se llamara San Luis de la Paz.⁵⁸

⁵⁷ Pérez de Ribas, *op. cit.*, t. III, libro XII, p. 313. Es importante señalar que la construcción de este discurso, que atribuía a los jesuitas la pacificación de los chichimecas, comenzó en las primeras cartas anuas que incluyeron información sobre San Luis de la Paz.

⁵⁸ Fulgencio Ramírez, “Datos históricos de la ciudad de San Luis de la Paz”, en *Investigaciones Históricas*, México, Centro de Estudios Históricos Genaro Estrada, julio de 1939, t. I, núm. 4, pp. 411 y 412. Algunos datos expuestos en este texto fueron repetidos por el autor en sus “Efemérides de San Luis de la Paz”, periódico *Estado de Guanajuato*, Guanajuato, Gto., 2 de agosto de 1952, p. 2. La fecha de la fundación fue retomada por Esteban Ramírez en su *Estudio histórico de San Luis de la Paz*, Guanajuato, 1952, p. 126, *Apud*

Fulgencio Ramírez escribió al final de su texto la siguiente nota: “Los datos antiguos, fueron tomados de un legajo de manuscritos certificados el año de 1781 que obran en mi poder ‘Sacado traslado de los originales que quedaron en la Gran Provincia de Xilotepec en casa del señor Dn. Vicente Miscoa Moctezuma y Granada’.”⁵⁹

En el Archivo General de la Nación hay un legajo con once documentos coloniales que supuestamente contienen datos sobre la fundación de San Luis de la Paz.⁶⁰ En los primeros dos documentos se ofrecen datos idénticos a los manejados por Fulgencio Ramírez, incluso en el orden del discurso, lo que nos indica que de no tratarse de los documentos consultados por este cronista, sí es claro que, al menos en parte, ambos legajos pueden remitirse al mismo origen. Varios de los documentos del legajo del AGN son claramente apócrifos, incluyendo aquellos en los que se encuentran los datos reproducidos por Ramírez en su texto. Fueron elaborados tiempo después de su supuesta fecha de creación y en ellos se inventan o modifican los datos de acuerdo a un interés determinado, lo que puede verse tanto por el uso del lenguaje, como por el desfase en lugares, fechas y personajes que ahí se mencionan.

La documentación se mandó a hacer con la intención de darle una apariencia de legalidad al discurso ahí contenido, al parecer buscando con esto acreditar derechos de pobladores de San Luis de la Paz sobre ciertas tierras. Hay una apelación implícita al derecho natural, se sitúa el origen de los pobladores de San Luis de la Paz en un “señorío gentil”, siendo ese su primer derecho sobre las tierras en que habitaban, e incluso pareciera afirmarse que por ello les correspondería mucha más tierra de la que poseían, pues el antiguo señorío del “rey de su gentilidad” habría llegado hasta donde se fundó Santa María del Río.

Debido a las enormes semejanzas en forma y contenido, es prácticamente un hecho que, aun en el caso de no tratarse de los mismos, los textos consultados por Ramírez también son apócrifos. La naturaleza de este tipo de documentos es bien explicada por David Wright Carr cuando nos habla de otro ejemplo, el de la *Relación de Nicolás de San Luis Montañez*:

Arreguín, *op. cit.*, p. 78. Estos tres textos se convirtieron en una referencia para quienes han tratado la cuestión del origen de San Luis de la Paz.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 416.

⁶⁰ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6452, exp. 035.

La versión tradicional acerca del origen de Querétaro habla de un gran ejército de guerreros otomíes y de la aparición de Santiago y otras personalidades celestiales, así como de una lucha sin armas contra los chichimecas, pero puede considerarse un mito nacido durante la época barroca. Este relato se encuentra en un documento, la *Relación de Nicolás de San Luis Montañez*, y fue inventado con base en la tradición oral de los descendientes de este cacique otomí varias generaciones después de su muerte [...] Investigaciones recientes han demostrado que la práctica de elaborar documentos apócrifos fue un fenómeno más o menos generalizado en el centro de México hacia finales del siglo XVII y durante el XVIII. Era esta una respuesta de los caciques indígenas a las presiones de las autoridades y los hacendados españoles para justificar con papeles sus derechos a tierras y aguas. La fabricación de códices y manuscritos llegaba incluso a ser a veces una actividad lucrativa para los escribanos más hábiles.⁶¹

Además de explicar su naturaleza, la cita anterior señala un probable origen de los documentos consultados por Ramírez, si atendemos a que la mención que se hace en ellos de los caudillos de Nicolás de San Luis como fundadores de San Luis de la Paz difícilmente se trata de una coincidencia. De hecho, en el texto del que habla David Wright, la *Relación de Nicolás de San Luis Montañez*, se afirma que fue este famoso conquistador otomí quien fundó San Luis de la Paz.⁶²

Otro texto de la misma naturaleza, que también apunta hacia la versión de que fueron caciques conquistadores otomíes los fundadores de San Luis de la Paz, es el “Título de los caciques y principales fundadores y conquistadores que fueron de este pueblo de San Luis de la Paz, frontera de chichimecas”.⁶³ Se trata de un documento obviamente apócrifo, consistente en una supuesta relación del capitán Francisco de León sobre una campaña que habría dirigido contra “chichimecas guerreros” por las zonas de San Luis de la Paz y Río Verde. La escritura de este documento es del siglo XVIII. En él se narran sucesos acaecidos supuestamente en 1540, a la vez que se afirma que gobernaba Luis de Velasco, lo cual es incorrecto. Finalmente, los sucesos que ahí se plantean están fuera de contexto, pues hacia 1540 la colonización hispana apenas comenzaba a aventurarse más allá de la provincia de

⁶¹ Wright Carr, *op. cit.*, p. 38.

⁶² Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena...*, pp. 62, 63 y 89.

⁶³ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5001, exp. 066 (Documento consultado en la página web del AGN).

Jilotepec, el avance ganadero estaba iniciando en las llanuras de San Juan del Río, la guerra con los chichimecas se concentraba en la Nueva Galicia y, por todo ello, las campañas otomíes aún no iniciaban.

No obstante, el hecho de que estos documentos sean apócrifos no les resta valor histórico, pues contienen una gran cantidad de información sobre distintos temas. Uno de éstos es el de la construcción de la historia, que en este caso está relacionada con una memoria muy ligada a lo mitológico, en la que la información del pasado es reacomodada en el presente sin que importe tanto qué fue “real” y qué no, o qué fue primero y qué después, sino la significación de los hechos y de los personajes como fundadores de una realidad en la que se cimientan la identidad y ciertos derechos. Un buen ejemplo de esto nos lo ofrece el último de los once documentos del legajo del AGN que supuestamente contiene información sobre la fundación de San Luis de la Paz. Desgraciadamente el documento está incompleto, pero en él se habla de un San Luis de la Paz ya existente para 1536, visitado ese año por Vasco de Quiroga, fundado por el maestro de campo Cristóbal de Olid, con un colegio iniciado por fray Antonio de Lisboa y teniendo a su primer predicador del evangelio en la persona de fray Martín de la Coruña; es decir, un San Luis de la Paz en cuyo origen habrían estado involucrados los personajes más importantes de los primeros tiempos del Michoacán colonial, quizá debido a que el poblado llegó a pertenecer al obispado de Michoacán y quienes hicieron el documento pretendieron darle al asentamiento la misma dignidad y antigüedad, y por lo tanto los mismos derechos, que a las primeras poblaciones del obispado.⁶⁴

Sin embargo, como pudimos ver, no sólo los otomíes, sino también los jesuitas, crearon una mitología en torno a los orígenes de San Luis de la Paz. En cada uno de los discursos, unos y otros aparecen como los grandes civilizadores que fundaron el importante poblado y pacificaron a los “bárbaros”.

b) San Luis de Jilotepec

Ahora bien, entre las distintas versiones sobre el origen de San Luis de la Paz, existe una que presenta una alta coherencia histórica basada en la plena concordancia entre el discurso de la documentación base (por demás original) y el contexto de la época.

⁶⁴ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6452, exp. 035, ff. 39r-42v.

El 24 de mayo de 1560 el virrey Luis de Velasco I escribió a Gerónimo de Mercado Sotomayor, alcalde mayor de la provincia de Jilotepec, informándole que ciertos naturales de dicha provincia habían decidido irse a poblar a las Chichimecas, “para seguridad de los caminos y evitar otros excesos que hacen los chichimecas de guerra”, por lo que mandaba que se recolectaran todas las sobras de algodón, mantas y maíz que hubiera tanto en Querétaro como en todos los pueblos sujetos a la provincia de Jilotepec y que, de entrada, se les diera a quienes migrarían el maíz necesario para su sustento y para que pudieran sembrarlo.⁶⁵

Cuatro días después, el virrey Luis de Velasco hizo merced a Juan Alonso de Hinojosa de un sitio de estancia para ganado menor en las Chichimecas, “linde con estancia de Martín Jufre y el camino que va a las Zacatecas”. En este documento, el virrey informó que mandó a Juan Sánchez de Alanís, “justicia en las Chichimecas”, para que hiciera las diligencias y averiguaciones, y que éste declaró no haber perjuicio al hacer la merced, por lo que el virrey procedió a hacerla cuidando que no se afectaran los bienes del rey ni de terceros “ni en los términos de Querétaro, *ni en la parte donde se han de poblar los de Xilotepeque*”.⁶⁶

Al día siguiente, el virrey informó al alcalde mayor de la provincia de Jilotepec que los naturales de ésta le pidieron licencia para ir a ver el sitio en donde se asentaría dicha población, sin que se permitiese “que otras personas ningunas fuesen primero aquellos”. El virrey ordenó entonces al mencionado alcalde mayor, “y por su impedimento a Juan Sánchez de Alanís, teniente de alcalde mayor”, ir junto con los principales de dicha provincia a ver el lugar donde se levantaría el asentamiento, aclarándole que “no permita ni consienta que otras ningunas personas vayan al dicho sitio si no fueren los de la dicha provincia”.⁶⁷

Ese mismo día, el virrey Luis de Velasco I declaró:

Por cuanto viendo los muchos y grandes daños, muertes y robos que los indios guachichiles y chichimecas han hecho en el camino real que va de esta ciudad de México a las minas de las Zacatecas, como por ispirencia se ha visto, y que los dichos guachichiles no viven juntos

⁶⁵ AGN, *Mercedes*, vol. 5, 1ª parte, exp. 123, f. 41r, México, 24 de mayo de 1560.

⁶⁶ AGN, *Mercedes*, vol. 5, 1ª parte, exp. 132, f. 44r, México, 28 de mayo de 1560 (Las cursivas son mías).

⁶⁷ AGN, *Mercedes*, vol. 5, 1ª parte, exp. 136, ff. 45v y 46r, México, 29 de mayo de 1560.

ni tienen partes señaladas a donde vivan, ni tierra conocida, y que andan por los campos como gente sin conocimiento de nuestra santa fe católica, ni otra subjeción, obediencia, vagando; y viendo lo mucho que importa al servicio de Dios nuestro señor y al de su majestad, y para la seguridad del dicho camino y evitar los robos y otros excesos que hacían e cometían los dichos guachichiles; a mi intercesión y por servir a su majestad los de la provincia de Xilotepeque han venido en querer hacer un pueblo delante de San Miguel, a do dicen [no se puso la palabra], cerca del dicho camino real, por ser buen sitio y haber en él, como hay, aparejo e disposición para el dicho efeto, e tierras e aguas y lo demás conviniente para ello [...], teniendo entendido que poblándose en la parte sobredicha el dicho pueblo, los dichos guachichiles dexarán de cometer los dichos excesos y vernán en conocimiento de sus yerros y se apartarán dellos y en conocimiento de nuestra santa fe católica y a dar la obediencia a su majestad y se poblarán y vivirán como cristianos: En nombre de su majestad he concedido ciertas libertades a los dichos indios de Xilotepeque que van a poblar al dicho pueblo nuevo.⁶⁸

Estos fueron los privilegios concedidos: Se les darían cinco leguas de término hacia San Miguel y a los lados, “y por la derecera del norte hacia el Tunal diez leguas”; en ese término no se daría a españoles tierras ni estancias de ganado, salvo a los que fuere necesario que estuvieran con ellos para su seguridad y ayuda; en los primeros dos años se les daría lo necesario para la agricultura; se les mandarían franciscanos; estarían exentos de todo tipo de tributo por diez y seis años, “más el tiempo que fuere la voluntad de su majestad”; tendrían gobernadores, alcaldes, regidores y alguaciles, y los que llegaran a esa villa estarían sometidos a la jurisdicción de sus justicias; cuando se eligieran gobernador, alcaldes y los otros oficiales de cabildo, se le mandaría la elección al virrey para que la confirmara en nombre del rey; en lo civil y criminal tendrían su propia jurisdicción y su única cabecera sería el pueblo de Jilotepec; el alcalde mayor de la provincia de Jilotepec (o Juan Sánchez de Alanís) iría al lugar a señalarles el sitio donde se haría la población y realizaría la traza de la villa, dejando espacio para los que irían a poblar posteriormente.⁶⁹

⁶⁸ AGN, *Mercedes*, vol. 5, 1ª parte, exp. 137, f. 46r, México, 29 de mayo de 1560.

⁶⁹ *Ibid.*, ff. 46v y 47r.

Hubo además otro importante privilegio: “Se les concede que el dicho pueblo se intitule y nombre la Nueva Villa de San Luis de Xilotepeque y la advocación de la iglesia se nombre San Luis.”⁷⁰

El virrey indicó que irían a poblar el lugar un mínimo de quinientos naturales, cuatrocientos de ellos casados, debido a que sería inconveniente que fueran menos por posibles ataques guachichiles a la población y por la seguridad que requería el camino a Zacatecas. También mandó que en cuanto se tuviera señalado el sitio en el que los de Jilotepec harían la nueva población, se les diera a éstos la posesión y los ampararan y defendieran en sus términos, “para que los tengan, gocen e posean”.⁷¹

De este pueblo llamado San Luis trataron ya brevemente algunos historiadores, siempre basándose directa o indirectamente en la documentación del AGN que ofrece información sobre el poblado y que aquí hemos utilizado. La mayor parte de quienes tocaron el tema no consideró en ningún momento la posibilidad de que se tratara del sitio después llamado San Luis de la Paz.

Wigberto Jiménez Moreno, hablando del avance de la colonización otomí de lo que hoy es Guanajuato en su estudio *La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*, publicado en 1944, mencionó el caso de esta población otomí y afirmó: “Por desgracia, no podemos todavía precisar cuál fue el lugar escogido para dicha puebla, pero parece que dos fueron los puntos preferidos: uno, entre San Luis de la Paz y San José Iturbide, y otro, en donde hoy está la villa de San Felipe.”⁷² Debido a que este autor no presenta en su texto un aparato crítico, no podemos saber con base en qué afirmó lo referente a la posible ubicación del poblado, pero, al parecer, se basó para ello en las “coordenadas” dadas por el virrey Velasco, que bien pueden apuntar a la zona de San Luis de la Paz. En ese caso, confundido por la fundación de la misión jesuita en San Luis de la Paz,⁷³ Jiménez Moreno no se percató de la alta probabilidad de que este último asentamiento y el de San Luis de Jilotepec se trataran en realidad del mismo lugar, aunque sabía que uno no podía estar lejos del otro.

⁷⁰ *Ibid.*, ff. 46v.

⁷¹ *Ibid.*, f. 47r.

⁷² Wigberto Jiménez Moreno, *La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*, pp. 20 y 21.

⁷³ *Ibid.*, pp. 27-29.

Philip Wayne Powell, en su libro *La guerra Chichimeca (1550-1600)*, publicado en inglés en 1975, también trató sobre el poblado otomí cuando abordó el tema de lo que él llamó la “colonización defensiva” emprendida por Luis de Velasco I. Este autor ofreció varios de los datos de la documentación del AGN sobre la fundación de San Luis de Jilotepec y afirmó: “Parece muy probable que este asentamiento otomí estuviese relacionado con la fundación de San Felipe por los españoles. Posiblemente se hallase en el camino de Zacatecas al norte de Querétaro, entre San Luis de la Paz y San José Iturbide (sugerido por Jiménez Moreno [...]), pues este ramal del camino de Zacatecas todavía no estaba protegido [...]”.⁷⁴ Como en el caso anterior, la contradictoria idea de que los jesuitas fundaron un pueblo que ya existía cuando llegaron,⁷⁵ impidió a Powell hacer la relación lógica entre los dos San Luis, que se habrían hallado tan cerca uno del otro.⁷⁶

José Antonio Cruz Rangel, en su libro *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes. Estrategias de colonización, control y poder en Querétaro y la Sierra Gorda. Siglos XVI al XVIII*, publicado en 2003, hizo una breve mención de San Luis de Jilotepec al hablar sobre el papel jugado por Juan Sánchez de Alanís en la historia de las Chichimecas. Este autor afirma que la fundación del pueblo fue “abortada”.⁷⁷ Es probable que su argumento se base en que no se conoce mención de ese pueblo en documentos posteriores; no obstante, se sabe que los jesuitas arribaron a un pueblo que existía desde varios años antes de que ellos llegaran y tampoco conocemos ninguna mención de dicho pueblo durante aquellos años. La falta de documentación que hable de la vida del poblado en las décadas anteriores a la llegada de los ignacianos, se explica ante el hecho de que San Luis de la Paz comenzó a llamar la atención debido a su considerable importancia en el contexto de la pacificación y de la misión jesuita; la documentación relativa al poblado en el siglo XVI está siempre relacionada con dicho contexto.

Existe un documento que podría hacer referencia a un San Luis de Jilotepec ya establecido. El 11 de enero de 1561, el virrey Luis de Velasco otorgó a Diego Peguero, vecino de la villa de San Miguel, la merced de un sitio de estancia para ganado mayor en las Chichimecas, “seis leguas de la villa de San Miguel, en el cerro del gusano, *fuera*

⁷⁴ Powell, *La guerra...*, pp. 83 y 254.

⁷⁵ Tanto Jiménez Moreno como Powell afirman que los jesuitas fundaron San Luis de la Paz, pero al mismo tiempo afirman que llegaron a San Luis de la Paz (Jiménez Moreno) o a San Luis (Powell).

⁷⁶ Powell, *La guerra...*, pp. 218-220.

⁷⁷ Cruz Rangel, *op. cit.*, p. 110.

demarcación de los indios”, para lo cual ordenó a Gerónimo Mercado Sotomayor, alcalde mayor de la provincia de Jilotepec, que fuera a ver el lugar. Sotomayor declaró que la merced se podía hacer sin perjuicio.⁷⁸ Diego Peguero fue un personaje muy ligado a la zona de San Luis de la Paz y sus alrededores, ahí tuvo estancias de ganado y fue el primer capitán protector del poblado en los inicios de la misión jesuita; además, no sabemos de ningún otro asentamiento indígena existente en 1561 al norte de San Miguel que pudiera ser afectado por la merced dada a Peguero; existe un “cerro del gusano” en lo que hoy es el municipio de Dolores Hidalgo, al oeste de San Luis de la Paz, y si consideramos que a San Luis de Jilotepec se le otorgaron cinco leguas hacia el oeste y asumimos que ambos *sanluises* son el mismo pueblo, entonces la indicación del virrey sobre que se respetara la “demarcación de los indios” adquiere sentido, tomando en cuenta que se trataba de zonas que se seguían explorando y cuyas distancias y dimensiones no eran del todo conocidas por la autoridad virreinal. Abona a esta posibilidad el hecho de que el encargado de hacer las revisiones fuese una vez más el alcalde mayor de la provincia de Jilotepec.

Al parecer fue Isauro Rionda Arreguín en su obra *La Compañía de Jesús en la provincia guanajuatense, 1590-1767*, publicada en 1996, quien relacionó a San Luis de Jilotepec con San Luis de la Paz. Abordando el traslado de otomíes a San Luis de la Paz a finales del siglo XVI como parte del proceso de pacificación, este autor señaló: “Al respecto ya existía un antecedente, pues el virrey don Luis de Velasco, el viejo, desde el 20 de mayo de 1560, queriendo mandar indios otomíes de Jilotepec a fundar San Luis, les otorgó una exención de impuestos por diez y seis años.”⁷⁹

Por su parte, al abordar los orígenes del pueblo de San Luis de la Paz en su libro *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda. Siglo XVIII*, publicado por primera vez en 2002, Gerardo Lara Cisneros hizo un recorrido por distintas versiones y, basándose en la información dada por Rionda Arreguín y citada en el párrafo anterior, afirmó que existía constancia de la existencia del pueblo desde mediados del siglo XVI y concluyó: “Al parecer, lo más probable es que cuando fray Gonzalo de Tapia fundó su curato [en 1590], San Luis de la Paz ya existiera. Hay que resaltar que ya

⁷⁸ AGN, *Mercedes*, vol. 5, expediente sin número, f. 204v.

