



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN**

**RELIGIOSIDAD OTOMÍ COLONIAL EN HUIXQUILUCAN. 1693.**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADA EN HISTORIA**

**PRESENTA**

**ALFA VIRIDIANA LIZCANO CARMONA**

**Asesor: DOCTOR GERARDO LARA CISNEROS**

**MAYO DE 2014**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## Índice

Agradecimientos.....	1
Introducción.....	3
Estado de la cuestión.....	5

### **CAPÍTULO 1.** Huixquilucan. Escenario histórico-geográfico.

1.1 El territorio.....	18
1.2 Huixquilucan y la conquista de la Triple Alianza.....	25
1.3 La organización virreinal.....	29
1.3.1 La encomienda en la jurisdicción de Tacuba.....	29
1.3.2 La administración virreinal en Huixquilucan.....	31
1.3.3 La iglesia de San Gabriel Arcángel, Tacuba y San Antonio, Huixquilucan.....	33
1.3.4 Congregaciones y población.....	35
1.4 El clero secular.....	43
1.4.1 La lucha de los indios.....	46

### **CAPÍTULO 2** Los naturales de San Antonio Huixquilucan contra su cura beneficiado. 1693.....

2.1 Don Ignacio de Segura Troncoso: “...insistente en su beneficio y persona virtuosa”.....	55
2.2 Vivir “decentemente”.....	57
2.3 La política lingüística novohispana y la dificultad de predicar en otomí.....	60
2.4 La lengua otomí.....	62
2.5 Párrocos “lengua”: Los cimientos de la secularización.....	67
2.6 La audiencia del arzobispado de México. Sacerdotes e indios.....	69
2.7 El indio.....	70

### **CAPÍTULO 3** Religiosidad otomí en Huixquilucan a finales del siglo XVII.

3.1 Apropiación del cristianismo.....	84
3.2 El valor del ritual.....	86

3.3 Prácticas mágicas terapéuticas.....	90
3.4 El altar con la cruz, la ofrenda y los muñecos	
3.4.1 El espacio: Oratorios o capillas familiares.....	95
3.4.2 El cerro y la cruz.....	101
3.4.3 Ofrendas: una oración materializada.....	108
3.4.4 Los muñecos: dotar de cuerpo a aquello que no lo tiene.....	113
Conclusiones.....	123
Fuentes.....	128

## **Agradecimientos**

Cuando comencé a estudiar la licenciatura pensé que llegaba a mi vida una etapa en la que tendría que enfrentarme a todo sola; sin embargo poco tiempo pasó para darme cuenta de que terminar la carrera y hacer un trabajo de investigación para obtener el título, era una empresa que involucraría a más gente de la que había imaginado. Poco a poco me di cuenta de lo equivocada que había estado aquellas ocasiones en las que me sentí sola, pues detrás de mi han estado personas muy especiales y con las que estoy infinitamente agradecida. A ellos esta dedicatoria.

El mayor agradecimiento es para mis padres, Lourdes Carmona y Salvador Lizcano, por alentarme cada día y no dejarme renunciar a los objetivos que me propuse; pero sobre todo por confiar en mí a pesar de mis errores, y haber hecho todo lo posible para que yo accediera a una educación universitaria que, lamentablemente, en este país no es un derecho si no un privilegio. Para ellos todo mi respeto y admiración. A Alma Cristina y David Alexis que, a pesar de ser mis hermanos menores, han sido para mí un ejemplo de valentía y dedicación. A mi sobrina Eva que sin saberlo, le dio color a mi vida con su sonrisa.

Agradezco enormemente a Jaime Tonatiu Barajas por todo su amor, paciencia y confianza. Por haberle dado momentos maravillosos, y recordarme cada día que no hay metas inalcanzables.

Al doctor Gerardo Lara Cisneros en quien he encontrado no sólo a un gran maestro si no a un amigo: Gracias por su confianza, su paciencia y por brindarme las herramientas necesarias para este importante logro.

Sin duda los profesores la FES Acatlán han sido parte fundamental de mi formación académica e incluso personal. Gracias a la doctora Rebeca López Mora, al maestro Marco Antonio Pérez y al maestro Miguel Ángel Cerón por su disposición para atender a mis dudas, contagiarme su cariño y entrega a la historia y por enseñarme a ser mejor persona, dentro y fuera del ámbito académico. Al maestro Raymundo Isidro Alavéz por sus enseñanzas y mostrarme de cerca lo

maravillosa que es su gente Hñähü. Agradezco también a mis sinodales Elena Díaz Miranda y Susana López por sus sugerencias para enriquecer este trabajo.