⁷⁹ Rionda Arreguín, *op. cit.*, pp. 85 y 86, nota 35.

para fines del siglo XVI, antes de la fundación jesuítica, el pueblo estaba completamente establecido.»⁸⁰

Es así que existe una muy alta probabilidad de que el pueblo al que llegó Gonzalo de Tapia fuese San Luis de Jilotepec. Suponiéndolo así, tenemos entonces que el poblado que después se llamaría San Luis de la Paz nació en un contexto diferente al que muchas veces se ha asumido con base en las crónicas jesuíticas, pues no surgió a finales del siglo XVI en pleno proceso de pacificación, sino en 1560, cuando la guerra con los chichimecas era un hecho cotidiano y la política para enfrentar el problema no era pacifista, sino que, muy al contrario, tras el fracaso de las tres grandes entradas que Velasco I había organizado, se enfocaba en desarrollar una colonización más belicosa y una alianza militar con los otomíes.⁸¹ La fundación de San Luis de Jilotepec, al menos en cuanto a las pretensiones que la motivaron, reunió en sí misma aquellas dos importantes medidas, pues fue parte del esfuerzo por desarrollar una colonización guerrera –en este caso destinada, junto con San Felipe, a dificultar la acción de los chichimecas que operaban en el camino de la plata y se refugiaban en el Tunal Grande y en la Sierra Gorda– y formó también parte de la alianza hispano-otomí contra los chichimecas, pues no se trató de una población de soldados-colonos españoles e indígenas como San Felipe o el San Miguel refundado, sino de una netamente otomí, destinada también a enfrentar a los chichimecas, evangelizarlos y asentarlos. Una de las implicaciones de todo esto, es que la interacción entre cristianos y chichimecas en aquel pueblo empezó treinta años antes de que llegaran los jesuitas, aunque la presencia directa del elemento hispano no haya sido significativa durante ese tiempo.

Es también muy probable que haya sido Gonzalo de Tapia quien decidió cambiar el nombre del poblado. Por un lado, su labor ahí estaba estrechamente ligada con la enorme importancia que las autoridades virreinales le daban en esa época a la consolidación de la paz. Aunado a esto, las primeras menciones del asentamiento con el nombre de San Luis de la Paz, son las que el mismo Tapia dejó registradas a finales de 1590 en las actas de los bautizos que realizó en el lugar y sus alrededores, actas que después fueron transcritas en el primer libro de bautismos por otro jesuita, el padre Diego de Monsalve, en 1596.⁸²

⁸⁰ Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 90.

⁸¹ *Vid. Supra.*, pp. 92-100.

⁸² *Libro I de Bautismos*, Archivo Parroquial de San Luis de la Paz. Debido al estado de este documento y a que mi acceso al mismo no fue de forma directa, sino a través de fotografías digitales, no siempre pude

Tomando esto en cuenta, podemos elaborar la concepción de un San Luis que nació como pueblo de guerra en 1560, llevando el nombre de San Luis de Jilotepec, y se transformó treinta años después en el contexto de la pacificación de los chichimecas, recibiendo el nombre de San Luis de la Paz.

La fundación de la misión en San Luis de la Paz

a) Centro estratégico y reto misional

Entre la labor realizada en el poblado por el jesuita Gonzalo de Tapia en 1590 y la fundación formal de la misión en 1594, surgió en las altas esferas del gobierno virreinal el proyecto de San Luis de la Paz como centro de transformación cultural de los chichimecas pacificados.

Gracias al avance en la pacificación logrado por la nueva política virreinal, Gonzalo de Tapia echó los cimientos de la futura misión jesuita. De aquellos tiempos contamos con este curioso testimonio:

Solía después contar el padre Tapia con mucha gracia (que la tenía en todo) que había hallado en aquella tierra un indio de tan crecida altura que era un verdadero gigante: a éste hizo su fiscal por verle bien inclinado. No usaba otro vestido (como casi todos los demás), que un manojo de hierba o de esparto que traía pendiente de la cintura sólo por delante: con esto y con una lechuguilla que pidió el padre a un pasajero y su vara de fiscal, andaba aquella torre de carne contentísimo, pareciéndole inferiores a las suyas todas las galas del mundo. Recogía para la doctrina con mucho cuidado toda la gente y, si alguno se le huía, en dos tramos le daba alcance y sin dejarle poner los pies en el suelo lo traía a la iglesia.⁸³

Primero solo y después con su compañero Nicolás de Arnaya, Tapia se dedicó entre 1588 y 1591 a concentrar chichimecas, evangelizarlos, bautizarlos y promover entre ellos la agricultura y la conservación de excedentes. Aunque este trabajo lo hicieron Tapia y Arnaya en distintos puntos de lo que hoy son los estados de Guanajuato y San Luis Potosí,

determinar su foliación, por lo que varias citas, como esta, no consignarán ese dato; sin embargo, en las primeras fojas puede verse el nombre "San Luis de la Paz" usado por Tapia desde finales de 1590.

⁸³ Juan de Albizuri, *Vida del padre Tapia*, 1633, *Apud* Gerard Decorme, *op. cit.*, t. II, pp. 7 y 8.

su principal proyecto poblacional y el centro de muchas de sus operaciones fue San Luis de la Paz, en el que estuvieron entre 1590 y 1591.⁸⁴ Después, cuando Tapia partió hacia Nueva Vizcaya invitado por el gobernador Rodrigo del Río, el virrey Velasco II, quien vio con gran beneplácito la labor realizada por el jesuita, no desatendió la continuidad del proyecto; esto puede observarse en un episodio acontecido en las recién descubiertas minas de San Luis Potosí, cuando ciertas mujeres negras comenzaron a ser ubicadas como factor de alteraciones en las nuevas poblaciones tlaxcalteco-chichimecas que se levantaban en el Tunal Grande, al grado de que el 23 de octubre de 1593, el virrey Velasco escribió lo siguiente al teniente de capitán general de Nueva Galicia, Diego de Velasco:

Bien sabéis que por la quietud y conservación de los indios reducidos y que se pretenden reducir a la parte de San Luis de la Paz, he mandado echar y desterrar de las minas nuevas que llaman de San Luis las negras que allí están que son perjudiciales, y para que tenga efecto y ejecución, con brevedad os mando que vais o enviéis a las dichas minas y su distrito y echéis del y dellas las dichas negras desterradas, con orden de que no vuelvan allí, so pena de que serán castigadas corporalmente.⁸⁵

Dos de estas mujeres, llamadas Catalina de Tapia y María de Urieta, se defendieron ante el alcalde mayor de las minas de San Luis, argumentando con insistencia que vivían entre españoles, “en la dicha quietud y pacificación sin decir ni hacer cosa que a nadie parase perjuicio”, mas su defensa al parecer de nada les valió, pues el alcalde mayor afirmó que ya estaban desterradas y que él no era juez de la causa sino mero ejecutor de la sentencia.⁸⁶ No sabemos por qué se consideró que estas mujeres ponían en riesgo el proyecto de San Luis de la Paz. Ciertamente, el poblado tenía una intensa relación con la zona del Tunal Grande, en la que estaban las minas de San Luis Potosí; por otra parte, la participación de negros cimarrones en las rebeliones chichimecas era bien conocida. Quizá lo último explique la insistencia de las desterradas sobre dos cuestiones: el hecho de que vivían entre españoles, es decir, que no eran cimarronas, y su carácter pacífico. Ahora bien, el que se cuidara lo

⁸⁴ Arreguín, *op. cit.*, pp. 22 y 23; Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 28; Cecilia Andrea Rabell Romero, *Los diezmos de San Luis de la Paz. Economía de una región del Bajío en el siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1986, p. 23.

⁸⁵ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 3762, exp. 026: Orden de destierro contra ciertas negras estantes en San Luis Potosí y apelaciones de dos de ellas, f. 1r (Documento consultado en la página web del AGN).

⁸⁶ *Ibid.*, ff. 1v-6r.

que se hacía y se pensaba hacer en San Luis de la Paz, atendiendo supuestas alteraciones en las minas de San Luis Potosí, nos habla de la importancia que para el gobierno virreinal tenía el proyecto de San Luis de la Paz, de cómo se planeaba seguir asentando ahí a chichimecas pacificados y se intentaba mantener en la región las condiciones propicias para que la próxima labor de los jesuitas diera buenos resultados.

El 10 de octubre de 1594 llegaron a San Luis de la Paz los jesuitas Francisco Zarfate, Diego de Monsalve y un tercero cuyo nombre desconocemos, pero que probablemente era el coadjutor Gregorio Montes, de quien está registrada su estancia en el poblado para 1595.⁸⁷ Estaban ahí por voluntad del virrey Velasco II, su objetivo era retomar los trabajos realizados en el lugar por Gonzalo de Tapia y Nicolás de Arnaya y fundar una misión que coadyuvara al mantenimiento de la paz.

Los motivos por los que el virrey deseaba que el puesto fuera atendido por jesuitas ya los hemos tratado. Agreguemos que el lugar en sí mismo resultaba estratégico, pues se encontraba a las orillas del camino a Zacatecas y en las estribaciones de la Sierra Gorda, además de que hacia el noroeste, relativamente cerca, estaba el acceso al Tunal Grande por el valle de San Francisco, de tal manera que resultaba un punto conveniente para dar mayor seguridad al camino de la plata y lidiar con los chichimecas que se refugiaban en la Sierra Gorda y en el Tunal. Aunado a esto, aunque el pueblo se encontraba en una zona semiárida, había ahí un ojo de agua, un jagüey y un pequeño río, y por la jurisdicción pasaban los ríos Jofre, Manzanares, Estorac y el de la Laja, además de que existían otros ojos de agua y algunas lagunas pequeñas.⁸⁸

Finalmente, siendo los chichimecas el objetivo oficial de la misión jesuita en San Luis de la Paz, el poblado ofrecía una situación privilegiada, pues otra de las características que hacían de él un punto de importancia para los fines de la pacificación era el hecho de que en la zona donde se encontraba, al igual que en el Tunal Grande, solían concentrarse cada año cuadrillas de distintos grupos chichimecas con el fin de consumir la tuna que ahí abundaba durante varios meses.⁸⁹ De tal manera que el lugar era recorrido por guachichiles, pames, guamares, guajabanos, copuces, chichimecas coyotes y “uascanes” o “vascanes”

⁸⁷ Francisco Javier Alegre, *op. cit.*, p. 416, nota al pie número 12 de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga.

⁸⁸ Fulgencio Ramírez, “Datos históricos...”, pp. 414 y 415; Cecilia Rabell, *op. cit.*, pp. 17 y 18.

⁸⁹ “Anua de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús del año de 1595. México 16 de marzo de 1596”, “Misión de S. Luis de la Paz” (en adelante anua de 1595), en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, t. VI, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976, p. 62.

(¿cazcanes?),⁹⁰ lo que representaba para los misioneros la posibilidad de influir, desde uno de los centros de la vida chichimeca, en segmentos de grupos que habían sido sumamente activos en la guerra y que habían comenzado a ser asentados en el pueblo.

Sin duda, algunas de éstas fueron también las consideraciones que tomó en cuenta Luis de Velasco I cuando en 1560 organizó la fundación de San Luis de Jilotepec, sólo que treinta y cuatro años después, bajo el gobierno de su hijo, el pueblo resultaba clave no para la guerra, sino para mantener quietos a los chichimecas que habían aceptado la paz y aislarlos de los que no lo habían hecho.

El reto para los misioneros era enorme; lograr que los chichimecas de la zona mantuvieran la paz a largo plazo hacía necesaria la transformación radical de éstos. Ciertamente los ignacianos no empezaron de cero, pues, como vimos, el cambio cultural de los chichimecas de la zona de San Luis de la Paz, incluido el asentamiento de algunos de ellos, estaba en marcha cuando llegaron los jesuitas encargados de consolidar la misión.

Sin embargo, en todo caso se trataba de chichimecas que aún conservaban mucho de su cultura y costumbres y que, además, no se estaban asentando en el pueblo tras un proceso de sometimiento, sino como resultado de una paz ofrecida y comprada por sus adversarios, lo que hacía más difícil la labor de los ignacianos, pues no trataban con vencidos dispuestos a acatar órdenes, sino con individuos conscientes de que, “en el sentido más auténtico, hasta habían ganado ellos la guerra”.⁹¹

De tal manera que, según veremos a continuación, en San Luis de la Paz y sus alrededores los ignacianos tuvieron que enfrentar, como obstáculos, muchas de las características de los chichimecas sobre las que tratamos en el primer capítulo de este trabajo.⁹²

La falta de jerarquías firmes y permanentes entre los chichimecas fue uno de los principales obstáculos para los jesuitas. Éstos consideraban que una de sus causas más importantes radicaba en la infancia, pues los chichimecas de la zona eran “gente que nunca usa castigar ni aun reñir de palabra a sus hijos, sino hacer quanto ellos quieren”⁹³, y “el hijo

⁹⁰ *Libro I de Bautismos, passim.*, Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 91.

⁹¹ Powell, *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña...*, p. 208.

⁹² *Vid. Supra.*, pp. 17-34.

⁹³ “Carta anua de la provincia de México de 1597, México 30 de marzo 1598”, “Misión de S. Luis de la Paz” (en adelante anua de 1597), en Félix Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 435.

no reconoce al padre o madre, ni le obedece”,⁹⁴ de tal manera que al principio los ignacianos no podían castigar a los niños cuando los instruían.⁹⁵ En general, el trabajo con los chichimecas de San Luis de la Paz se dificultaba por esta situación cultural, pues se trataba de “gente que jamás reconoció cabeza ni supo obedecer a nadie”⁹⁶ y que por ello sabía “tan poco de policía y menos de sujeción a sus mismos naturales, cuanto más a los estraños”,⁹⁷ lo que los hacía “extremamente delicados: una palabra, un mal gesto basta para ahuyentarlos”,⁹⁸ además de que, a falta de autoridades entre ellos, era necesario “ganar a cada uno de por sí”.⁹⁹

También estaba la cuestión de la organización familiar de los chichimecas de la zona, radicalmente diferente a la que los jesuitas deseaban inculcar y consideraban correcta, pues los hombres conservaban “la antigua costumbre de tener cada uno dos y tres mujeres”¹⁰⁰, y además:

El amancebamiento no es deshonor entre ellos, antes las mujeres lo publican luego, y si algunos las celan o las riñen, con gran facilidad se van a otra casa, y no vuelven sino después de muchos halagos.¹⁰¹

Otro más era el viejo problema del trabajo. Los chichimecas que se iban estableciendo en el poblado no estaban acostumbrados a las formas mesoamericanas o europeas del trabajo. Muchos eran cazadores-recolectores que no habían necesitado producir para guardar excedentes, entregar tributos, cumplir con algún tipo de autoridad o sobrevivir. Para los jesuitas encargados de estos indígenas se trataba, especialmente en el caso de los

⁹⁴ Carta de Francisco Zarfate al padre provincial Esteban Páez, San Luis de la Paz, 20 de noviembre de 1594 (en adelante carta de Zarfate de 1594), en Francisco Javier Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 417.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 418.

⁹⁶ “Carta anua de la provincia de México de 1602, México 5 de mayo 1603”, “Residencia de San Luis de la Paz” (en adelante anua de 1602), en Miguel Ángel Rodríguez, *Monumenta Mexicana*, t. VIII, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1991, p. 143. Esta anua sólo trata sobre lo acontecido en la segunda mitad del año de 1602.

⁹⁷ “Carta anua de la provincia de México de 1596, México 1 de marzo 1597”, “Misión de S. Luis de la Paz” (en adelante anua de 1596), en Félix Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 247.

⁹⁸ Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 417.

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ Anua de 1602, en Rodríguez, *op. cit.*, t. VIII, p. 143.

¹⁰¹ Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 417.

varones, de “gente muy holgazana”, que mostraba una “inconstancia natural”,¹⁰² por lo que los misioneros consideraban que “si a esta gente les entrase un poco de la codicia que sobra a los españoles, sería gran parte para su remedio”, pues eso los alentaría a trabajar, comprar y vender.¹⁰³

Aunque hacia 1594 los chichimecas de la zona estaban de paz, la guerra era un proceso muy reciente y la relación simbólica que tenían los chichimecas con ella también resultaba incompatible con el proyecto jesuita, que precisamente pretendía transformar a los guerreros en pacíficos vasallos. Para los misioneros recién llegados a San Luis de la Paz, los chichimecas que intentaban doctrinar eran “los peores de todos, y los mayores homicidas y salteadores de toda la tierra”,¹⁰⁴ muchos de ellos acostumbraban llevar con orgullo un hueso en el que tenían contadas las personas que habían matado, “y hay quien numere veinte y ocho, y treinta, y algunos más.”¹⁰⁵

Por otro lado, la movilidad era un fenómeno con el que se relacionaban estrechamente las actividades ligadas al ocio y al pecado en la vida de muchos de los chichimecas de San Luis de la Paz. Obviamente, el hecho de que se asentaran en el poblado limitaba esa movilidad –objetivo perseguido por las autoridades virreinales–. Sin embargo, muchos de los chichimecas de la zona aún no aceptaban vivir en pueblos y los establecidos aún mantenían una inercia nómada que contrariaba a los misioneros. Las salidas del pueblo para cazar y recolectar alimento, por ejemplo, permitían alejarse del control que se intentaba ejercer sobre ellos y presentaban la oportunidad de realizar actividades que los jesuitas buscaban suprimir.

La recolección de la tuna era una de las actividades más significativas en este sentido y quizá la que más molestaba a los jesuitas. Este alimento era parte fundamental de la cultura de los chichimecas y no sólo se comía: las mujeres preparaban con la tuna una bebida embriagante que los varones apreciaban sobremanera y consumían continuamente, siguiéndose de esto, a decir de los doctrineros, “continuas borracheras y deshonestidad”.¹⁰⁶

¹⁰² *Ibid.*, p. 416.

¹⁰³ Anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 436.

¹⁰⁴ Carta de Zarfate, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 416.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Anua de 1595, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 62.

Este es uno de los mayores obstáculos para la propagación del evangelio. La tuna dura siete y ocho meses. Los que la tienen en casa, están perdidos con la ocasión; los que la tienen fuera, están remontados, y desamparan sus chozas, sin dejar en ellas más que un viejo o una vieja.¹⁰⁷

Según puede verse en sus propios testimonios, para los jesuitas que fundaron la misión de San Luis de la Paz, todos estos problemas podían resumirse en uno: muchos de los chichimecas que doctrinaban eran gente “acostumbrada a una entera libertad”.¹⁰⁸ Tal idea está presente de manera implícita en los juicios expresados por los ignacianos sobre el carácter y las costumbres de los chichimecas, pero también lo plantearon más de una vez de forma explícita. Si, por ejemplo, un chichimeca aceptaba ser castigado, esto era visto como algo extraordinario, “por ser gente tan libre y no haber ni justicia ni castigo para ellos”;¹⁰⁹ si algunos chichimecas abandonaban el pueblo, alejándose con esto del adoctrinamiento de los jesuitas, lo hacían “por gozar más su libertad”.¹¹⁰ El padre Francisco Zarfate dejó escritas estas significativas palabras: “En sus operaciones no tienen más motivo ni más fin que su antojo; y, preguntados, no dan otra causa sino que así lo dice y lo quiere su corazón.”¹¹¹

Por último, no podemos olvidar mencionar lo relativo a los idiomas, pues también representó una de las principales dificultades, “porque en treinta vecinos suele haber cuatro y cinco lenguas distintas; y tanto, que aun después de mucho trato, no se entienden sino las cosas muy ordinarias.”¹¹²

b) Las tácticas del adoctrinamiento jesuita y la aculturación

Los jesuitas no estuvieron solos ante la dura labor que tenían enfrente. Además de que, como vimos, la autoridad virreinal había procurado mantener las condiciones apropiadas en

¹⁰⁷ Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 417.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 418.

¹⁰⁹ Anua de 1596, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 246.

¹¹⁰ Carta del provincial Francisco Vázquez al general Claudio Aquaviva, Zacatecas, 3 de abril de 1601, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VII, p. 403.

¹¹¹ Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 417. Posiblemente basándose en este testimonio, medio siglo después Andrés Pérez de Ribas dirá: “para arrojarse a cometer cualquier maldad, no era menester más de que se les antojase, o lo más cierto, que el demonio se lo dictase al corazón.” Pérez de Ribas, *op. cit.*, t. III, libro XII, p. 308.

¹¹² Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 417.

la zona, la actividad de los misioneros fue financiada con recursos de la corona, al principio con 650 pesos de oro común “por cuenta de gastos de guerra de chichimecas”,¹¹³ dinero cuyo monto fue aumentando año con año, gracias a lo cual los indígenas se vieron beneficiados, pues no tenían que sostener a los religiosos pagando derechos parroquiales;¹¹⁴ y no sólo esto, el pueblo quedó (o continuó) exento de tributos y de servicio personal, lo que hacía más deseable vivir en él.¹¹⁵ Asimismo, los misioneros contaron con aliados importantes, como algunos indígenas auxiliares otomíes y nahuas preparados en el colegio jesuita de Tepetzotlán y el capitán protector en turno asignado a la frontera de San Luis de la Paz, siempre un terrateniente de la zona. También estaba la fundamental cuestión de la compra de la paz: el alimento y los objetos que periódicamente se daba a los chichimecas, para ese momento la principal razón por la que éstos aceptaban quedarse en el poblado.

No obstante, había mucho por hacer. En primer lugar, los jesuitas debían lidiar con la falta de jerarquías permanentes entre los chichimecas. Es importante entender que los misioneros que llegaron a San Luis de la Paz pertenecían a una cultura en la que la ausencia de gradaciones sociales era algo impensable, pues el mundo era visto como algo naturalmente jerarquizado. Según esta concepción, debía haber amos y siervos, propietarios y gente de labor, poderosos y dominados. Ese debía ser el orden de las cosas, era bueno, justo y normal. Vivir en “policía”, ser temerosos de Dios, ganarse la vida sirviendo a un “señor” o simplemente a quien ocupara un lugar más alto en la estructura social, todo esto era parte de la normalidad y del deber ser, no sólo en el mundo “terrenal”, sino también en el “divino”, en el que la máxima autoridad, Dios, reinaba sobre todas las cosas. También es pertinente recordar que los jesuitas eran educados en un sistema que pretendía ejercer sobre ellos un control absoluto y que solían provenir de los grupos privilegiados de sus sociedades de origen, lo que obviamente impactaba en su percepción de la realidad.

Para el buen desarrollo de la misión era imprescindible que la autoridad de los jesuitas fuera reconocida por los chichimecas. Buscando esto, es muy probable que, entre otras cosas, en San Luis de la Paz se haya recurrido a un método usado en otros asentamientos de paz cercanos, consistente en que el capitán español encargado entregara regalos a los

¹¹³ Luis de Velasco a los oficiales de Hacienda de México, México, 26 de enero de 1595, en Zubillaga, *op. cit.*, t. V, pp. 344 y 345.

¹¹⁴ Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 88.

¹¹⁵ Anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 433.

chichimecas estando presente uno de los religiosos que los doctrinaba, para que así los beneficiados relacionaran los regalos con el misionero y “le cobrasen amor en esta manera”.¹¹⁶

Pero además era necesario que los chichimecas reconocieran autoridades entre ellos mismos, pues así los ignacianos podrían tener interlocutores que facilitaran su trabajo y pusieran el ejemplo. La creación de jerarquías entre los chichimecas asentados en San Luis de la Paz se dio con base en la figura del “capitán” o “jefe guerrero”. Antes de los asentamientos de paz, estos personajes no poseían una autoridad permanente, sino limitada a los contextos bélicos, pues se basaba en su capacidad como guerreros. Este rasgo cultural fue compartido por distintos grupos de cazadores recolectores del norte novohispano; en el caso de los chichimecas asentados en San Luis de la Paz, quedó registrado con claridad por el misionero Francisco Zarfate en 1594: “No hay cabeza entre ellos, ni género de gobierno, si no es en la guerra”.¹¹⁷ También en la carta anua de 1594 se informó sobre el particular: “No cuentan con ningún rey, guía o administrador al cual todos obedezcan, a no ser en tiempos de guerra, a tal punto que ni los hijos se someten a los padres”.¹¹⁸ Por su parte, el provincial Esteban Páez dejó constancia de la relación entre la posición de ciertos chichimecas en los comienzos de la misión y su pasada participación en la guerra, pues cuando visitó la población en 1595, entre los chichimecas que lo recibieron había dos “principales”, que lo eran, según aclaró el mismo sacerdote, “porque lo habían sido en la guerra”.¹¹⁹ No era raro que cuando los jesuitas consignaban algún dato sobre uno de estos personajes, añadieran la nota de su importancia en la guerra: “se levantó de entre los otros un capitán de los más temidos en tiempo de guerra”,¹²⁰ “un indio chichimeco, capitán entre los suyos y muy valiente y atrevido, y que en tiempo de guerra hizo artos daños”.¹²¹

El proceso a través del cual la autoridad de los capitanes chichimecas se volvió algo permanente se dio en distintos asentamientos. Esto fue posible porque, como sabemos,

¹¹⁶ Powell, *Capitán mestizo...*, p. 192.

¹¹⁷ Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 417.

¹¹⁸ “Anua de la Provincia de Nueva España del año de 1594, México 1 de noviembre 1595”, “Missio ad Sancti Ludovici [oppidum]” (en adelante anua de 1594), en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, t. V, p. 450 (El apartado dedicado a San Luis de la Paz está en latín, cuento con una traducción al español hecha por el Dr. Carlos Herrera de la Fuente; otra traducción, incompleta y distribuida en distintas notas al pie de página, se encuentra en Arreguín, *op. cit.*, pp. 80, 81, 85, 87, 88, 90-93 y 97).

¹¹⁹ Anua de 1595, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 66.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹²¹ Anua de 1596, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 245.

dichos asentamientos eran el producto de negociaciones para poner fin a una guerra, en la cual las figuras más visibles e importantes para los españoles eran los “capitanes” chichimecas. Además, los jefes guerreros eran el interlocutor más viable para el mundo cristiano, ya que las otras opciones eran los chamanes y las mujeres ancianas, que en distintos contextos también jugaban un papel importante entre los chichimecas y que para los cristianos estaban más cerca del demonio.

En San Luis de la Paz los jesuitas decidieron utilizar la autoridad de los capitanes chichimecas. Por supuesto que no se trató únicamente de que los ignacianos, apoyados por el gobierno central, lograran la creación o la modificación de jerarquías entre los chichimecas; los capitanes chichimecas que cambiaron, probablemente también lo hicieron porque encontraron conveniente su nueva situación, que les daba un poder y un prestigio nunca antes tenidos y, en ese sentido, los situaba en una posición ventajosa dentro del nuevo orden que se estaba construyendo.

No obstante, es claro que los jesuitas de San Luis de la Paz promovieron la modificación del tipo de autoridad que tradicionalmente tenían estos capitanes, buscando darle mayor peso y permanencia. La autoridad virreinal también coadyuvó a esto concediendo distintos privilegios a los capitanes chichimecas, como el uso de espadas y el vestir a la usanza española.¹²²

Obviamente, los misioneros no sólo promovieron la modificación de la autoridad de estos capitanes, sino que también procuraron ejercer un control sobre ellos. En páginas anteriores, al abordar el establecimiento de la Compañía de Jesús en la Nueva España, hablamos de la capacidad que tenían los miembros de la orden para sacar provecho de distintas situaciones, gracias, entre otras cosas, a lo que llamamos una trabajada habilidad en la manipulación de los sentimientos.¹²³ Este tipo de capacidades se usó con éxito por los misioneros jesuitas para ganarse la voluntad de los capitanes chichimecas e imponer su autoridad sobre ellos. Veamos algunos ejemplos.

En la carta anua de 1595, se cuenta que estando un jesuita hablando con los chichimecas del poblado, pidiéndoles que se mantuvieran de paz y se volvieran buenos cristianos, un capitán, que había sido temible en la pasada guerra, dijo en su idioma que ellos estaban

¹²² Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 93; anua de 1595, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 66.

¹²³ *Vid. Supra.*, pp. 53 y 54.

quietos y querían ser obedientes, pero que dos de los presentes eran “grandes bellacos”; uno “el gobernador”, pues estando borracho había dicho “no sé qué cosas” de un soldado español, otro “un indio revoltoso que tenía 36 muertes auestas”. Dicho lo anterior, el capitán se ofreció para castigar a los dos individuos si el jesuita se lo autorizaba. El “gobernador” (desgraciadamente no contamos con más información sobre este personaje) se alteró mucho y negó haber dicho aquello de lo que le acusaban, e incluso presentó testigos. El misionero aprovechó la oportunidad: “los apaciguó y procuró, con esta ocasión, ganar a los unos y los otros, alabando el celo del capitán y excusando a los culpados.”¹²⁴

En otra ocasión, según se relata en la carta anua de 1596, un capitán, que en la guerra había sido muy valiente y perjudicial, se emborrachó un lunes santo. En tal estado se dirigió a la iglesia; enterándose el padre, le mandó a decir que no entrara en ella y se fuera a su casa. El capitán, enfurecido, se puso a gritar a los indígenas que estaban dentro de la iglesia, ordenándoles que salieran de ella y no obedecieran al jesuita. Nadie le hizo caso. Otro día, arrepentido por lo que había hecho, el capitán rogó al misionero que lo perdonase; éste, “después de una larga reprensión, le dixo que, pues el pecado y el escándalo había sido público, también convenía lo fuese la penitencia para exemplo y escarmiento de los demás.” El capitán aceptó y el jueves santo, estando a punto de salir la procesión de la iglesia, frente a todos se acusó de no haber respetado al jesuita a causa de su borrachera, pidió perdón y “se comenzó a azotar muy de veras, con grande edificación de los españoles y indios que presentes estaban.”¹²⁵

Narremos por último el caso de don Juan, de quien se habla en la carta anua de 1597. Este capitán chichimeca, que al igual que los dos anteriores se convirtió en un importante aliado de los jesuitas, también cometió el error de emborracharse en exceso y ser descubierto en tal estado. Cuando otros chichimecas lo descubrieron, “no se lo perdonaron”, sino que aprovecharon la ocasión: “en pago de las muchas y ásperas reprensiones que él solía darles, cuando los cogía en semejante delicto”, lo insultaron, escupieron y maltrataron, reclamándole el haberse emborrachado “siendo él capitán y guía de los demás”. Pasada la borrachera, don Juan fue a ver a los jesuitas temiendo que éstos se hubieran enterado de lo que había hecho. Los misioneros cerraron la puerta y le mandaron a

¹²⁴ Anua de 1595, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 63.

¹²⁵ Anua de 1596, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, pp. 245 y 246.

decir que “no admitían en su casa borrachos”. El capitán indígena “sintió esto aun más que los trabajos pasados” y fue a ver al capitán protector asignado al pueblo –para este momento debió ser Diego Peguero–, pidiéndole que hablara con los padres para que le volvieran a admitir. Los ignacianos le admitieron de nuevo, no sin antes darle un fuerte regaño enfrente de su gente, “pero no le trataban ya con el cariño y regalo que antes.” Don Juan no se dio por satisfecho y, enterándose de que a diez leguas del pueblo estaba un alcalde de corte de la ciudad de México, fue a verlo y le pidió que intercediera con los jesuitas “para que no hiciesen novedad en el trato antiguo y amor que le solían tener.” Gracias a una carta que le dio el funcionario y a “otros medios que tomó” don Juan, éste fue otra vez recibido por los ignacianos “y como un niño delante de su maestro, así se demudó el color, y comenzó a temblar cuando se vio delante de los nuestros, y casi con lágrimas comenzó a pedir perdón.”¹²⁶

De esta manera, actuando como mediadores y aprovechando hábilmente las diferencias que había entre los mismos chichimecas, usando favorablemente la voluntad de poder de algunos jefes guerreros y el resentimiento que la endeble y modificada autoridad de éstos generaba en el resto de los indígenas, dando y retirando un trato preferencial hacia los capitanes de acuerdo a si se apegaban o no a sus directrices, los jesuitas lograron controlar a algunos de ellos y ponerlos a su servicio, aprovechando y promoviendo así el papel que éstos estaban asumiendo en la nueva sociedad.

Este cambio de la autoridad de los capitanes chichimecas fue un suceso de radicales implicaciones sociales. Antes, el jefe de guerra lo era por obra y gracia del reconocimiento que la comunidad daba a su capacidad como guerrero. Por el contrario, el “capitán” chichimeca aliado de los jesuitas fue cambiando la base de su mando, pues éste comenzó a sustentarse cada vez más en la autoridad de los jesuitas y cada vez menos en el consenso de la comunidad.

Sin dejar de tomar en cuenta que la transformación cultural de los chichimecas ya había comenzado antes de la llegada de los jesuitas y que éstos solían exagerar sus logros como parte de la permanente promoción de la imagen de la Compañía, no deja de ser sorprendente lo rápido que los misioneros lograron la sumisión de jefes guerreros que antes

¹²⁶ Anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, pp. 434 y 435.

habían mostrado una rebeldía persistente. Cuando el provincial Esteban Páez visitó la población en 1595, le fue señalado un chichimeca

que pasaba de treinta españoles los que había muerto y, contando también los indios, llegarían a ciento; y ahora está tan sujeto que es uno de los que responden de rodillas al catecismo y de los que más serviciales se muestran con los padres.¹²⁷

Para los jesuitas esto era un motivo de orgullo. En la carta anua de 1596, hablando de las “procesiones de sangre” que se hicieron el jueves y el viernes santos de aquel año, se dice:

Con estos ejercicios sanctos andan los indios bien entretenidos, y parece convierten contra sí mismos el brío y osadía que tan a costa de los españoles, en otro tiempo, mostraron contra ellos; y los más feroces y belicosos que entre su misma gente no cabían, andan ahora como ovejas mansas entre los nuestros.¹²⁸

De tal forma que, al parecer, el cambio fue radical en algunos capitanes y en otros chichimecas. Sin embargo, para entender lo que les correspondió a los jesuitas en este logro, es necesario observar que no sólo intervino en ello su habilidad política. El registro de casos de jefes guerreros que se auto-flagelan arrepentidos por haber pecado y el peso simbólico que los jesuitas le daban en general a este tipo de actos de penitencia realizados por los chichimecas, nos remite a la importancia que también tuvo el ejemplo de los misioneros ignacianos. Veamos el caso del padre Nicolás de Arnaya, muy útil para entender la relación que tenían muchos de los jesuitas con cuestiones como la culpa, el castigo, la sumisión, el sacrificio y la obediencia, valores que intentaban transmitir a los chichimecas, comenzando por los capitanes.

Como ya mencionamos, Nicolás de Arnaya fue compañero de Gonzalo de Tapia y ambos dieron inicio a la labor de los jesuitas en San Luis de la Paz, antes de la fundación oficial de la misión. Posteriormente, en algún momento de 1595, desde Tepetzotlán –lugar al que había sido destinado cuando llegó a la Nueva España en 1584 y del que fue rector– Arnaya fue enviado una vez más a San Luis de la Paz, ahora para sustituir al padre

¹²⁷ Anua de 1595, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 67.

¹²⁸ Anua de 1596, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 245.

Francisco Zarfate como superior del lugar. Trabajó junto a Diego de Monsalve y Gregorio Montes y estuvo en el pueblo hasta 1599, año en el que fue trasladado a Guadiana, también como superior. Más adelante fue maestro de novicios en Tepetzotlán, rector en el colegio de Puebla, procurador de la provincia novohispana en Roma para la séptima congregación general de la Compañía (cuando murió el general de la orden Claudio Aquaviva y se eligió a Mutius Vitelleschi) y provincial de la Compañía en la Nueva España. Cumplió en el cargo de provincial desde 1616 hasta 1622; en diciembre de este último año dejó el puesto y se dedicó durante los tres meses siguientes a realizar el “oficio de prefecto de las cosas espirituales” en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, hasta su muerte el 21 de marzo de 1623, a los 65 años de edad, 48 de ellos como miembro de la Compañía de Jesús.¹²⁹

La carta anua que hace referencia a lo acontecido durante el año de 1622 nos ofrece interesantes datos sobre este personaje, pues ahí se hace la reseña de su vida. Aunque se trata de un discurso de naturaleza hagiográfica, a través de él podemos allegarnos algunos datos sobre la actividad realizada por el misionero y acercarnos a lo que para la Compañía, en aquellos tiempos, era una vida llena de virtudes cristianas; esto nos resulta de utilidad, siendo Arnaya un personaje importante en el primer desarrollo de la misión jesuita en San Luis de la Paz.

En este documento se habla de la fidelidad con la que el jesuita se esmeró por cumplir de manera impecable con lo que se esperaba de un soldado de Cristo, de cómo se aventajaba en la tercera obediencia (precisamente la referente a la obediencia), sin importar el cargo que ocupara, mostrándose “siempre muy regulado y resignado en las manos de los superiores, acudiendo con puntualidad a todo lo que se le ordenaba”.¹³⁰

Pero si algo es resaltado en la reseña hecha tras la muerte del sacerdote, es su poderosa tendencia al auto-castigo. Según lo registrado en el documento, cuando Arnaya se enteró de la muerte de Gonzalo de Tapia a manos de los “bárbaros”

tuvo un muy tierno sentimiento que le duró toda la vida, lamentándose de no haberle acompañado en tan gloriosa muerte, humillándose y diciendo que por su tibieza le había

¹²⁹ AGN, *Misiones*, vol. 25, Carta anua de 1622 (en adelante anua de 1622), ff. 10v y 17r; Rionda Arreguín, *op. cit.*, p. 101.

¹³⁰ Anua de 1622, AGN, *Misiones*, vol. 25, f. 12r.

nuestro señor negado la corona del martirio. Pero como estas ansias y fervorosos deseos perseverasen siempre en su corazón, él mismo se mortificaba. Atormentaba su cuerpo con continuas penitencias y disciplinas.¹³¹

Y dato interesante: “Andando entre los chichimecos se disciplinaba todos los días, a mañana y tarde.”¹³²

La entrega al auto-sacrificio del padre Arnaya fue profunda y continua. Comenzaba a orar y a disciplinarse antes de que saliera el sol, se descuidaba cuanto podía “así en la comida como en el vestido”.¹³³ En una ocasión, a causa del rigor con el que se disciplinaba, “quedó su cuerpo tan molido y con tantas heridas” que enfermó gravemente y fue necesario trasladarlo en andas al Colegio de México para que lo atendieran los cirujanos. Además, “por los nuevos accidentes que le sobrevinieron” después de esto, se le desollaron los pies y se le abrieron agujeros en el cuerpo, “que fue necesario cortar parte de él para ataxar el cáncer y riesgo que se tenía, quedando de la cura algo impedido en el andar”; más no por ello, “después de haber convalecido, afloxó un punto en este rigor”.¹³⁴

Echase bien de ver esto el tiempo que fue maestro de novicios, mandando le hiciesen algunas disciplinas fuertes de alambre y cuerdas de vihuela, pero ningunas bastaban por el rigor con que se castigaba, como se echaba bien de ver por los efectos.¹³⁵

“Un caballero de esta Nueva España” que viajó junto al padre Arnaya algunos días, llegó a decir que no quería repetir nunca más la experiencia, pues “le ponía horror lo que había visto y experimentado”, refiriéndose a las noches pasadas en oración y penitencias por el jesuita.¹³⁶ En otra ocasión, “advirtiendo el rigor con que se disciplinaba”, alguien contó los azotes que Arnaya se daba en sus sesiones nocturnas, siendo más de novecientos los golpes registrados. Y así, siendo fiel a su costumbre, el jesuita continuó cada día “aquesta penitencia [...] hasta que cayó en la última enfermedad de que murió.”¹³⁷

¹³¹ *Ibid.*, f. 16.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, ff. 15r y 16r.

¹³⁴ *Ibid.*, f. 16v.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.*, f. 16r.

¹³⁷ *Ibid.*, f. 16v.

Podría pensarse que estas prácticas, opuestas a lo expresado por Ignacio de Loyola en sus *constituciones*,¹³⁸ eran reminiscencias del pasado o que se limitaban a la particularidad de un jesuita que no podía resignarse por no haber acompañado a su maestro en el martirio; sin embargo, el hecho de que en la carta anua se exhiban con orgullo, aunado a que no se trata de un caso aislado en las narraciones ignacianas, nos indica que eran costumbres aún consideradas altamente virtuosas por muchos jesuitas. Veamos brevemente, como ejemplo, el caso del padre Joseph Serrano, quien igualmente laboró en San Luis de la Paz y cuya muerte es también registrada y contada en la anua de 1622, gracias a la transcripción en ésta de una carta que el superior de la residencia de San Luis de la Paz, en aquel tiempo Juan Ruíz de Feria, escribió al provincial notificándole dicho deceso.