A Ana Karen Luna y Fredy Ramírez: por ser un ejemplo de constancia y dedicación. Dentro de la Facultad a Héctor Vega, Angélica Reyes, Stephanie Salas, Monserrat Ponce, Lilia Pérez, Rosa Silva, Flaherty Cota y Diego Gasca. Fuera de la FES, a Rosalinda León y la familia León Nieto, a Zaira Jiménez, Miguel Jiménez y la familia Jiménez Hernández, a Karla Huitrón y Gabriela García; Gracias a todos por su amistad, su apoyo en todos los aspectos, por haberme regalado bellos momentos y haber comprendido que me alejara en ocasiones para seguir con mi investigación.

No puedo dejar de lado a mis compañeros del Seminario de Titulación de la línea de Investigación de Nueva España: Karina, Rodrigo, Tania, Alexis, María, Yoselín, Bruno y Guillermo, y a mis compañeros del *Laboratorio de Antropohistoria*, coordinado por el doctor Gerardo Lara y el doctor Roberto Martínez, por sus comentarios y su apoyo cuando este proyecto aún no tomaba forma.

No tengo palabras para agradecer a todos por alentarme a llegar hasta aquí. Los quiero mucho.

Esta investigación se llevó a cabo gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM, *La persecución de Idolatrías en Nueva España y Perú, siglo XVII* [IA400212-2]. Agradezco a DGAPA-UNAM la beca recibida.

## Introducción

Durante los siglos XVI y XVII social y jurídicamente se consideraba que los indios eran como niños que, al ser cristianos nuevos fácilmente resultaban engañados por el demonio. Esta visión trajo consigo disposiciones paternalistas para su trato ante la sociedad y la justicia.<sup>1</sup> Del mismo modo, su condición de rusticidad y pobreza los hizo merecedores del calificativo “miserable”, el cuál definió también sus relaciones con el resto de la sociedad novohispana.<sup>2</sup>

Al mismo tiempo, los naturales llevaron a cabo la adaptación de las nuevas normas para integrarlas a su propio sistema social y cultural, lo que se tradujo en un complejo proceso de asimilación e integración de los elementos religiosos católicos hispanos.<sup>3</sup> En ese sentido, el referente del que se valieron los indios para aceptar la nueva religión fue la propia<sup>4</sup> y esto determinó, tanto la reinterpretación que de ella hicieron, generando manifestaciones religiosas propias en cada localidad, así como las formas en que las autoridades buscaron contrarrestar tales prácticas.

Los indígenas novohispanos no sólo hicieron suya la religión católica. Conocedores de su condición jurídica y social, se apropiaron también de la legislación<sup>5</sup> para sacar provecho de ella cuando sus intereses se vieron afectados. Lograron esto a tal grado que para algunos españoles los indios fueron considerados “eternos litigantes”.<sup>6</sup> En ese sentido los naturales no fueron agentes

---

<sup>1</sup>José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Porrúa, 1963, p. 55. Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa (coordinadores), *Los indios ante los foros de Justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

<sup>2</sup>Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, Madrid, Atlas, 1972, 2 volúmenes, p. 207.

<sup>3</sup>Nathan Wachtel, “La aculturación”, en Le Goff, Jacques, Pierre Nora, *Hacer la Historia*, vol. I, Barcelona, ed. Laca, 1985, p. 135.

<sup>4</sup>Gerardo Lara Cisneros, “Aculturación religiosa en Sierra Gorda: el Cristo Viejo de Xichú” en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM-IIH, vol. 27, julio-diciembre, 2002, p. 78.

<sup>5</sup>Ana de Zaballa Beascochea, “Reflexiones en torno a la recepción del Derecho Eclesiástico por los indígenas de la Nueva España” en Zaballa Beascochea, Ana de (Ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011, p. 47.

<sup>6</sup>Magnus Lundberg, “Justicia eclesiástica en un escenario local novohispano: peticiones indígenas de Ixcateopan en el siglo XVII” en Zaballa Beascochea, Ana de, *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Tiempo emulado, Americana Vervuert, 2011. Louise

pasivos de la colonización española, por el contrario, se integraron de modo que pudieran sacar partido de las situaciones que, como agentes dominados, se les presentaban.

En esta investigación analizo un proceso sobre un caso sucedido en Huixquilucan, Jurisdicción de Tacuba en el Arzobispado de México en 1693. Éste conflicto fue producto de una denuncia de los vecinos otomíes contra su cura beneficiado, el bachiller Ignacio de Segura Troncoso, acusado de maltratar físicamente a su feligresía indígena, cobrar elevados costos en las obvenciones y pasar por alto las faltas morales de sus protegidos españoles.