En la carta del superior se relata que el padre Serrano salió de San Luis de la Paz hacia la villa de San Miguel a pedir limosna. En el camino se le complicó un achaque “de quebradura” que no se había querido atender, al grado de que “se le salieron las tripas” y tuvo que ser llevado a la casa de un amigo de los jesuitas para que le curasen. Cuando se enteraron en San Luis de la Paz de lo ocurrido, Ruíz de Feria fue con doce indígenas por el enfermo, más cuando llegaron a San Miguel Joseph Serrano había fallecido. Algunos testigos de la “dichosa muerte” del jesuita refirieron al superior lo siguiente:

sintiéndose ya cercano a su hora, pidió a uno le traxese una disciplina y le hiciese tanta caridad de darle con ella una de su mano, porque él no se sentía ya con fuerzas para dársela con su propia mano; hízole instancia una y muchas veces aunque el otro lo repugnaba, hasta que se levantó de la cama y se hincó de rodillas en el suelo rogándose de nuevo, y el hombre, por darle gusto, dixo: “No hay disciplina”; replicole el padre: “Habrás unas riendas, que todo se va allá”. Echó mano de un correón que había a mano y diole algunos golpes en las espaldas sobre la camisa y, queriéndose el padre quedar allí en el suelo, el huésped le entró en la cama y le hizo estar en ella hasta que feneció.¹³⁹

Sin duda alguna, en este tiempo la Compañía de Jesús se estaba convirtiendo en algo parecido a una “vanguardia cultural” del mundo europeo y sus dominios, pero ciertamente también era una activa difusora de estos otros valores, relacionados con el pecado, la culpa,

¹³⁸ Vid. *Supra.*, pp. 47 y 48.

¹³⁹ Anua de 1622, AGN, *Misiones*, vol. 25, f. 33.

el sufrimiento voluntario, el castigo, el miedo a Dios; valores que le daban a muchos ignacianos una fuerza fanática extraordinaria, pues los vivían en carne propia, llevando sus convicciones al extremo del suicidio permanente, de tal forma que la cuota de dolor que exigían a otros “pecadores” era también pagada por ellos sobradamente, aplicando aquello de que el ejemplo enseña más que mil palabras.

Para el mundo cristiano de la época, los valores y prácticas derivados de la idea del pecado tenían gran relevancia. Pero si todos los hombres eran pecadores, algunos lo eran más que otros. De acuerdo con esto, es muy probable que para los jesuitas los chichimecas hayan sido vistos como un caso especial de pecadores, debido a su pasada rebeldía y a todas las atrocidades que habían cometido contra los cristianos. A la luz de esta idea, se entiende mejor el sentido que para los ignacianos tenían actos como el de que los chichimecas se auto-flagelaran, pues en tal momento ritual era donde éstos aceptaban cuán pecadores habían sido en la guerra, y no sólo esto, sino también cuán grande había sido el triunfo de la cruz sobre ellos, a través de la Compañía.

Tal vez lo anterior nos ayude a entender el significado particular que pudieron haber tenido las celebraciones de cuaresma y semana santa durante los primeros años de la misión jesuita. Específicamente los cuarenta días de la cuaresma, como tiempo sagrado destinado a la lamentación, el arrepentimiento, la solicitud de perdón ante Dios, el sacrificio, la penitencia y la expiación de los pecados; como preparación para la pascua, es decir, para el momento más importante de la liturgia católica –cuando se celebra el triunfo de Cristo sobre la muerte, el mundo y el mal–, fue posiblemente el complejo ritual más simbólico en San Luis de la Paz durante los primeros tiempos de la misión. Veamos al respecto lo registrado en la carta anua de 1623:

Es esta residencia la puerta de toda la nación chichimeca, que tanto ha dado en qué entender con su fiereza en años pasados a toda la Nueva España, y con la doctrina de la compañía se han amansado como corderos [...] A esta gente se les doctrina todo el año, *principalmente la cuaresma*, en la cual los viernes, después de cantadas las completas a canto de órgano, hacen una procesión y después se les hace una plática, y por fin todos en la iglesia, mientras se canta el miserere, hacen disciplina. La semana santa desde el domingo de ramos se

hicieron los oficios con la debida solemnidad, con procesión de sangre el jueves y viernes.¹⁴⁰

La misma idea se repite en otras cartas anuas, por ejemplo en la de 1624:

Los viernes de cuaresma ha habido sermón, acabado el cual hay procesión por el patio de la iglesia, todo lo cual se remata con disciplina que toma el pueblo, y admira ver una gente tan indómita, cual era esta chichimeca, ahora tan mansa y domesticada.¹⁴¹

Dentro de las cartas anuas que pudimos consultar para este trabajo, la de 1602 es la última que proporciona datos sobre una evangelización específicamente destinada a los chichimecas, pues las posteriores hablan de un culto católico organizado por los ignacianos más bien para ser compartido por todos los grupos. Aún así, al menos desde 1596¹⁴² hasta 1624, es posible percibir en el discurso jesuita cómo la celebración de la cuaresma y de la semana santa tuvo en el pueblo un significado muy ligado al arrepentimiento de los chichimecas por su antigua rebeldía. En este sentido –y para efecto de entender la concepción de los jesuitas– es interesante observar lo que dicen los primeros tres versículos del salmo miserere, que según algunas cartas anuas era cantado los viernes de cuaresma mientras los feligreses se auto-flagelaban en la iglesia:

1. Ten piedad de mí, oh Dios, conforme a tu misericordia; conforme a la multitud de tus piedades borra mis rebeliones.
2. Lávame más y más de mi maldad, y límpiame de mi pecado.
3. Porque yo reconozco mis rebeliones, y mi pecado está siempre delante de mí.¹⁴³

Sabemos también que hubo chichimecas que decidieron evadir el intenso adoctrinamiento –basado en los conceptos de culpa y arrepentimiento– al que los ignacianos los sometían en los días de cuaresma. En marzo de 1601, el provincial de los

¹⁴⁰ AGN, *Misiones*, vol. 25, Carta anua de 1623 (en adelante anua de 1623), f. 89r (Las cursivas son mías).

¹⁴¹ AGN, *Misiones*, vol. 25, Carta anua de 1624, (en adelante anua de 1624), f. 120v.

¹⁴² Anua de 1596, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 245.

¹⁴³ *Santa Biblia...*, p. 464. La biblia usada para este trabajo tiene como base la antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602).

jesuitas novohispanos, Francisco Vázquez, llegó a la misión chichimeca en su camino a la visita de Zacatecas, Guadiana, Guadalajara y Michoacán. En el informe que remitió al general Aquaviva, dejó registrado este interesante dato que le comunicaron los jesuitas de San Luis de la Paz: “alguna parte de estos chichimecas, que no están del todo asentados, se habían ido al monte por gozar más su libertad; pero esperábase volverían *pasada la cuaresma*.”¹⁴⁴

La cuaresma era entonces el tiempo ritual más importante e intenso en el adoctrinamiento de los chichimecas de San Luis de la Paz, debido a la relación de su significado con el principal objetivo de los ignacianos en el pueblo; pero esto no quiere decir que la evangelización de los chichimecas se limitara a esos cuarenta días. Desde un principio los jesuitas se esforzaron en difundir la doctrina cristiana y para ello la enseñaban dos veces al día, procurando que el catecismo fuese memorizado,¹⁴⁵ para después proceder a realizar bautizos y matrimonios de adultos. Así, en los primeros días de la misión jesuita, después de prepararlos con “los rudimentos de la fe cristiana”, Diego de Monsalve bautizó a diez y seis adultos chichimecas y casó a otros doce en el cercano pueblo de San Marcos, que dependía de San Luis de la Paz y en el que también se estaban asentando chichimecas.¹⁴⁶ En la carta anua de 1595, se dice que “cada día se bautizan algunos párvulos y adultos”¹⁴⁷, y ahí mismo se relata una fiesta –“más solemne para más aficionar con eso a los gentiles”– hecha el día de San Marcos, en el mencionado pueblo de este nombre, con el objeto de celebrar varios bautismos y matrimonios. Dicho relato presenta una imagen muy rica de los inicios de la evangelización de los chichimecas en la misión de San Luis de la Paz y sus cercanías:

Adornose el jacal donde se habían de juntar los indios a misa, con muchas flores, y púsose en él la imagen del santo evangelista. La tarde antes de la fiesta, se cantaron vísperas con mucha devoción y, acabadas, pidieron los indios licencia al padre para bailar y regocijar la

¹⁴⁴ Carta del provincial Francisco Vázquez al general Claudio Aquaviva, Zacatecas, 3 de abril de 1601, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VII, p. 403 (Las cursivas son mías).

¹⁴⁵ Anua de 1595, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 63.

¹⁴⁶ Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 418; anua de 1594, en Félix Zubillaga, *op. cit.*, t. V, pp. 450 y 451; Arreguín, p. 97. Según puede verse en el *Libro I de Bautismos*, hacia 1593 el pueblo que hoy lleva el nombre de San José de Jofre, unos pocos kilómetros al norte de San Luis de la Paz y aún muy vinculado con éste, se llamaba San Marcos de Jofre.

¹⁴⁷ Anua de 1595, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 64.

fiesta. El padre les dijo que dejasen el baile para el día siguiente, y que, entonces, pues se habían de bautizar y casar, rezasen y se aparejasen para los sacramentos que habían de recibir. Hiciéronlo así, y habiendo de salir a caza de gallinas monteses y a buscar panales para la fiesta, llevaron consigo al fiscal, que es un indio de los más ladinos y entendidos, para que les fuese platicando la doctrina.

Luego, por la mañana, se juntaron todos, y examinados en el catechismo, se hallaron 40 suficientes para recibir luego el sancto bautismo y los demás se quedaron para el domingo siguiente. Díjose la misa cantada oficiándola los mismos indios, y bautizáronse los 40 que estaban bien instruidos y casáronse hasta 30 pares, con que todos quedaron muy contentos y gozosos; y a la tarde, ordenaron un juego de pelota de mucho entretenimiento; y a la noche, alrededor de una hoguera, un baile que duró dos o tres horas, hombres y mujeres, todos juntos, pero con tal orden que la mujer iba siempre junto a su marido. Y con esto, se acabó la fiesta aquel día. Y el padre, viendo a los indios tan animados y fervorosos en el negocio de sus almas, se esforzó mucho a trabajar con los catecúmenos para dar presto a la nueva cristiandad otro día de regocijo, y así, poco después, se bautizaron 50 adultos y se casaron 38 pares.¹⁴⁸

La variedad de temas que pueden abordarse a partir de esta cita supera los objetivos del presente trabajo. Uno de los aspectos valiosos del testimonio, es que refleja cómo los jesuitas hicieron uso del festejo en su labor y cómo la cultura de los chichimecas estaba viva en estos festejos, pero desprovista de aquellos elementos que los ignacianos trataban de eliminar. Los chichimecas dejan el pueblo para cazar gallinas monteses y recolectar miel, algo que comúnmente molestaba a los jesuitas por las “deshonestidades” que los chichimecas podían cometer estando lejos del poblado; sin embargo, en esta ocasión lo hacen acompañados por un indígena adoctrinado, el “fiscal”, quizás aquel “gigante” al que se llegó a referir Gonzalo de Tapia, el cual les va hablando de la nueva religión; se realiza también un juego de pelota, pero carente de cualquier contenido ritual, al menos en la conciencia de los jesuitas, quienes lo ven sólo como un mero acto de entretenimiento; finalmente, al caer la noche, se realiza el baile alrededor de una fogata, uno de los rasgos típicos de la cultura chichimeca, documentado en distintas fuentes, registrado casi siempre con desagrado, pues estos bailes nocturnos alrededor del fuego eran vistos por los colonos

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 65 y 66.

hispano-indios como algo relacionado con el demonio, les llamaban mitotes y se decía que precedían a las acciones bélicas de los chichimecas, que duraban toda la noche y que en ellos se consumía alcohol y peyote, mientras los brujos hacían augurios y las ancianas arengaban a los guerreros para que fueran valientes en la batalla;¹⁴⁹ no obstante, en la fiesta cristiana los chichimecas sólo bailan durante dos o tres horas y –como triunfo del matrimonio católico sobre la poligamia– cada mujer danza junto a su marido. De tal forma que a través de este testimonio podemos observar no sólo cómo los jesuitas iban logrando excluir, dentro de algunos grupos chichimecas, aquellos rasgos que no cabían ya en la nueva sociedad, sino también cómo estos chichimecas se las arreglaban para adaptar algunas de sus costumbres a la nueva realidad que se estaba construyendo.

Aprovechemos que en el relato se habla de la salida de los chichimecas a realizar actividades de caza y recolección, acompañados por un “fiscal”, para entrar al tema de qué hicieron los jesuitas en su intento por controlar la movilidad de los chichimecas.

Cuando se fundó la misión jesuita, como vimos, San Luis de la Paz ya llevaba al menos cuatro años recibiendo chichimecas pacificados; no obstante, en sus alrededores aún había muchos que seguían viviendo de acuerdo a sus antiguas costumbres, una gran cantidad como nómadas; todos, también los sedentarios, muy aislados unos de otros. De tal forma que los ignacianos, además de lidiar con la movilidad de los ya asentados en el pueblo, continuaron la labor de congregación de los que no lo estaban durante los primeros años de la misión.

Hasta donde hemos podido observar, había tres motivos por los que los chichimecas ya asentados podían abandonar el pueblo durante más o menos tiempo, tal vez a veces de forma permanente: realizar labores de caza y recolección, evitar el tiempo ritual de la cuaresma y huir de las epidemias. Sobre los dos últimos motivos, no tenemos información concreta de acciones específicas de los jesuitas para contrarrestar el fenómeno; ya citamos arriba un testimonio sobre chichimecas que abandonan San Luis de la Paz para evitar la cuaresma; sobre las epidemias, en la carta anua de 1602 se informa lo siguiente: “Este año han estado más tiempo poblados, por haber habido menos enfermedad que otros, que es lo

¹⁴⁹ Powell, *La guerra...*, pp. 58 y 60.

que suele ahuyentarlos de sus poblaciones”,¹⁵⁰ lo que únicamente nos indica que estos fenómenos ocurrían.

En cuanto a las salidas del poblado para realizar actividades de caza y recolección, un ejemplo de las medidas tomadas por los ignacianos es el del “fiscal” asignado para acompañar a aquellos que iban en busca de gallinas y miel; pero a veces los jesuitas preferían realizar esa labor ellos mismos. Hablando de las inconveniencias generadas en el pueblo a causa del consumo del licor hecho con tuna, en la carta anua de 1595 se dice que los ignacianos procuraron evitarlas, por un lado, negándoles a los chichimecas la licencia para salir del pueblo a recolectar tunas y, por otro, acompañando un jesuita a los que iban, para así tenerlos bien vigilados; gracias a esto, se afirma en la carta, disminuyeron las salidas de los chichimecas para recolectar la tuna, así como la embriaguez y las muertes que ésta ocasionaba.¹⁵¹

Para controlar la movilidad de los chichimecas del pueblo, los jesuitas acudieron también a su influencia sobre la modificada autoridad de sus capitanes, pues contener la movilidad de éstos repercutía en segmentos más amplios de la comunidad:

...un capitán de ellos y de los más valientes que tienen, yéndose ya con su mujer a la tuna (de que se temía gran deservicio de nuestro Señor por los muchos que llevara tras sí), el padre le llamó y le dijo que cómo siendo capitán y cabeza de los demás daba tan mal exemplo, y a él [dejaba] desconsolado con su ida. Las cuales palabras, dichas con amor y blandura, bastaron para que el indio dejase su camino con mucho exemplo de los naturales y admiración de los españoles.¹⁵²

Sobre el control de la movilidad de los capitanes chichimecas gracias a la influencia que los jesuitas lograron ejercer sobre ellos, encontramos otro testimonio en la carta anua de 1597, donde se cuenta que habiendo ordenado el capitán español (Diego Peguero para entonces), que don Juan, el capitán chichimeca de quien ya hemos hablado en estas páginas, acudiera con otros principales de San Luis de la Paz a la ciudad de México para “besar las manos del señor virrey y a ver lo que por acá hay” –lo cual dichos chichimecas

¹⁵⁰ Anua de 1602, en Rodríguez, *op. cit.*, t. VIII, p. 143.

¹⁵¹ Anua de 1595, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 62.

¹⁵² *Ibid.*, p. 63.

habían deseado y solicitado muchas veces—, don Juan no se atrevió a aceptar sin antes pedir para ello licencia a los jesuitas.

Y como a los padres les pareciese de inconveniente esta jornada, por haber de quedar el pueblo desierto, sin un indio de razón, como éste es, y por otras razones iustas, sólo con esta simple significación de su voluntad, el indio les obedeció, y dexó el camino de que tanto gustaba.¹⁵³

En cuanto a los chichimecas que iban siendo congregados en el pueblo, en aquel tiempo, según el testimonio de los misioneros, había algunos que llegaban a San Luis de la Paz buscando poblar ahí, atraídos por el ejemplo de los ya asentados y buscando convertirse al cristianismo.¹⁵⁴ Casi nunca se registró en qué cantidades arribaban los nuevos pobladores, pero en la carta anua de 1597 encontramos lo siguiente: “vance avecindando en este pueblo de San Luis indios que salen de los montes, y otros descarriados; y, al presente, están por venir más de cien personas de estos chichimecos”.¹⁵⁵ No sabemos si estos indígenas decidieron asentarse en el pueblo después de escuchar a los jesuitas que iban en su búsqueda, pero lo cierto es que los misioneros no esperaron en el pueblo a que llegaran chichimecas, sino que salieron para encontrarse con ellos y convencerlos de que fueran a vivir a San Luis de la Paz.

Posiblemente fue a Diego de Monsalve —que trabajó en la misión desde su fundación y hasta 1607— a quien tocó la etapa más intensa de esta labor. En 1599, el jesuita Diego de Torres fue a San Luis de la Paz durante algunos meses para sustituir temporalmente a Monsalve, quien tuvo que viajar a la ciudad de México; en la carta que mandó al provincial para informarle lo que hizo y vio en el poblado y sus alrededores durante ese tiempo, Torres escribió que, con el dinero que aportaban las autoridades virreinales, se habían construido muchas casas para un gran número de chichimecas que vivían en los montes, entre mezquites y tunales, “muy apartados unos de otros, por las muchas guerras y enemistades que solía haber entre ellos”, pero que ya se habían juntado y vivían en paz. El mérito de esto, afirmó Diego de Torres, correspondía al padre Diego de Monsalve, quien,

¹⁵³ Anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 434.

¹⁵⁴ Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 417; anua de 1595, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 67; anua de 1596, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 244.

¹⁵⁵ Anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 434.

junto al capitán Diego de Vargas, “entró la tierra adentro, corriendo y requiriéndoles montes y rancherías”, logrando ser acompañado a San Luis de la Paz por un “buen número de indios que, al presente, están ya avecindados en el pueblo”.¹⁵⁶ Según Andrés Pérez de Ribas, los esfuerzos de los ignacianos consiguieron la congregación de “trescientas familias chichimecas” en el asentamiento.¹⁵⁷

Ahora bien, sin negar lo fundamental de estas acciones realizadas por los jesuitas, es necesario decir que la constancia de algunos de los chichimecas ya asentados en su nueva vida sedentaria, y el arribo de más de ellos al poblado, no podrían explicarse sin considerar otros motivos de peso. Además de mostrarnos el papel que jugó Diego de Monsalve en la congregación de chichimecas en el poblado, el testimonio del padre Diego de Torres nos indica la importancia de la coordinación entre los jesuitas y el capitán protector de la zona de San Luis de la Paz asignado por el virrey, en este caso el capitán Diego de Vargas, segundo en ocupar el cargo (el primero, como vimos, fue el capitán Diego Peguero). La documentación generada por los ignacianos, tendiente a asignar todo mérito a la Compañía, rara vez hace mención de estos capitanes que, sin embargo, tuvieron una gran importancia durante los primeros años de la misión, entre otras cosas porque también estaban relacionados con el abasto de comida, ropa y distintos objetos entregados periódicamente a los chichimecas, sin duda una poderosa motivación para aquellos que aceptaban asentarse en San Luis de la Paz y mantenerse ahí.

La carta del jesuita Diego de Torres citada arriba fue escrita el 22 de octubre de 1599.¹⁵⁸ El 25 de agosto de ese mismo año, desde San Luis de la Paz, el capitán Diego de Vargas escribió al virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo. Su objetivo era tratarle dos asuntos relacionados con el abasto de alimento para los chichimecas asentados en el pueblo. Primero le solicitó el libramiento de 1,500 pesos para comprar el maíz que sería consumido el siguiente año, ya que por la falta de lluvias no habría cosecha de maíz en aquella región durante el año que corría. En segundo lugar, por petición de los jesuitas, el capitán solicitó al virrey que se cambiara la forma en que hasta ese momento se había conseguido la carne para los chichimecas, aplicando en los pueblos a cargo de Vargas la misma estrategia

¹⁵⁶ “Anua de la Provincia de México de la Compañía de Jesús del año de 1599”, “Misión de S. Luis de la Paz” (en adelante anua de 1599), en Zubillaga, *op. cit.*, t. VII, p. 245.

¹⁵⁷ Pérez de Ribas, *op. cit.*, t. III, libro XII, p. 308.

¹⁵⁸ Anua de 1599, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VII, p. 244.

utilizada en las rancherías que estaban bajo la responsabilidad de Gabriel Ortiz, consistente en “poner un obligado que dé carne a los indios, de su ganado”, por medio del sistema de subastas, con base en quién daba un precio más barato. El problema era que hasta ese momento se intentaba conseguir la carne mandando a grupos de soldados a capturar ganado cimarrón, lo que muchas veces no era posible o resultaba insuficiente para tanta gente. Los chichimecas, “que no sufren ni pasan con necesidad ninguna”, al no recibir carne, salían del pueblo en secreto a cazar ganado que sí tenía dueño.¹⁵⁹

El 2 de septiembre de 1599 se libró la orden para que se elaborara un mandamiento indicando a los oficiales reales de México pagar a Diego de Vargas, “capitán de la frontera de chichimecas de San Luis de la Paz y sus sujetos”, mil pesos de oro común en reales “para que con ellos compre maíz para el sustento de los chichimecos de su cargo del año que viene de 1600, en la forma que se ha acostumbrado.”¹⁶⁰

En cuanto a la sugerencia de los jesuitas sobre el abasto de carne, transmitida por el capitán Vargas, el virrey ordenó que para atender el caso se juntaran a deliberar el mariscal Carlos de Luna y Arellano, el doctor Alonso Alemán y Manuel de Luxán; estos, junto con el capitán Pedro García de Belber, dieron su parecer el 4 de noviembre de 1599, opinando que desde luego se hiciera el pregón para el abasto de carne “en las minas de San Luis y San Felipe y San Miguel por tiempo de un año”, admitiéndose las posturas durante treinta días, después de lo cual se llevarían ante el virrey los autos que se hubieran hecho con esa razón, junto con el parecer jurado del capitán Diego de Vargas sobre los pros y los contras tanto del viejo sistema como del que proponían los jesuitas, para que el virrey proveyera lo conveniente. El 9 de noviembre el virrey aprobó tales trámites.¹⁶¹

A través de los datos anteriores, podemos ver cómo en 1599 en San Luis de la Paz había chichimecas que podían seguir “robando” ganado sin que la autoridad pudiera controlarlos. Si no recibían el abasto suficiente y a tiempo, aspectos importantes del pacto de paz, como el de que los chichimecas detuvieran sus “robos” y se mantuvieran en el poblado, se violaban de inmediato y estos indígenas recurrían a sus actividades de caza y recolección, lo que en el contexto de la época podía implicar fuertes transgresiones al orden que se establecía. Para evitar esto, la coordinación entre los jesuitas y el capitán asignado a la

¹⁵⁹ AGN, *Jesuitas*, caja 91, IV-56, exp. 13.

¹⁶⁰ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6546, exp. 083.

¹⁶¹ AGN, *Jesuitas*, caja 91, IV-56, exp. 13.

frontera de San Luis de la Paz era fundamental. Según esta información, los recursos llegados a San Luis de la Paz desde la ciudad de México eran gestionados y transmitidos a través del capitán protector, y los ignacianos tuvieron un importante papel en la organización del abasto hacia los chichimecas, que era algo imprescindible tanto para que sus nuevos feligreses no abandonaran las poblaciones, como para que otros chichimecas decidieran vivir en ellas.

Sabemos que la sugerencia de los jesuitas fue implementada. El abasto de carne para los chichimecas de San Luis de la Paz y sus alrededores comenzó a ser proporcionado por ganaderos de la zona. En 1606, por ejemplo, Isabel Velázquez de Figueroa, quizás en aquel momento la propietaria más próspera de San Luis de la Paz, solicitó al virrey Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montes Claros, el pago por haber entregado cierta cantidad de arrobas de carne de vaca para los chichimecas del pueblo:

Doña Isabel Velázquez de Figueroa, viuda de Hernando Altamirano, vecina de Chichimecas, dice que habiendo ella hecho cierta postura al abasto de las carnicerías de San Luis de la Paz para el sustento de los chichimecos reducidos a paz, el capitán Juan de Vergara trujo la dicha postura ante Vuestra Excelencia este presente año, y su teniente la mandó que, en el ínterin que se determinaba quién habría de dar el dicho abasto, le diere conforme a su postura, y ella lo hizo y se le debe el valor.¹⁶²

La cantidad de carne proporcionada por Isabel Velázquez tras la indicación del teniente del capitán Juan de Vergara Osorio –este último, sucesor del capitán Diego de Vargas– fue de 839 arrobas y una libra, es decir, de más de 10,000 kg, “que se gastaron con los indios chichimecas que allí [en San Luis de la Paz] hay, desde 26 de marzo hasta 6 de mayo de 606”,¹⁶³ lo cual es una buena muestra de la importancia del uso de la carne de vaca como anzuelo para asentar a los chichimecas y mantenerlos así, objetivo que, como sabemos, constituía la base de todo el proyecto pacificador.

Durante los primeros tiempos de la misión, el cambio en la movilidad de los chichimecas que aceptaban asentarse en San Luis de la Paz comenzó también a provocar otras modificaciones. Su permanencia en el poblado significó un desapego gradual respecto

¹⁶² AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 5905, exp. 008.

¹⁶³ AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6718, exp. 058.

a sus antiguas formas de vida y su involucramiento, también gradual, en la vida material de la nueva sociedad, un objetivo de largo plazo en la estrategia de pacificación. Ya para 1597 había señales de esto; en la carta anua de aquel año, el provincial novohispano de la Compañía escribió lo siguiente sobre chichimecas que vivían en el pueblo:

También ha sido de grande estima que se aplican al trabajo, y de su propia voluntad, movidos por el exemplo y amonestación de don Juan [el capitán chichimeca del que ya hablamos], trabajando muchos días en el edificio de nuestra casa y su iglesia. Y a mí me fue de mucho consuelo ver, los dos días que allí estuve, el marzo pasado, ir y venir cargados de materiales, con grande fervor y alegría. Y se alquilan para llevar cargas, y labrar el campo: con lo cual se entretienen y ahorran de muchos daños.

Van ya gustando de los tomines, y se dan a guardar algún dinerillo, principalmente las indias que tienen ya algunas granjerías, y compran y venden algunas menudencias, con que se visten ya tan galanas como las mexicanas.¹⁶⁴

Todos estos cambios comenzaron a darse durante los primeros años de la misión en San Luis de la Paz, y acaecieron en chichimecas que, en buena medida, habían nacido y crecido dentro de su antiguo sistema de vida; sin embargo, para los ignacianos fue claro desde el principio que la preferencia de los chichimecas adultos por algunos elementos de su tradición cultural podía ser un obstáculo insuperable y que el trabajo más efectivo y que posibilitaría un cambio de raíz tendría que ser realizado con las nuevas generaciones. “Con estos de aquí –escribió el padre Zarfate en 1594– lo más que se podrá hacer será domesticarlos, e ir muy despacio, imponiendo bien a sus hijos.”¹⁶⁵ Partiendo de esto, los ignacianos buscaron asumir el control de los niños chichimecas. Aunque los colegios para niños fueron por regla una constante en las misiones jesuitas y, en general, el adoctrinamiento de la infancia una estrategia de la conquista espiritual de la Nueva España, en el contexto de los inicios de la misión en San Luis de la Paz la creación del colegio local necesariamente estuvo relacionada con un asunto ya mencionado: el hecho de que para los misioneros una de las principales causas de la rebeldía chichimeca radicaba en la falta de

¹⁶⁴ Anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 436.

¹⁶⁵ Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 417.

coerción con la que los niños eran educados, al grado de que éstos no acostumbraban reconocer ni obedecer a sus padres, mucho menos a otras personas.

Desde 1594 comenzó a funcionar un colegio para niños en San Luis de la Paz.¹⁶⁶ Recordemos que en aquella época un colegio no sólo era el lugar donde se instruía a los alumnos, sino también donde éstos vivían. Para 1597, gracias al apoyo económico de la corona, además de la casa de los jesuitas, “bien acomodada, con oficinas y buen número de aposentos”, y de una iglesia “muy capaz”, se había construido “una sala grande para dormitorio de los niños chichimequillos que allí se crían”.¹⁶⁷ En un principio, cuando los jesuitas comenzaron a recolectar a todo aquel niño chichimeca que encontraban para llevarlo a vivir al colegio, los padres de estos niños vieron el asunto con desconfianza y se resistieron a ello, pues marcados por el pasado reciente, temieron que los jesuitas pretendieran vender a sus hijos como esclavos a los españoles.¹⁶⁸ Sin embargo, este miedo pronto fue superado y niños chichimecas no sólo del pueblo, sino de distintos lugares de la zona, comenzaron a ser internados en el colegio con la plena cooperación de sus padres.

Para realizar la labor de adoctrinamiento de los niños chichimecas, los ignacianos contaron con el importante apoyo de cuatro adolescentes indígenas, otomíes y nahuas, que llegaron con los jesuitas desde 1594 provenientes del colegio para niños indígenas que la Compañía tenía en Tepetzotlán, donde se criaban permanentemente decenas de colegiales, “muchos dellos hijos de caciques y de principales que quedaron de otomites y mexicanos antiguos”, a los cuales se les enseñaba lectura, escritura, canto “y todo género de instrumentos músicos, que pueden servir en fiestas eclesiásticas.”¹⁶⁹ Según Pérez de Ribas, los indígenas preparados en el colegio de Tepetzotlán solían tener un gran éxito en la sociedad novohispana, pues las iglesias y las catedrales los requerían para que sirvieran en sus coros y capillas tocando distintos instrumentos, en muchos lugares los curas beneficiados los buscaban para que fueran maestros de sus capillas “y aún para gobernadores de sus pueblos”, e incluso sucedió que algunos continuaron sus estudios y se graduaron en la Real y Pontificia Universidad de México.¹⁷⁰

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 418.

¹⁶⁷ Anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 433.

¹⁶⁸ Anua de 1596, en Zubillaga *op. cit.*, t. VI, p. 246.

¹⁶⁹ Pérez de Ribas, *op. cit.*, t. III, libro XII, p. 318.

¹⁷⁰ *Ibid.*

Los muchachos de Tepetzotlán que acompañaron a los jesuitas a San Luis de la Paz tenían la misión específica de ayudar en la conversión de los niños chichimecas. Se trataba de que a través de estos adolescentes se lograra “civilizar a los hijos de los chichimecas”, no sólo con el apoyo que prestaban en las labores educativas dentro del colegio, sino también con el ejemplo de su apego al cristianismo y la “sumisión y obediencia de espíritu” que mostraban día a día.¹⁷¹ Acompañaban a los ignacianos a dondequiera que iban, atrayendo a los niños “y aun a sus padres”; se confesaban y comulgaban constantemente; no entraban a ninguna casa ni salían de la de los jesuitas sin previa licencia, y evitaban cualquier comportamiento indebido.¹⁷² Eran la viva imagen de lo que los misioneros esperaban lograr en los niños chichimecas.

Hacia 1597, esta era la dinámica diaria de los niños chichimecas del colegio jesuita de San Luis de la Paz: cada mañana iban juntos a la iglesia, donde rezaban de rodillas durante un cuarto de hora; barrían y acomodaban la casa; apoyaban en la misa; tomaban lección de canto llano y de canto de órgano –“cantan ya villancicos a cuatro y cinco voces”– y algunos aprendían a bailar; almorzaban y acudían a la escuela, en la que ocupaban dos horas de la mañana y dos de la tarde aprendiendo a leer y a escribir, después de lo cual rezaban las oraciones dos veces, “la una en español y la otra en su lengua”; al salir de la escuela, se les enseñaba a tocar instrumentos musicales y después cantaban completas en la iglesia; al caer la noche rezaban el rosario y repetían la doctrina. Los domingos y días de fiesta, después de la comida, se les enseñaba a ayudar en la misa.¹⁷³

Además, los misioneros tomaron otras medidas para complementar la formación de los chichimecas del colegio de San Luis de la Paz e impactar con esto en toda la comunidad. En 1599, por ejemplo, diez jóvenes chichimecas fueron enviados durante cinco meses a las casas jesuitas de México y de Tepetzotlán, para que tomaran clases de canto llano y de órgano y aprendieran a tocar varios instrumentos. Estos muchachos aprovecharon muy bien aquello que se les enseñó, de tal manera que cuando regresaron al pueblo

fue notable el regocijo de todos sus parientes y conocidos, lo cual importó mucho para que en nuestra casa se criasen por vía de colegio, y se asentaron y quietaron los otros niños

¹⁷¹ Anua de 1594, en Zubillaga, *op. cit.*, t. V, p. 450; Arreguín, *op. cit.*, p. 93.

¹⁷² Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 418.

¹⁷³ Anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 437; anua de 1596, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 247.

chichimecos que teníamos en ella: con lo cual la escuela y canto y servicio de la iglesia está muy acomodado, y se celebran las fiestas con mucha solemnidad y edificación de aquella nueva cristiandad.¹⁷⁴

Ciertamente había padres que no querían que sus hijos estuvieran en el colegio jesuita y había niños que huían de éste,¹⁷⁵ por lo que actos como el referido arriba buscaban, y al parecer lograban, aumentar el aprecio de los chichimecas hacia el colegio de niños y conseguir que éstos últimos se mantuvieran en él.

Uno de los cambios más importantes que pueden apreciarse como resultado de la instrucción de los niños chichimecas, fue el relativo al idioma. Como vimos antes, entre los chichimecas de la zona de San Luis de la Paz se hablaban hasta cinco lenguas distintas, y estaban además las que hablaban otros grupos no chichimecas asentados en el pueblo y sus alrededores. En un principio, además de hablar otomí y náhuatl, los jesuitas se esforzaron por aprender los principales idiomas hablados por los chichimecas. Sabemos que fue así al menos en el caso de los primeros jesuitas que llegaron al pueblo a partir de 1594: Francisco Zarfate sabía otomí y náhuatl, y en el catálogo de jesuitas que sabían lenguas indígenas de 1595, en la sección de San Luis de la Paz, se afirma que “agora depende otra lengua en esta misión”;¹⁷⁶ Diego de Monsalve sabía náhuatl y en San Luis de la Paz aprendió bien el guajaban;¹⁷⁷ Nicolás de Arnaya sabía otomí y náhuatl y en la misión chichimeca aprendió algo de guachichil.¹⁷⁸

Sin embargo, en la escuela para niños chichimecas se dio una interesante transformación. Aquella realidad que había superado antes a los franciscanos, atribuida por algunos a una supuesta falta de voluntad para aprender los idiomas de los indígenas que habitaban la Gran Chichimeca, terminó también por rebasar las posibilidades de los jesuitas. La cantidad y la complejidad de los idiomas hablados en las fronteras y el reducido número de misioneros en éstas, llevó a privilegiar el uso del español en el colegio de niños. En una carta enviada al rey por el virrey Gaspar de Zúñiga en 1601, en la que le consultaba

¹⁷⁴ Anua de 1599, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VII, p. 246.

¹⁷⁵ Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 418; Anua de 1596, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 247; anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 435; Pérez de Ribas, *op. cit.*, t. III, libro XII, p. 309.

¹⁷⁶ “Jesuitas novohispanos que saben lenguas indígenas. 1595”, en Zubillaga, *op. cit.*, t. V, p. 519.

¹⁷⁷ “Jesuitas novohispanos que saben lenguas indígenas. Abril-1596”, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, pp. 152 y 153 (ver nota al pie número 57).

¹⁷⁸ *Ibid.*, nota al pie número 55.

sobre un jesuita que había sido mandado a San Luis de la Paz para enseñar a los niños chichimecas doctrina cristiana, lectura y escritura –ante lo cual la Compañía solicitaba cierta limosna extra a la que se destinaba a otros tres jesuitas que estaban en el pueblo– el virrey afirmó:

A mí me ha parecido que puede ser de mucha importancia, porque, demás de que con esta prenda vivirán los padres enfrenados y aficionados, y que es medio para mejor atraer a los tiernos a la luz del evangelio y doctrina, con este uso y ejercicio *podrán aprender muchos niños la lengua española y suplir la falta que hay de intérpretes en esta frontera de San Luis y en otras que sean de la misma nación.*¹⁷⁹

Esta intención y sus resultados podían verse ya cuatro años antes de la misiva del virrey. En la carta anua de 1596, se dice que a los niños del colegio se les enseñaba dos veces al día la doctrina cristiana, “en su propia lengua” y en náhuatl,¹⁸⁰ pero en la carta del siguiente año, como vimos, se plantea que en el colegio se rezaban las oraciones dos veces, una en español y la otra “en su lengua”, y ahí mismo se dice que

Los más de ellos leen bien un libro, tanto que, cada día, lee uno en nuestro refectorio, mientras se come. Cuentan en las quietes de la noche algunos exemplos, y *hablan todos en español*, y algunos lo cortan como si de nación lo fueran.¹⁸¹

El cambio del idioma en los niños chichimecas logrado por los jesuitas fue fundamental y estuvo lleno de implicaciones. En general, los niños que ingresaban al colegio sufrían una ruptura de la línea de transmisión cultural ancestral, pues eran separados de sus familias. Cambiaban sus costumbres, sus formas de alimentarse, se criaban dentro de un nuevo sistema de valores y símbolos. En el contexto de la labor misional de los ignacianos en San Luis de la Paz, la transformación de los chichimecas en el colegio para niños fue quizás el

¹⁷⁹ “El virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo a Felipe III. México, 19 de mayo de 1601”, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VII, p. 456 (Las cursivas son mías).

¹⁸⁰ Anua de 1596, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 247.

¹⁸¹ Anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 437 (Las cursivas son mías).

proceso más intenso tanto de desintegración de la antigua cultura de aquellos grupos, como de la influencia occidental sobre los mismos.¹⁸²

c) El mestizaje y el sacrificio de lo chichimeca

Sin embargo, junto a estos procesos que dependían muy claramente de la actividad planificada de los jesuitas, había otros que no se limitaban a la esfera de su estrategia evangelizadora, aunque terminaron ligados a ésta y fueron aprovechados por los misioneros, pues influían poderosamente en la transformación cultural de los chichimecas.

En San Luis de la Paz y sus alrededores los jesuitas encontraron un mundo complejo que era el resultado de factores que llevaban décadas de desarrollo en las zonas norteñas de frontera, como la guerra, la minería, la ganadería, el comercio, la migración de españoles e indígenas mesoamericanos, el traslado de esclavos negros y la intensa mezcla de grupos humanos y tradiciones culturales que llamamos mestizaje. Cuando llegaron Zarfate y Monsalve, estos procesos, exceptuando el de la guerra, se estaban intensificando en muchos de los asentamientos norteños, en parte gracias al avance logrado en la pacificación, por el que la sociedad comenzaba a experimentar un ambiente más estable. El arribo de los chichimecas recién pacificados que estaban siendo asentados en San Luis de la Paz al menos desde 1590, recibiendo periódicamente carne, granos y objetos a cuenta de la Real Hacienda, era un agregado más a aquel complejo panorama social, de tal forma que es equivocado imaginar al San Luis de la Paz de aquellos años como un lugar en el que interactuaban aisladamente jesuitas y chichimecas.

En primer lugar, es importante mencionar que había diferencias en los rasgos culturales de los propios chichimecas asentados en el pueblo, de tal forma que no todos representaron el mismo reto para los misioneros. Aunque, al parecer, la mayor parte de ellos pertenecía a grupos que habían tenido una participación muy activa en las guerras pasadas, había otros, específicamente los pames, que a los ojos de los jesuitas no compartían tal belicosidad. De esto dejó constancia el padre Francisco Zarfate en 1594:

Los indios de la tierra adentro, como criados en más simplicidad, tienen mejores respetos. Aquí tenemos de ellos algunos Pamíes, que son como los otomíes de por allá; y en éstos se

¹⁸² Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 107.

puede hacer mucho más fruto. Ellos se han venido a convidar que quieren poblar aquí y ser cristianos.¹⁸³

Además de los chichimecas, estaban los otomíes. Si, como suponemos, San Luis de la Paz era el antiguo San Luis de Jilotepec, eso podría implicar que antes de la llegada de los jesuitas había en el lugar un núcleo de pobladores otomíes, aunque probablemente no tan grande como el que se planeó originalmente; aunado a esto, para fortalecer la pacificación de los chichimecas y la labor misional de los jesuitas, fueron trasladados al poblado más familias de aquellos indígenas.¹⁸⁴ En la visita que hizo al asentamiento el provincial Francisco Váez en 1601, halló el lugar “algo más extendido y poblado de indios othomites, que de propósito se procura vengan allí a poblar, para que, con su compañía, los indios chichimecos se hagan más domésticos y capaces de política y de christiandad”.¹⁸⁵

El lugar que se intentó dar a los otomíes respecto a los chichimecas en San Luis de la Paz, puede verse claramente en el primer libro de bautismos del pueblo, donde quedó registrado que una gran cantidad de chichimecas fue apadrinada por otomíes, siendo muy raro el caso de algún otomí apadrinado por chichimecas. Como los siguientes, se encuentra en aquel libro una considerable variedad de ejemplos:

En 20 de mayo de 602 años, baplicé a Luis, hijo de Lucía y Juan, indios chichimecos uaxabanes deste pueblo de San Luis. Padrinos: Antón y Magdalena, indios otomites. Diego de Monsalve.

En cinco de junio de 602 años baplicé a Martín, adulto, hijo de indios gentiles de nación uachichil. Fue padrino Pedro, indio otomite. Diego de Monsalve.

En 10 de noviembre de 603 años baplicé a Pedro, hijo de Marcos y María, indios chichimecos deste pueblo. Padrinos: Benito y María, indios otomites. Diego de Monsalve.

¹⁸³ Carta de Zarfate de 1594, en Alegre, *op. cit.*, t. I, p. 417.

¹⁸⁴ Powell, *La guerra...*, p. 206; Cecilia Rabell, *op. cit.*, p. 23; Arreguín, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸⁵ Carta del provincial Francisco Váez al general Claudio Aquaviva, Zacatecas, 3 de abril de 1601, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VII, p. 403

En 31 de diciembre de 606 años bauticé a Andrés y a Bárbara, chichimecos de los coyotes, vecinos y estantes en este pueblo de San Luis de la Paz. Fueron padrinos: de Andrés, Antón, indio otomite, y de Bárbara, Antón, el gobernador otomite. Gaspar de Carvajal.¹⁸⁶

De tal forma que podemos afirmar que los otomíes literalmente apadrinaron a los chichimecas en la transformación cultural que implicó su vida en el pueblo.

Asimismo, gracias a esta misma fuente –el libro primero de bautismos–, podemos ver que durante los primeros años de la misión jesuita los otomíes se volvieron los habitantes más numerosos no sólo de San Luis de la Paz, sino también de otros lugares cercanos como Palmar de Vega, también llamado los Pozos. En el caso de la misión jesuita, los chichimecas eran el segundo grupo en abundancia, conformado en su mayor parte por guajabanes, guachichiles y copuces.

Pero además de los otomíes y de los chichimecas, otros grupos humanos poblaban el lugar y sus cercanías. Durante las primeras décadas de la misión se concesionaron tierras para estancias en los alrededores de San Luis de la Paz y hubo, además, una intensa actividad minera en la región;¹⁸⁷ en el poblado había un presidio de soldados;¹⁸⁸ muchos negros, españoles y mulatos eran vaqueros de las estancias cercanas –“los vaqueros o son españoles o negros, o mezcla de unos y de otros”–,¹⁸⁹ aunque también algunos naboríos comenzaban a laborar en ellas; los trabajadores de las minas comarcanas –entre otras, las de Palmar de Vega y Xichú– eran otomíes, purépechas y nahuas,¹⁹⁰ estos mesoamericanos –también había matlatzincas– igualmente se ocupaban en otros oficios, como carboneros, arrieros y carpinteros; un pequeño grupo de empresarios españoles era dueño del ganado, de las minas y de las haciendas agrícolas de la zona.¹⁹¹ Es interesante observar cómo también se buscó que de este último grupo, el de los hispanos privilegiados, surgieran más padrinos para los chichimecas. Aunque no tan numerosos como los padrinos otomíes, se

¹⁸⁶ *Libro I de Bautismos*. Para las primeras tres citas no me fue posible detectar una foliación, al parecer la última está en la foja 21v.

¹⁸⁷ Lara Cisneros, *op. cit.*, pp. 96 y 97.

¹⁸⁸ En la primera carta anua que incluye a San Luis de la Paz, la de 1594, se dice, hablando de Zarfate y Monsalve: “fueron enviados al presidio de San Luis de la Paz”, y, de hecho, el título del apartado dedicado al poblado hace referencia al presidio o plaza fuerte (*oppidum*), lo que nos indica que éste ya existía antes de la llegada de los mencionados misioneros, anua de 1594, en Félix Zubillaga, *op. cit.*, t. V, p. 449.

¹⁸⁹ Anua de 1595, en Félix Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 64.

¹⁹⁰ Cecilia Rabell, *op. cit.*, p. 28; anua de 1595, en Zubillaga *op. cit.*, t. VI, pp. 61 y 62.

¹⁹¹ *Libro I de Bautismos, passim*.

procuró que los capitanes protectores y los hacendados –solían ser los mismos–, así como sus criados y esclavos, apadrinaran a una gran cantidad de chichimecas, para afianzar la relación de subordinación y compadrazgo entre los antiguos rebeldes y aquellos funcionarios de la corona y grandes propietarios.¹⁹²

Las nuevas formas del trabajo introducidas en la región por la colonización y la estructura de la sociedad que se construía, propiciaron un intercambio cultural y genético entre distintos grupos humanos. Rotos los vínculos materiales que los unían a sus comunidades de origen, los migrantes llegados del sur entraron en una nueva realidad social que implicaba una convivencia cotidiana con miembros de comunidades diferentes. Las haciendas, las minas y otros espacios dominados por el empresariado hispano, eran lugares en los que el mestizaje se desarrollaba de forma intensa, debido a que en ellos había criados pertenecientes a distintos grupos indígenas y castas. Era el caso, por ejemplo, de la hacienda de Manzanares, propiedad de Isabel Velázquez de Figueroa, a quien ya mencionamos antes cuando hablamos del abasto de carne para los chichimecas:

En 6 de enero del año de 1609 bapaticé a Pascuala, hija de María, india mexicana, y de Juan Baptista, indio tarasco, su marido. Fueron padrinos Antón y Catalina su mujer, negros esclavos de doña Isabel Velázquez. Luis de Molina.¹⁹³

En primero de agosto de 1610, bauticé a María, hija de Juan Esteban, mexicano, y de María Juana, otomí. Fueron compadres Lucas García, mulato, y Madalena Martín, su mujer, todos criados de doña Isabel en Manzanares.¹⁹⁴

En el caso de los chichimecas asentados en San Luis de la Paz y su comarca, a pesar de sus características culturales, de los mecanismos de la paz comprada y de que, debido a éstos, no enfrentaban el mismo apremio que esclavos, naboríos y otros trabajadores para involucrarse plenamente en el régimen laboral de la frontera, es posible ver cómo se vieron rápidamente alcanzados por el fenómeno del mestizaje. A la par que día a día estos indígenas iban perdiendo aquellos rasgos que los habían mantenido autónomos y aislados

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, f. 27 v.

¹⁹⁴ *Ibid.*, f. 33r.

en el pasado, la interacción con otros grupos se intensificaba. Esto derivó, entre otras cosas, en la formación de nuevas familias cristianas producto de la mezcla de esos grupos con los chichimecas:

En 27 de marzo de 604 bapticé a Hernando, hijo de Melchor, indio chichimeco, y de una india otomí, su mujer. Fueron padrinos Juan Carrillo y doña Isabel Velázquez. Diego de Monsalve.¹⁹⁵

En 18 de junio de 605 bapticé a Beatriz, hija de Pedro y Juana, él indio matlaltzintla y ella chichimeca copuza. Fueron padrinos Diego Pérez y su mujer Ana Ponce. Diego de Monsalve.¹⁹⁶

En 25 de junio [de 1623] bapticé a Juan, hijo de Petuche, tarasco, y Bárbara, chichimeca. Fueron sus padrinos el capitán don Juan de Frías y su mujer doña Marina. Juan Ruíz.¹⁹⁷

Como ya expusimos, muchos de los chichimecas asentados en la zona de San Luis de la Paz transformaron radicalmente sus antiguas formas sociales, aceptaron jerarquías permanentes, modificaron su organización familiar, se involucraron en las actividades productivas de la zona, perdieron el apego a la mística guerrera, se alejaron de su movilidad tradicional y comenzaron a usar el castellano para comunicarse. En este cambio radical vivido en los primeros años de la misión ignaciana, fueron fundamentales, como lo explicamos, la intensa actividad de los jesuitas y la voluntad de adaptación de aquellos chichimecas, pero también fue determinante el que la misión de San Luis de la Paz tuviera la particularidad de no estar aislada, como otras misiones de la Compañía, sino enclavada en un pueblo y una zona en los que convivían, cada vez de forma más dinámica, una gran cantidad de grupos que aumentaba día con día: otomíes, mexicas, purépechas, tlaxcaltecas, matlaltzincas, españoles, negros, mulatos y muchos otros que no vivían en la comarca, pero pasaban por ella rumbo a Zacatecas y otros centros más norteños.

Ante esta realidad social, los hijos de San Ignacio no optaron, como sí lo llegaron a intentar los franciscanos y los mismos jesuitas en otros lugares, por apartar a los indígenas

¹⁹⁵ *Ibid.* (No fue posible determinar número de foja).

¹⁹⁶ *Ibid.*, f. 16r.

¹⁹⁷ *Ibid.*, f. 61v.

de misión del resto de la población, sino que, muy al contrario, no se opusieron a las circunstancias que generaban el mestizaje, siendo ellos los encargados de administrar la religión no sólo para los chichimecas, sino también para todos aquellos que no lo eran pero vivían en el pueblo o en su comarca, pues San Luis de la Paz se convirtió, gracias a la labor de la Compañía, en el centro religioso de una amplia zona en la que habitaban y laboraban personas pertenecientes a distintos grupos.¹⁹⁸ Los ignacianos permitieron y promovieron, entonces, que parte del culto católico administrado y guiado por ellos se realizara con la participación de todos los grupos humanos que estaban bajo su “cuidado espiritual” y que, cuando no vivían en el poblado, acudían a él para involucrarse en las fiestas y ceremonias organizadas por la orden;¹⁹⁹ alentaron la integración gradual de los chichimecas al comercio local y a la servidumbre de los propietarios²⁰⁰ –la Compañía entre éstos, pues comenzó a desarrollar una industria vitivinícola, invirtió en ganado lanar, se involucró en la minería y controló la explotación del carbón– y, como observamos en las actas de bautizos que hemos citado, los misioneros “bendijeron”, asimismo, la unión y la mezcla entre los chichimecas y otros grupos bajo el régimen cristiano. Todas estas medidas estaban en consonancia con el objetivo para el que los jesuitas habían sido mandados a San Luis de la Paz: desproveer a los chichimecas de todas aquellas características que los confrontaban inevitablemente con la sociedad colonial. La dinámica misma de la sociedad colonial de frontera, cuya fuerza rebasaba la presencia de la misión en el poblado, ayudó sobradamente a este propósito.

Sin embargo, aquellos rasgos que fueron sacrificados en el altar de la nueva sociedad eran, finalmente, lo que dotaba de una identidad particular a los chichimecas. Al igual que en otros centros donde estos indígenas fueron asentados, los chichimecas de San Luis de la Paz, como ente cultural, se desdibujaron en las profundas transformaciones sufridas durante los primeros años de la misión en el poblado.²⁰¹ De tal manera que si bien nunca se

¹⁹⁸ Anua de 1595, en Zubillaga *op. cit.*, t. VI, pp. 61-64; anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, pp. 433, 437 y 438; anua de 1599, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VII, pp. 244 y 245; Carta del provincial Francisco Váez al general Claudio Aquaviva, Zacatecas, 3 de abril de 1601, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VII, p. 403; “Carta anua de la provincia de México desde abril de 1600 hasta el de 1602. México, abril de 1602”, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VII, pp. 636-638.

¹⁹⁹ Anua de 1596, en Zubillaga *op. cit.*, t. VI, pp. 245 y 246; anua de 1622, AGN, *Misiones*, vol. 25, f. 33r; anua de 1623, AGN, *Misiones*, vol. 25, f. 89r; anua de 1624, AGN, *Misiones*, vol. 25, f. 120v; anua de 1628, AGN, *Misiones*, f. 202r.

²⁰⁰ Anua de 1597, en Zubillaga, *op. cit.*, t. VI, p. 436.

²⁰¹ Sobre el caso de Zacatecas, por ejemplo, Bakewell afirma: “Zacatecas conservó durante todo el siglo XVII, alrededor de la ciudad española, varios poblados bien diferenciados que pertenecían a diversos grupos

consiguió el exterminio de los chichimecas en la guerra, en la paz de las poblaciones *lo chichimeca* encontró la destrucción de mucho de lo que lo constituía. Esto puede verse, por ejemplo, en las anuas jesuitas de la década de 1620 que hablan de la misión en San Luis de la Paz –pues no todas lo hacen– y en la de 1636-37²⁰² –la última que pudimos consultar–, donde se ve cómo la cuestión chichimeca pierde en el asentamiento toda particularidad. En estas cartas, los chichimecas ya no se diferencian por sus características y costumbres, ni por un esfuerzo evangelizador especial de los ignacianos hacia ellos, sino en todo caso por un nombre genérico, el de aquellos que fueron derrotados y civilizados por los soldados de Cristo, algo muy conveniente para que la misión jesuita conservara su justificación y sus ingresos reales. En síntesis, más allá del mito jesuita de la fundación de San Luis de la Paz, cada vez menos resaltado, en estos documentos ya sólo el nombre distingue a los chichimecas de los otomíes de la localidad.

Pero, si esto fue así, si *lo chichimeca* se había diluido a tal grado en las primeras décadas de la misión, cómo nos explicamos el hecho de que actualmente exista junto a la ciudad de San Luis de la Paz una comunidad de chichimecas jonaces con una identidad bien definida, con un idioma propio y que, al parecer, se ha mantenido considerablemente apartada durante siglos. Todo indica que la clave para dilucidar esta incógnita se encuentra en el nombre mismo de este grupo: “jonaces”.

No abundaremos en el tema, pues supera los límites de la presente investigación, pero es importante señalar algunas cosas.

Como expusimos antes, desde finales del siglo XVI en San Luis de la Paz fueron asentados chichimecas pertenecientes a grupos conocidos con estas denominaciones: guajabanos, guachichiles, copuces, guamares, coyotes, “vascanos”, pames. Ninguno de los grupos que fue asentado en el lugar era identificado como jonaz.

Hasta donde hemos visto, el término “jonaz” fue introducido a finales del siglo XVII, y usado sobre todo durante el XVIII, para nombrar a un grupo específico de chichimecas nómadas, muy ligado a los pames, que habitaba la Sierra Gorda de Querétaro y Guanajuato

indígenas. Es significativo que no haya existido un poblado chichimeca, ya que los nómadas perdieron muy rápidamente su identidad cultural una vez que se sometieron al control de los españoles y que se expusieron al contacto con la cultura sedentaria de los recién llegados del Sur.” P. J. Bakewell, *Minería y sociedad en el México colonial...*, p. 61.

²⁰² Anua de 1636-37, “Residencia de San Luis de la Paz”, AGN, *Jesuitas*, vol. III-15, caja 20, exp. 5, f. 60.

y era sumamente rebelde.²⁰³ A decir de Jerónimo de Labra, quien se crió en la Sierra Gorda e hizo la guerra a los jonaces en la primera mitad del siglo XVIII,²⁰⁴ esta palabra significaba “comedores de caballos” y era un término peyorativo endilgado a aquellos nómadas por algunos pames y ximpeces.²⁰⁵ Según puede verse, con el uso de tal término estos indígenas marcaron su distancia respecto a los rebeldes, como si dijeran: “nosotros somos indios de paz, ellos son los de guerra, los bárbaros, los que roban y comen caballos”. ¿Cuál era la conveniencia de tal deslinde? Probablemente evitar la persecución en tiempos de guerra.

Recordemos que si bien en la mesa central se consiguió la pacificación de los chichimecas desde finales del siglo XVI, al interior de la Sierra Gorda la guerra continuó con distintas intensidades hasta bien entrado el siglo XVIII. Al parecer, el aumento en la región a finales del siglo XVII de estancias ganaderas, reales de minas, misiones y haciendas agrícolas, así como el consiguiente crecimiento demográfico de los colonos, generó cada vez más conflictos con la población indígena local. A principios del siglo XVIII las autoridades virreinales decidieron iniciar una nueva cruzada bélica y misional para integrar la Sierra Gorda a la Nueva España, pues aquella región, en los hechos, se mantenía aislada y ajena al control de dichas autoridades. Entonces se redoblaron los esfuerzos misionales y se comisionó a distintos personajes, como el mencionado Jerónimo de Labra, para lograr la pacificación y asentamiento de los chichimecas rebeldes, principalmente de los indómitos jonaces. Finalmente, después de una intensa y cruenta campaña emprendida en 1748, el coronel José de Escandón logró pacificar a los pames alzados y estuvo cerca de exterminar a los jonaces. Los pocos sobrevivientes de este grupo fueron congregados en misiones o prácticamente esclavizados en los obrajes de Querétaro.²⁰⁶ Por supuesto, muchos chichimecas rebeldes de los llamados jonaces habían sido reducidos en misiones y pueblos desde antes de la campaña iniciada en 1748; como ya

²⁰³ En Cruz Rangel, *op. cit.*, p. 236, hay una cita de 1693, en la que un hacendado de Cadereyta habla de los chichimecas rebeldes de la Sierra Gorda llamándolos jonaces. No conozco citas textuales o documentos en donde haya menciones anteriores a ésta, siendo abundantes tales menciones en la documentación del siglo XVIII.

²⁰⁴ Ma. Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. IV, México, UNAM, 1971, pp. 1 y 2 (texto consultado en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo04/0039.PDF>).

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 8.

²⁰⁶ Cruz Rangel, *op. cit.*, p. 214, 247-249.

mencionamos, la guerra contra ellos comenzó a principios del siglo XVIII y duró décadas. Es probable que se hayan remitido jonaces a San Luis de la Paz en distintos momentos del conflicto. Siendo teniente de capitán general de la Sierra Gorda, Escandón realizó una visita general a las poblaciones de indígenas de aquella región. En el informe de esta visita, enviado por Escandón al virrey en febrero de 1743, se consignó que había en San Luis de la Paz 66 familias de jonaces con 245 individuos, los cuales vivían en los arrabales y barrios del pueblo bajo la autoridad de los ignacianos, quienes los tenían bien adoctrinados.²⁰⁷

Ahora bien, si con el nombre de “jonaces” eran llamados unos chichimecas nómadas de la Sierra Gorda, que a finales del siglo XVII y durante buena parte del XVIII mantuvieron una tenaz resistencia contra mineros, misioneros, hacendados y colonos, ¿por qué serían llamados así los chichimecas que se asentaron en San Luis de la Paz desde finales del siglo XVI, que eran conocidos con otros nombres y que habían aceptado la paz? ¿Por qué serían llamados así sus descendientes, nacidos en el pueblo, mestizos y sedentarios, cristianizados y educados desde la niñez por los jesuitas? Lo lógico es pensar que los jonaces que actualmente habitan Misión de Chichimecas –llamada en el siglo XVIII misión de Nuestra Señora de Guadalupe–²⁰⁸, prácticamente una colonia de San Luis de la Paz, son descendientes de aquellos nómadas que, siendo identificados con el nombre de “jonaces” por sus enemigos, enfrentaron las guerras desatadas contra ellos en el siglo XVIII, y cuyos sobrevivientes fueron remitidos a lo largo del conflicto a distintas misiones, poblaciones y centros de trabajo.

Por otro lado, el hecho de que después de su visita a San Luis de la Paz Escandón sólo haya registrado la presencia de jonaces en el pueblo, nos hace pensar que hacia la cuarta década del siglo XVIII ya no había otros indígenas ahí que fueran considerados chichimecas, pues la visita general no buscaba registrar sólo a los jonaces, sino a todos los chichimecas instalados en las misiones de la Sierra Gorda. Con esto se confirman las fuertes tendencias de dilución de la identidad de los primeros chichimecas asentados en la misión jesuita y de sus descendientes.

Quizá la inexistencia en el siglo XVIII de una cruzada “civilizadora” basada en un ambicioso proyecto de pacificación –de las dimensiones del iniciado por el marqués de

²⁰⁷ Galaviz de Capdevielle, *op. cit.*, pp. 23 y 24; Cruz Rangel, *op. cit.*, p. 283.

²⁰⁸ Lara Cisneros, *op. cit.*, p. 136.

Villamanrique en el siglo XVI–, el aislamiento de San Luis de la Paz durante el XVIII, así como la expulsión de los jesuitas en 1767, sean algunos de los datos que podrían ayudarnos a entender por qué los jonaces de Misión de Chichimecas conservaron de forma más “pura” su identidad.

Sin embargo, se trata de preguntas pertenecientes a otra historia, algo que rebasa los límites de este trabajo de tesis. A nosotros sólo nos queda concluir con una afirmación. Los chichimecas que decidieron asentarse en San Luis de la Paz desde finales del siglo XVI y durante los primeros cuarenta años de la misión jesuita, se transformaron radicalmente en virtud del proceso de aculturación, al grado de que abandonaron los rasgos que hasta ese momento los habían conformado como guajabanos, copuces, pames, guachichiles, guamares, coyotes, vascanos y, en general, como chichimecas. Para esto, la labor de los misioneros de la Compañía de Jesús fue fundamental, a través de la evangelización, la educación, el ejemplo y la política; pero la acción de los ignacianos se vio sustentada, y aún superada, por la dinámica misma de la sociedad que se construía en el poblado y sus cercanías. La misión de San Luis de la Paz, a finales del siglo XVI y principios del XVII, fue un espacio marcado por el predominio de la sociedad colonial de frontera. Esta realidad histórica no pudo coexistir con la naturaleza social de grupos de cazadores-recolectores y cultivadores incipientes. De tal forma que aunque estos indígenas aportaron algunos de sus rasgos a la nueva sociedad –parte de su cultura pervive en la población de la zona–, no es menos real que el costo de la convivencia pacífica fue la pérdida de todas aquellas características que, a los ojos de autoridades, colonos y misioneros, hacían de aquellos chichimecas seres peligrosamente libres.

Conclusiones

Convertir a la población indígena de la Nueva España en mano de obra controlada y hacer de la tierra un espacio habitable de acuerdo a las necesidades y valores de los colonizadores, eran pasos necesarios para la construcción del Nuevo Mundo. En este sentido, los chichimecas fueron un reto serio para los representantes de la civilización cristiana en el norte novohispano del siglo XVI. En Mesoamérica los grandes señores del poder virreinal se colocaron a la cabeza de las jerarquías ya existentes, convirtiéndose, gracias a su alianza con la nobleza indígena, en los principales beneficiarios del tributo en especie y en trabajo. Pero con los chichimecas no había jerarquías que sirvieran de interlocutoras, excedentes que pudieran convertirse en tributos, grandes poblaciones que sitiar y gobernar, ni una fuerza de trabajo agrícola consolidada. El chichimeca entonces no era un ser funcional para el nuevo sistema que se imponía, pues no podía, ni quería, aportar al mundo colonial riqueza en bienes o en trabajo; tampoco estaba dispuesto a abandonar las tierras que habitaba y recorría, dificultando el que éstas pudieran ser utilizadas de otra manera por mineros, estancieros y hacendados.

Buscando modificar tal situación, los grupos novohispanos de poder, para quienes nada podía quedar fuera del dominio imperial, intentaron el sometimiento por guerra y esclavitud e incluso el exterminio físico de los chichimecas, pero la capacidad de resistencia y ofensiva de estos grupos imposibilitó el éxito de aquellas pretensiones. Las pérdidas de distinta índole provocadas por una guerra de larga duración, que empeoraba día a día, terminaron por inclinar la balanza hacia el lado de quienes proponían una búsqueda unilateral y radical de la paz como única solución posible del conflicto. De esta manera se consiguió la paz chichimeca a principios de la última década del siglo XVI, específicamente en la meseta ubicada entre las dos grandes sierras, precisamente en las zonas que debían ser controladas para garantizar el flujo de la plata de Zacatecas hacia México, protegiendo así todo el complejo productivo y comercial que eso generaba.

Conseguida la paz, el gran reto era mantenerla. Para esto comenzaron a ser asentados algunos chichimecas en distintas poblaciones. Fue el caso de San Luis de la Paz y su misión jesuita. Los chichimecas que aceptaron ir a vivir al lugar ya habían estado expuestos a la aculturación; la guerra y el avance de la colonización los había transformado. Sin embargo,

aquella era una aculturación que no implicaba dominación alguna, pues precisamente eso era lo que habían logrado evitar con su larga resistencia. Así, los primeros que llegaron al sitio después de aceptar la paz no eran grupos sometidos; muy al contrario, aunque habían adaptado algunos elementos de la cultura hispana, mantenían vivos todos los rasgos que los caracterizaban.

En términos de lo planteado por Nathan Wachtel, podemos decir que los chichimecas que llegaron a San Luis de la Paz se situaban en uno de los dos polos de los fenómenos de aculturación, el de integración, pues, hasta antes de asentarse en el pueblo, los elementos adaptados obedecían sobre todo a las conveniencias de la sociedad indígena y ninguno atentaba contra la estructura cultural de los chichimecas, que se basaba en la economía de caza-recolección a la que principalmente pertenecían, en el carácter nómada de la mayoría, así como en el aislamiento y la falta de estratificación social que aquella forma de vida implicaba. La adopción de elementos de la cultura occidental se limitaba a cuestiones como el consumo de carne de vaca y el uso del caballo.

A pesar de esta situación en la que el elemento chichimeca gozaba aún de una gran autonomía, en la zona controlada por los ignacianos se logró mantener la paz. Tal éxito no sólo fue obra de los jesuitas. Para éstos, San Luis de la Paz era un lugar estratégico en cuanto a la pacificación de los chichimecas, pero también lo era por la buena imagen de la Compañía, que mandaba al resto de la sociedad el mensaje siguiente: “La Compañía de Jesús fue la única capaz de domesticar a los más bárbaros y fieros del Nuevo Mundo”. Así, los jesuitas fortalecían el buen nombre de su institución, exhibiendo el cumplimiento de las expectativas que la oligarquía novohispana había puesto sobre ellos.

Pero lo cierto es que hubo otros factores sin los cuales es imposible entender el triunfo de la pacificación en el lugar. No se debe olvidar el desgaste de los grupos chichimecas después de décadas de una guerra intermitente. La estrategia gubernamental para conseguir la pacificación, con medidas tan importantes como el retiro de soldados, la compra de la paz y el traslado de población mesoamericana, resultó fundamental. También el hecho de que no se trató de una misión aislada, sino enclavada en un poblado involucrado en los procesos socioeconómicos que se generaban en las fronteras norteñas. La voluntad de cambio y adaptación de los grupos reducidos, fue igualmente imprescindible en este proceso.

No obstante, el papel jugado por los jesuitas a través de su labor misional en el lugar, tuvo también un fuerte impacto en el sostenimiento de la paz. Con su trabajo influyeron en la creación de jerarquías permanentes, así como en la transformación de la organización familiar, las formas de trabajar, la movilidad y la mística guerrera de los chichimecas asentados en San Luis de la Paz y su comarca. También propiciaron que miembros de estos grupos comenzaran a hablar castellano, superando el problema de la pluralidad de idiomas. La modificación de todos estos elementos fue necesaria para evitar que aquellos indígenas volvieran a rebelarse y para lograr que comenzaran a adaptarse a la nueva sociedad.

Durante las primeras décadas del siglo XVII, los chichimecas asentados en San Luis de la Paz perdieron la ventajosa situación en la que se habían encontrado en los principios de la misión. Con base en la teorización de Wachtel, planteamos que pasaron de un polo a otro dentro de los fenómenos de aculturación, presentando un estado de “asimilación”. Wachtel expone que en este estado las tradiciones indígenas son eliminadas ante la adopción de los elementos europeos con sus valores y modelos, al final de lo cual la identidad de la sociedad dominada se disuelve en las variantes de la sociedad dominante.

Sin embargo, en el caso de San Luis de la Paz, la presencia de los otomíes como segmento mayoritario de la población local –circunstancia buscada por la autoridad virreinal como parte de la estrategia de pacificación– y la potestad que les habían dado sobre los chichimecas, derivó en una situación particular. El paso de los chichimecas reducidos de un estado de integración a uno de asimilación, tuvo la impronta cultural directa de los otomíes, no de los europeos (cuya población era minoritaria en el lugar). De tal suerte que la labor misional de los jesuitas, aunada al contexto local ya descrito, no derivó en una “occidentalización” del elemento chichimeca, sino más bien en una “mesoamericanización” permeada por un cristianismo otomí.

Ahora bien, a finales del siglo XVI y principios del XVII, los otomíes de San Luis de la Paz no se encontraban, en términos de la teoría de la aculturación, ni en un estado de integración ni en uno de asimilación. Se hallaban dentro del rango de lo que Wachtel llamó “tipos intermedios”, específicamente en una forma de sincretismo. Para Wachtel, los sincretismos nacen de la combinación de elementos surgidos de culturas heterogéneas que conforman un nuevo sistema. Este es un complejo original en el que numerosas formas de la cultura dominante son aceptadas por la cultura dominada, mientras ésta conserva ciertas

creencias e instituciones, dando pie a un orden con principios distintos de aquellos en los que se basaban los sistemas de origen. En el caso de los otomíes de San Luis de la Paz, estos eran el producto de décadas de aculturación motivada en buena medida por la alianza político-militar anti-chichimeca. Habían aceptado el cristianismo y vivían cada vez más integrados al régimen económico de los señores de frontera, pero el suyo era un cristianismo indígena que, de forma más o menos clandestina, conservaba fuertes rasgos de la antigua religión mesoamericana, muy ligada a su actividad como agricultores. En su libro *El cristianismo en el espejo indígena*, Gerardo Lara Cisneros nos ofrece algunas interesantes muestras de cómo la religiosidad mesoamericana de los otomíes, utilizando distintos símbolos cristianos, continuaba viva en San Luis de la Paz aun a finales del siglo XVIII.

Los jesuitas, aprovechando la política de pacificación administrada por la autoridad virreinal, desarticulaban con gran inteligencia los aspectos de la cultura chichimeca más incompatibles con la nueva sociedad. Esto propició y facilitó la convivencia cotidiana de los chichimecas con la población mayoritaria de San Luis de la Paz, la otomí. Sin embargo, es importante recordar que esa situación no se dio sólo de forma “natural”, sino que también fue producto de un plan, en el que los otomíes serían los padrinos culturales de los chichimecas. Por ello los jesuitas facilitaron la asimilación de los chichimecas por el grupo otomí de dos formas: trabajando por la transformación de los chichimecas y promoviendo activamente la convivencia de éstos con los otomíes. Lo último puede verse tanto en el alto número de bautismos de chichimecas con padrinos otomíes, como en la ritualidad dirigida por los jesuitas, que tendía a la mezcla de los grupos que habitaban San Luis de la Paz.

De tal forma que los chichimecas encargados a los jesuitas transitaban de un estado de integración a otro de asimilación, pero fueron asimilados por la cultura otomí local, que vivía un proceso de sincretismo. Los chichimecas, entonces, perdieron sus rasgos más distintivos, pero no sólo, ni principalmente, para substituirlos directamente con elementos de la cultura europea –como sí se dio en parte con los alumnos de la escuela de niños y con los “capitanes”– sino para diluirse dentro de un mestizaje determinado por la convivencia cotidiana de los otomíes con españoles, negros, purépechas y nahuas, en una realidad donde la cultura hegemónica era la occidental y la mezcla cultural se daba en el contexto de la organización de la sociedad con base en el mercantilismo, el dominio exterior de las

estructuras políticas hispanas y el sistema ritual y educativo cristiano dirigido por los misioneros de la Compañía de Jesús.

A lo largo de décadas de conflicto bélico contra los chichimecas, desde las guerras de Xalisco hasta las que se libraron para sostener el “camino de la plata”, la gran pretensión de comerciantes, hacendados, colonos y autoridades –ya excluida la del exterminio– fue hacer de los chichimecas grupos “provechosos”: ubicables, entendibles, controlables y explotables. Grupos que no desaparecieran en el desierto o en la montaña, que no resultara imposible negociar con ellos, que su forma de vida no los hiciera gente tan capaz de sobrevivir en la guerra, que no despreciaran la forma de vida propuesta por los europeos, que vivieran en pueblos y sembraran la tierra, temerosos de las autoridades divinas y humanas. En pocas palabras, que fueran *otros*. Es posible afirmar que en San Luis de la Paz, con los chichimecas asentados en la zona, se logró algo muy cercano a eso. Ahí, en cuarenta años de paz (muy probablemente en menos) se realizó lo que no fue posible hacer en setenta de guerra.

La mayor parte de los chichimecas asentados en San Luis de la Paz estaba constituida por grupos que, poco antes, vivían como bandas igualitarias de cazadores-recolectores nómadas. El abandono de rasgos como la movilidad, la estructura horizontal de su sociedad y otros que ya hemos mencionado, trastocaron su ser cultural a un grado superlativo. Por eso aquí afirmamos que los cambios que estos grupos experimentaron en San Luis de la Paz significaron la pérdida de buena parte de *lo chichimeca*, de aquello que les daba su particularidad cultural frente a mesoamericanos y europeos, y que en este caso estaba completamente ligado a su existencia como nómadas que vivían de la caza y la recolección. La guerra no logró exterminar a los chichimecas, pero en San Luis de la Paz unas cuantas décadas de paz bastaron para desarticular en gran medida su cultura milenaria. Como hemos visto a lo largo de estas páginas, los soldados de Cristo fueron fundamentales para lograr tal conquista de la civilización.

Hasta aquí las conclusiones formales de esta tesis. Sin embargo, deseo agregar un par de “peros” que valgan:

1.- Como expuse en páginas anteriores, durante los primeros años de su misión los jesuitas combatieron con intensidad el consumo del fermento de la tuna que tanto agradaba a los chichimecas. Para los ignacianos se trataba de un factor que entorpecía su labor misional, propiciando el abandono del poblado y estados de ánimo levantiscos. Hoy en día el consumo de aquella bebida, llamada colonche, sigue siendo una costumbre viva en San Luis de la Paz durante los meses de agosto y septiembre.

2.- Extraño Cristo es el Señor del Mezquitito, que actualmente se encuentra en un camarín dentro del templo de la Virgencita de las Tres Ave Marías de San Luis de la Paz. Nunca antes vi un Cristo tan “pagano”, tan diferente a la imagen tradicional del mito católico. Es un trozo de mezquite en cruz labrado rústicamente. Quien lo hizo aprovechó con gran habilidad la forma original del madero para hacer surgir de éste un Cristo que, a pesar de lo burdo del trazo, transmite una humanidad muy real, como si fuese un hombre apaciblemente dormido. Esta cruz de mezquite con forma humana está a su vez clavada en otra cruz de madera, como la de un Cristo normal. El día que lo vi, hice algunas preguntas aquí y allá, a un hombre que barría la iglesia, a otro que salía de rezar. La respuesta fue más o menos la misma en todos los casos: “es muy antiguo, hay personas muy ancianas que recuerdan que ya existía cuando eran niños.” En ninguno de los textos y documentos consultados para esta tesis encontré mención alguna sobre él. Busqué información en internet y no encontré nada más allá del registro escueto de su existencia. Me pareció que se trataba de un viejo sobreviviente que nunca fue del todo aceptado por la clerecía de San Luis de la Paz.

Hace apenas un año, el 25 de septiembre y el 11 de octubre de 2011, José Omar García Hernández publicó en dos partes un material esclarecedor sobre la historia del Señor del Mezquitito. Esta publicación se hizo en el sitio virtual Sanluisdelapaz.com, que, según ahí mismo se informa, es manejado de manera independiente por tres ciudadanos “ludovicenses”, uno de ellos el mencionado García Hernández. Este narra que en la fiesta del Señor del Mezquitito del 18 de septiembre de 2011, el cura de la Virgencita le facilitó un documento redactado en 1986 por Rodolfo Sánchez Torres, que en ese tiempo era capellán del mismo templo. Por la redacción del documento, es muy probable que

originalmente estuviera dirigido exclusivamente a informar del asunto a su sucesor en el cargo de capellán del templo de la Virgencita.

El capellán Torres tituló a su escrito “Breves apuntes para la historia del Señor del Mezquitito, visitado y venerado por propios y extraños”. Ahí cuenta que como no tenía respuestas a las preguntas que se le hacían sobre el origen de la pieza, siendo él el encargado del templo en el que ésta se encontraba, se vio obligado a entrevistarse con ciertas personas que guardaban en su memoria algunos datos, “aunque muy borrosos”, de los inicios de la devoción a aquel Cristo. Así dio con los descendientes de un tal Camerino Baeza, originario de Puerto Blanco, al sur de San Luis de la Paz, quienes le narraron que, según lo transmitido por su ancestro, en un predio de Puerto Blanco había un mezquite en cuya rama central “estaba figurada una cruz” que iba tomando la forma de un Cristo, “tosco y un tanto mal delineado, pero al fin Cristo, más o menos definido.” Esta cruz de mezquite comenzó a ser objeto de culto, sobre todo por parte de los habitantes del rancho Las Flores, donde una mujer “que sabía de yerbas”, llamada María Isabel, recomendaba mucho a sus pacientes encomendarse a aquella rama para sanar de forma segura.

La fama del carácter milagroso de la imagen se extendía cada vez más. Entonces un cura llamado Vicente Negrete ordenó a Camerino Baeza, que era su empleado, cortar la rama de mezquite y ponerla en un lugar privado. Camerino Baeza pidió al padre Negrete que le permitiera guardarla en su casa, prometiéndole que no la tendría en un lugar público. El religioso accedió. Sin embargo, cuando la gente se enteró del lugar en el que se encontraba la imagen, el culto se volvió más intenso, peregrinando hasta ahí personas de muchas rancherías. Tratando de contener aquello, el padre Negrete decidió llevarse la pieza a su casa en El Salitre, pero hasta ahí continuaron yendo los creyentes en busca del Señor del Mezquitito.

Al parecer, los pobladores de Puerto Blanco convencieron al padre Negrete de regresar la imagen, lo cual se llevó a cabo. Sin embargo, un nuevo sacerdote, el padre Miguel Madrigal, intentó requisar el tronco de mezquite, pero los habitantes del lugar lo escondieron y “nunca se lo dejaron ver”. Hasta aquí, el documento del párroco Rodolfo Sánchez Torres se basa en los relatos de habitantes de Puerto Blanco, quienes recordaban lo que sus padres o abuelos les habían contado.

Más adelante la imagen regresó a manos del cura Vicente Negrete, de quien pasó al padre David Correa. Este último, en entrevista personal con el capellán Sánchez Torres, contó que para lograr que el padre Negrete se la entregara tuvo que decirle lo siguiente: “padre, regáleme ese Cristo tan feo que le ha causado tantos dolores de cabeza”.

Teniendo al Cristo de mezquite en sus manos, el padre Correa le puso “unos clavos, unos chapetones y una corona de plata. Y en vista de que la gente lo buscaba porque supieron que yo me lo traje, lo llevé al templo de La Virgencita.” Ahí fue donde lo encontró Rodolfo Sánchez Torres cuando fue nombrado capellán del lugar. En su texto, el religioso confiesa que su primera disposición fue ordenar “esconder ese palo que está en ese camarín”, pues “realmente a mí me repugnaba no solamente el que yo le rezara, también me molestaba que la gente lo visitara”, percepción que se fue modificando al atestiguar el intenso culto popular. Hasta aquí este revelador documento.*

Es sabida la gran importancia que el árbol del mezquite tuvo para los grupos chichimecas en el México antiguo y colonial. Las vainas de este árbol eran parte de sus principales alimentos. Por ejemplo, hacían con ellas una especie de pan que duraba mucho y era consumido cuando otros alimentos escaseaban. También hacían con el mezquite una bebida embriagante. En pocas palabras, este árbol daba a los chichimecas alimento, calor y luz en sus fogatas, sombra para protegerse del sol. Gracias a los huicholes, sabemos que el venado y el peyote ocupaban un lugar importante en la cosmovisión chichimeca, es muy probable que también lo hicieran otros elementos fundamentales de su cultura material, como la tuna y el mezquite. Relacionando la importancia del mezquite para los chichimecas con la idea cristiana de la transubstanciación en el sacramento de la eucaristía, podríamos llegar a interesantes reflexiones en torno a la existencia de un Cristo de mezquite en San Luis de la Paz, pero eso sería ir demasiado lejos teniendo tan pocos elementos al alcance.

Recorriendo pueblos y rancherías abandonados a causa de la migración a ambos lados de lo que fue el camino de la plata y en otros vastos espacios de los desiertos chichimecas, hacia el 2007 el escritor y fotógrafo Homero Adame escuchó de algunos ancianos lo que llamó “mitos y leyendas de huachichiles”. Con base en estos testimonios orales, Adame escribió distintos relatos, entre ellos el siguiente, titulado “la cruz de mezquite”:

* Presbítero Rodolfo Sánchez Torres, “Breves apuntes para la historia del Señor del Mezquitito, visitado y venerado por propios y extraños”, en José Omar García Hernández, “La auténtica historia del Señor del Mezquitito”, San Luis de la Paz, www.sanluisdelapaz.com, 25 de septiembre y 11 de octubre de 2011.

Los ancianos de siglos pasados contaban que la tradición de la cruz de mezquite no es cosa del cristianismo, sino que viene de más atrás, de mucho antes que llegaran los españoles a tierras del Altiplano e impusieran su religión, la cual era desconocida y ajena para los habitantes del desierto, los huachichiles. Aunque los conquistadores veían todo lo que los naturales hacían como cosa del demonio, lo único que sí aceptaban era que éstos le rindieran culto al mezquite; al tener sus brazos extendidos como si formaran una cruz, lo interpretaban como algo similar a la religión cristiana. Pero la verdad sea dicha: para los nativos representaba un poderoso espíritu de la naturaleza manifestado en un árbol con apariencia humana, con su cuerpo erguido y sus brazos abiertos, al cual se le pedía que trajera las lluvias cuando una sequía era prolongada.

Al darse el sincretismo de creencias, con el paso del tiempo se perdió la esencia huachichil y el culto al mezquite con forma de cruz tomó un giro católico; en la actualidad, a cualquier mezquite con tales características le hacen su fiesta el 3 de mayo, día de la Santa Cruz. Sin embargo, cuando hay sequía, la gente le lleva ofrendas porque sabe que hará el milagro de traer las lluvias.

La tradición consiste en rendirle culto a los mezquites que crecen, de manera natural, en forma de cruz; pero sólo pueden ser mezquites –no cuentan los huisaches, los pirules, las barretas, las retamas o las uñas de gato, por ejemplo– Cuando alguien anda en el monte y descubre un mezquite con esas características, va a su pueblo o comunidad y da la noticia a todos los vecinos, quienes organizan una peregrinación para llevarle ofrendas al árbol sagrado y vestirlo. A partir de entonces, el mezquite es respetado, pues nadie se atreve a cortarlo porque así lo indica la tradición.

En Mier y Noriega, Nuevo León, cuentan que en cierta ocasión, un campesino que desconocía esta tradición andaba en el monte buscando leña y al encontrarse un mezquite en forma de cruz, decidió cortarlo. Llegó a su casa con una pila de leña y con la cruz para levantarle un altar. Cuando los vecinos se enteraron, le solicitaron que hiciera algo para que fuera perdonado, pero él dijo que no creía en esas cosas. Al tercer día, cayó una tromba que arrasó con el pueblo, provocando la muerte de todos los integrantes de la familia del campesino. Éste, previendo que los lugareños tomarían represalias contra él, había alcanzado a huir de la comunidad y jamás se supo de su paradero. Entretanto, la gente tomó la cruz, organizó una peregrinación para devolverla a su sitio original y la enterró. La lluvia continuó por varios días más, hasta que la furia del poderoso espíritu se calmó. Pero aquí no

concluye la historia: afirman que ahí mismo creció un robusto mezquite también en forma de cruz, el cual sigue en pie y la gente lo venera.*

Estando en la pequeña capilla del Señor del Mezquitito, observé la profunda devoción que mucha gente le tiene. Vi a ancianos y jóvenes rindiéndole culto, rezando frente a él, pidiéndole o agradeciéndole. Al parecer los nómadas de esta época, los migrantes que viajan desde San Luis de la Paz hasta los Estados Unidos de Norteamérica, recurren a este tronco de mezquite en cruz sacralizado por la creencia popular. Quizás en lo profundo de este Cristo dormido, un antiguo símbolo chichimeca sigue representando protección para quienes hoy recorren el desierto.

* Homero Adame, *Mitos y leyendas de huachichiles*, Oaxaca, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, 2008, pp. 41-43.

Bibliografía

- Adame, Homero. Mitos y leyendas de huachichiles. Oaxaca, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca, 2008. [124p.]
- Arzubialde, S, J. Corella y J.M. García-Lomas (editores). Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura. Bilbao, Santander; Universidad Pontificia Comillas, Mensajero, Sal Terrae. 380p.
- Bakewell, Peter John. Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas (1546-1700). México, FCE, 1976 (Sección de Obras de Historia). 387p.
- Carrillo Cázares, Alberto. El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España. Zamora, El Colegio de Michoacán y El Colegio de San Luis, 2000. Vol. I, pp. 1-402.
- Clastres, Pierre. Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas. Traducción de Luciano Padilla López. Argentina, FCE, 2004 (Colección Popular. 646). 79p.
- Cruz Rangel, José Antonio. Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes. Estrategias de colonización, control y poder en Querétaro y la Sierra Gorda. Siglos XVI-XVIII. México, Archivo General de la Nación, 2003. 404p.
- Chemín, Dominique. “Los pames y la Guerra Chichimeca”, en Sierra Gorda: pasado y presente. México, Fondo Editorial de Querétaro, 1994 (Colección Cuarta de Forros. 6), p. 57-70.
- Chevalier, François. La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII. 3ª edición (corregida y aumentada). Traducción de Antonio Alatorre. México, FCE, 1999 (Sección de Obras de Historia). 643p.
- Churruca Peláez, Agustín. Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España. 1572-1580. México, Porrúa, 1980 (Biblioteca Porrúa. 75). 442p.
- Da Jandra, Leonardo. La gramática del tiempo. México, Almadía, 2009. 216p.

- Decorme, Gerard. La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767. Tomos I y II. México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1941. 518 y [637p.]
- Delumeau, Jean. La Reforma. 2ª edición. Barcelona, Labor, 1973 (Colección Nueva Clío, La Historia y sus problemas). 330p.
- Díaz y de Ovando, Clementina. El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. México, Instituto de Investigaciones Estéticas-UNAM, 1951. [214p.]
- Fábregas Puig, Andrés; Mario Alberto Nájera Espinoza, Claudio Esteva Febregat (Coordinadores). Continuidad y fragmentación de la Gran Chichimeca. México, Seminario Permanente de Estudios de la Gran Chichimeca, 2008. 241p.
- Fierro Gossman, Rafael. Templo del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Museo de la Luz, 400 años de historia. México, Dirección General de Divulgación de la Ciencia-UNAM, 2003. 183p.
- García Martínez, Bernardo *et al.* Historia General de México. México, El Colegio de México, 2000. 1103p.
- González Arratia, Leticia. Historia y etnohistoria del norte de México y la Comarca Lagunera. México, INAH, 2007. 157p.
- Guillerrou, Alain. Los jesuitas. Barcelona, oikos-tau, 1970 (Colección ¿qué sé?). 123p.
- Hers, Marie-Areti, José Luis Mirafuentes *et al.* Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff. México, UNAM, 2000. 723p.
- Jiménez Moreno, Wigberto. La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI. México, CVLTVRA, 1944. 29p.
- Konrad, Herman W. Una hacienda de los jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-1767. Traducción de Mercedes Pizarro. México, FCE, 1989 (Sección de Obras de Historia), 434p.
- Lara Cisneros, Gerardo. El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII. México, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009. 2ª edición (Historia Novohispana / 80). 239p.

----- “Sobre la relatividad de la disidencia o la disidencia como construcción del poder: Disidencia y disidentes indígenas en Sierra Gorda, siglo XVIII, en Felipe Castro y Marcela Terrazas (coordinación y edición). Disidencias y disidentes en la Historia de México. México, IIH-UNAM, 2003, pp. 71-99.

° López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. El pasado indígena. 2ª edición. México; FCE, COLMEX y FHA; 2001 (Sección de Obras de Historia. Colección Fideicomiso Historia de las Américas) 332p.

° Mijares, Ivonne. La administración del Colegio de San Pedro y San Pablo (1583-1584). México, UNAM, 1986 (Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM. 7). 71p.

° Pastor, María Alba. Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII. México, UNAM y FCE, 1999. 270p.

° Powell, Philip Wayne. La Guerra Chichimeca (1550-1600). Traducción de Juan José Utrilla. México, FCE y SEP, 1984 (Lecturas Mexicanas. 52). 308p.

----- Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597). México, FCE, 1997. 382p.

° Rabell Romero, Cecilia Andrea. Los diezmos de San Luis de la Paz. Economía de una región del Bajío en el siglo XVIII. México, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 1986. [243p].

° Reyes, Aurelio de los. Los caminos de la plata. México, Universidad Iberoamericana, 1991. 143p.

° Río, Ignacio del. “Sobre la aparición y desarrollo del trabajo libre asalariado en el norte de Nueva España (siglos XVI y XVII)”, en Elsa Cecilia Frost *et al.* El trabajo y los trabajadores en la historia de México. México, COLMEX y University of Arizona Press, 1979, pp. 92-111.

° Rionda Arreguín, Isauro. La Compañía de Jesús en la provincia guanajuatense, 1590-1767. México, Centro de Investigaciones Humanísticas-Universidad de Guanajuato, 1996, 547p.

° Román Gutiérrez, José Francisco. Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI. México; El Colegio de Jalisco, INAH y Universidad Autónoma de Zacatecas; 1993. 481p.

- Romano, Ruggiero y Alberto Tenenti. Los fundamentos del mundo moderno. Edad media tardía, Reforma, Renacimiento. Madrid, Siglo XXI, 1971 (Colección Historia Universal Siglo XXI, vol. 12). 327p.
- Sahlins, Marshall. Economía de la Edad de Piedra. Traducción de Emilio Muñiz y Ema Rosa Fondevila. Madrid, Akal Editor, 1983. [339p.]
- Wachtel, Nathan. La aculturación, en Jacques Le Goff, Pierre Nora *et al.* Hacer la Historia. Barcelona, Laia, 1978; pp. 135-156.
- Wright Carr, David Charles. La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende. México, Editorial de la Universidad del Valle de México y FCE, 1999 (Sección de Obras de Historia). 158p.
- Zubillaga, Félix. La Provincia Jesuítica de Nueva España. Su fundamento económico: siglo XVI. Roma (Excerpta Ex Archivo Historico Societatis Iesu. 8), 1969. 169p.

Fuentes coloniales publicadas

- Alegre, Francisco Javier. Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España (1767). Edición de Ernest J. Burrus S.J., y Félix Zubillaga S.J. Tomos I-III. Roma, Institutum Historicum S.J., 1956, 1958 y 1959.
- Carrillo Cázares, Alberto. El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España. Zamora, El Colegio de Michoacán y El Colegio de San Luis, 2000. Vol. II, pp. 403-761 (Cuerpo de documentos).
- Cortés, Hernán. Cartas de relación de la conquista de México. 5ª edición, Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1970 (Colección Austral. 547) 300p.
- Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España. Tercera edición. Prólogo y selección de Francisco González de Cossío. México, UNAM, 1995 (Biblioteca del Estudiante Universitario. 73) 253p.
- Cuevas, Mariano. Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México. Segunda edición. México, Porrúa, 1975. [525p.]
- Elizondo, Domingo. Noticia de la expedición militar contra los rebeldes seris y pimas del Cerro Prieto, Sonora, 1767-1771. Edición, introducción, notas y apéndices de José Luis

Mirafuentes y Pilar Máynez. México, UNAM, 1999 (Serie Historia Novohispana. 63). [192p.]

° Mendieta, Gerónimo de. Historia Eclesiástica Indiana. 2 tomos. México, CONACULTA, 1997 (Cien de México).

° Pérez de Ribas, Andrés. Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe, conseguidos por los soldados de la Milicia de la Compañía de Jesús en las Misiones de la Provincia de Nueva España. Tomo III (libros VIII-XII). México, Layac, 1944. 356p.

° Rodríguez, Miguel Ángel. Monumenta Mexicana. T. VIII (1603-1605). Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1991. 683p.

° Sahagún, Bernardino de. Historia General de las Cosas de Nueva España. Novena edición. México, Porrúa, 1997 (Sepan Cuantos. 300). 1093p.

° Santa María, Guillermo de. Guerra de los chichimecas. (México 1575 - Zirosto 1580). Segunda edición. Edición crítica, estudio introductorio, paleografía y notas de Alberto Carrillo Cázares. México; Universidad de Michoacán, Universidad de Guadalajara y El Colegio de Michoacán; 2003. 269p.

° Suárez de Peralta, Juan. Tratado del descubrimiento de las Indias (1589), México, CONACULTA, 1990 (Cien de México). 275p.

° Velázquez, Primo Feliciano (editor). Colección de documentos para la historia de San Luis Potosí. 4 volúmenes. 1897-1899.

° Zubillaga, Félix. Monumenta Mexicana. Tomos III-VII. Roma, M.H.S.I., 1968-1981.

Documentación del Archivo General de la Nación (AGN)

° Indiferente Virreinal: caja 5905, exp. 008; caja 5924, exp. 064; caja 6376, exp. 054; caja 6452, exp. 035; caja 6482, exp. 112; caja 6546, exp. 083; caja 6718, exp. 058.

° Indios: vol. 2, expedientes 206, 578 y 579 (los dos últimos, antes 579 y 580 respectivamente); vol. 4, exp. 550; vol. 6, 1ª parte, expedientes 329, 532, 931 y 932; volumen 6, 2ª parte, expedientes 795 y 1012.

- Jesuitas: vol. I-14, exp. 447; vol. III-15, caja 20, expediente 5; caja 91, legajo IV-56, expediente 13.
- Mercedes: vol. 5, expedientes 123, 132, 136 y 137 y uno sin número en f. 204v; vol. 17, expediente 475.
- Misiones: vol. 25, cartas anuas de 1622, 1623, 1624, 1625, 1626, 1627, 1628, 1629-1630.
- Tierras: vol. 2811, exp. 3; vol. 2961, exp. 50; vol. 2976, exp. 34.

Documentación del Archivo Parroquial de San Luis de la Paz

- Libro I de Bautismos (1590-1635).

Textos de publicaciones periódicas

- Brading, David. “La patria criolla y la Compañía de Jesús”, en *Artes de México* (México, diciembre de 2001), número 58, pp. 58-71.
- Cruz Hernández, Luis. “Impresiones de un viajero”, periódico *Estado de Guanajuato*. Guanajuato, Gto., 23 de agosto de 1952. Época II, tomo III.
- García Martínez, Bernardo. “La guerra chichimeca y la paz comprada”, en *Arqueología Mexicana* (México, septiembre-octubre de 2001), vol. IX, núm. 51, pp. 58-63.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar. “La educación jesuita en la Nueva España”, en *Artes de México* (México, diciembre de 2001), número 58, pp. 50-57.
- Mirafuentes Galván, José Luis. “El poder misionero frente al desafío de la colonización civil. (Sonora siglo XVIII)”; en *Historias*, revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH. Número 25. México, octubre 1990-marzo 1991; p. 91-102.
----- “Los dos mundos de José Reyes Pozo y el alzamiento de los apaches chiricahuis (Bacoachi, Sonora, 1790)”, en *Estudios de Historia Novohispana*. V.21, 2000, p. 67-105.
- *¿Pueblos o urbanizaciones?*, *La Jornada del Campo*, suplemento informativo de *La Jornada*, 15 de septiembre de 2012, número 60, año V.

◦ Ramírez, Fulgencio. “Efemérides de San Luis de la Paz”, periódico *Estado de Guanajuato*. Guanajuato, Gto., ediciones de los días 2, 9, 16, 23 y 30 de agosto de 1952. Época II, tomo III.

----- “Datos Históricos de la ciudad de San Luis de la Paz”, en *Investigaciones Históricas*. México, Centro de Estudios Históricos Genaro Estrada, julio de 1939. T. I, núm. 4, pp. 411-416.

◦ Wright Carr, David Charles. “Zidada Hyadi. El venerado padre Sol en la Parroquia de Ixmiquilpan, Hidalgo”, en *Arqueología Mexicana* (México, mayo-junio de 2005), vol. XIII, núm. 73, pp. 39-45.

Textos consultados en internet

◦ Galaviz de Capdevielle, María Elena. “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, 1971. Vol. IV, pp. 1-37. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo04/0039.PDF>

◦ Mirafuentes Galván, José Luis. “Las tropas de indios auxiliares: conquista, contrainsurgencia y rebelión en Sonora”, en *Estudios de Historia Novohispana*. México, UNAM, 1993. V.13, pp. 93-114. <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo13/0178.pdf>

◦ Sánchez Torres, Rodolfo. “Breves apuntes para la historia del Señor del Mezquitito, visitado y venerado por propios y extraños”, en José Omar García Hernández, “La auténtica historia del Señor del Mezquitito”, San Luis de la Paz, 25 de septiembre y 11 de octubre de 2011. www.sanluisdelapaz.com

◦ Documentación del Archivo General de la Nación consultada en: <http://www.agn.gob.mx/guiageneral/>

• Indiferente Virreinal: caja 2328, exp. 009; caja 3726, exp. 001; caja 3727, exp. 038; caja 3762, exp. 026; caja 3840, exp. 045; caja 5001, exp. 066; caja 5517, exp. 029.

Mapas

◦ El mapa que aparece en la página 80 de esta tesis, titulado “Camino y fuertes en la Gran Chichimeca”, fue tomado de: Carrillo Cázares, Alberto. El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en la Nueva España. Zamora, El Colegio de Michoacán y El Colegio de San Luis, 2000. Vol. I, p. 308.

ÍNDICE

Introducción.....	9
-------------------	---

I. Los sujetos de esta historia

1. Chichimecas.....	17
<i>Características generales</i>	17
a) Estructura social.....	21
b) Organización familiar.....	23
c) Trabajo.....	25
d) Guerra, dispersión y movilidad.....	29
<i>Algunos grupos</i>	35
a) Pames.....	36
b) Jonaces.....	37
c) Guamares.....	38
d) Guachichiles.....	39
e) Cazcanes.....	40
f) Zacatecos.....	40
2. Jesuitas.....	43
<i>Características de la orden</i>	43
a) Crisis, decadencia y Reforma en la Europa cristiana	43
b) La Compañía de Jesús como ejército de la Contrarreforma	45
<i>Principios de su establecimiento en la Nueva España</i>	49
a) Alonso de Villaseca	49
b) La habilidad de los jesuitas novohispanos y la hacienda de Santa Lucía.....	53
c) El Colegio Máximo de México.....	55

II. Guerra, colonización y pacificación en tierras chichimecas

1. El avance hispano-indio hacia el norte en el siglo XVI.....	58
<i>La Rebelión de los Peñoles.....</i>	58
a) Guerra, encomiendas y esclavitud.....	58
b) Evangelización y concentraciones.....	62
c) Rebelión, represión y apertura del norte.....	63
<i>Ganado, colonización otomí, misión y minas.....</i>	66
a) Estancias ganaderas y colonización clandestina.....	66
b) La avanzada franciscana y agustina ante la dispersión chichimeca.....	69
c) El impulso de la minería.....	71
<i>Los señores de frontera y sus necesidades económicas.....</i>	72
a) La tierra.....	73
b) Los caminos.....	76
c) El trabajo.....	81
2. La guerra chichimeca del siglo XVI y el proceso de pacificación.....	86
<i>La guerra.....</i>	86
a) El camino de la discordia.....	86
b) El reavivamiento de la guerra y las tres campañas de Luis de Velasco I.....	90
c) La alianza hispano-otomí y la guerra sagrada.....	92
d) La reorganización de la guerra y las juntas teológicas.....	100
e) El empeoramiento de las cosas y la guerra como único horizonte.....	104
<i>La paz.....</i>	108
a) Algunos antecedentes en la construcción de la paz.....	108
b) El parecer de fray Domingo de Alzola.....	111
c) El Tercer Concilio Provincial Mexicano.....	113
d) Los inicios de la pacificación y un paréntesis sobre por qué la aceptaron algunos chichimecas.....	117
e) La paz como guerra cultural y la diáspora tlaxcalteca.....	121
f) Una nueva oportunidad para la misión.....	128

III. La entrada de los jesuitas en el escenario norteño y los primeros años de su misión en San Luis de la Paz

1. El avance ignaciano en Chichimecatlalli.....	130
<i>Las pretensiones de los grupos de poder.....</i>	130
a) Primeros contactos.....	130
b) El problema franciscano.....	134
c) La necesidad de mantener la paz.....	148
2. San Luis de la Paz y el inicio de la misión jesuita.....	152
<i>Los orígenes de San Luis de la Paz.....</i>	152
a) Las historias jesuitas y otomíes.....	152
b) San Luis de Jilotepec.....	158
<i>La fundación de la misión en San Luis de la Paz.....</i>	165
a) Centro estratégico y reto misional.....	165
b) Las tácticas del adoctrinamiento jesuita y la aculturación.....	171
c) El mestizaje y el sacrificio de lo chichimeca.....	196
Conclusiones.....	207
Bibliografía.....	217
Índice.....	224