Como respuesta a la acusación de los naturales, don Ignacio y sus testigos españoles argumentaron en apología de éste que los indígenas tenían una renuente actitud para asistir a misa, además de muy graves conductas supersticiosas. Los testigos dijeron que en el año de 1692, dos vicarios y dos españoles sorprendieron a los indios en medio de una ceremonia idolátrica. Describieron un altar y una ofrenda, además señalaron que los indios habían llevado a cabo el ritual para conseguir la curación de un enfermo.<sup>7</sup>

En medio de una larga querrela los intereses de ambas partes se vieron confrontados. Se trata de una exigencia de justicia por parte de los indios y de la intención del sacerdote don Ignacio y sus allegados por mantener sus privilegios. Independientemente de la veracidad de las acusaciones de los naturales, lo cierto es que supieron valerse de su condición para proteger sus intereses.

En esta investigación estudio algunas de las prácticas religiosas de los indios de Huixquilucan a finales del siglo XVII y cómo la figura del cura párroco intervino en las relaciones sociales que se establecieron en el pueblo. Las cuestiones a tratar son: ¿Qué era ser cura párroco a finales del siglo XVII en una parroquia rural, cercana a la ciudad de México? ¿Cómo se apropiaron los

---

Enkerlin, "Somos indios miserables: una forma de enfrentarse al sistema colonial", en *Boletín de Antropología*, México, INAH, 1993, Número 40.

<sup>7</sup>Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Bienes Nacionales, Exp. 79, Vol. 19, 1693. *Autos de capítulos que ponen los indios de Huixquilucan a su cura beneficiado Br. Don Ignacio de Segura Troncoso.*

indígenas de la religión católica? ¿Cuál era el significado de los rituales de los otomíes de Huixquilucan? ¿A qué se debe que existieran prácticas consideradas supersticiosas entre los indios de Huixquilucan en 1693? Buscaré responder a estas cuestiones a lo largo del presente estudio.

De este modo propongo que la supervivencia de elementos de culto tradicionales señala lo ineficaz que resultó para los indígenas la religión europea, razón por la que adaptaron sólo aquellos que les resultaban útiles, en ese sentido puede afirmarse que el catolicismo no cubría en su totalidad las necesidades espirituales de los indios y el ritual, que considero terapéutico, de los otomíes de Huixquilucan en 1693 es ejemplo de ello. Por otro lado aquellos elementos que fueron adaptados y resignificados responden a esas mismas necesidades, en medio de un contexto de dominio y con tensas relaciones entre los naturales y sus curas párrocos, responsables de la transmisión de la religión católica a los indios.

### **Estado de la cuestión**

Durante la recopilación y lectura de bibliografía publicada me fue posible identificar pocos textos que abordaran al indio como un agente activo dentro de la sociedad novohispana. Hasta hace poco, los textos parecían mostrar que los indígenas habían aceptado pasivamente la dominación. No obstante, estudios recientes han abordado la manera en que los indígenas hicieron suya la religión católica del mismo modo que la legislación europea, llegando a emplearla en beneficio propio.

En una relación de dominio esta integración no es sólo el paso de una cultura indígena a la occidental, es un fenómeno mucho más complejo y que será explicado en los capítulos siguientes. Para ello he decidido valerme del concepto “aculturación”; esto implica que cuando una sociedad está sojuzgada a otra, la conquistada integra elementos del dominador a su propia estructura cultural, sin embargo también supone un proceso inverso en el que el opresor toma, aunque en menor medida, elementos de la cultura local.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Wachtel, *Op. Cit.* p. 135.

Siguiendo a Gonzalo Aguirre Beltrán, para identificar los procesos de aculturación se deben ponderar las ideas de “contacto y unión”, es decir que se deben ubicar los elementos que permanecen en momentos posteriores al contacto. En ese sentido la aculturación es el proceso de cambio resultado del contacto entre culturas distintas, y es precisamente ese proceso el que debe ser explicado.<sup>9</sup> En la misma línea, Ignacio del Río considera que, además de lo ya planteado por Aguirre Beltrán, el contacto al que se refiere tiene que ser de un tipo específico, en este caso se trata de la dominación que uno de los grupos de contacto ejerce sobre el otro.<sup>10</sup>

De acuerdo con Ignacio del Río, la transferencia de rasgos culturales puede darse en cualquier situación de contacto, sin embargo si no hay dominación la aceptación de los elementos externos resulta autorregulada por el grupo receptor. Por lo tanto en una situación de dominio, los intereses y las fuerzas particulares de los dos grupos son los que regulan la integración de los elementos de la cultura dominadora en la cultura oprimida.<sup>11</sup>

La estructura cultural de un pueblo (su tradición) está constituida por elementos susceptibles al cambio. En palabras de Alfredo López Austin, se caracterizan por una sucesión vertebrada de elementos fundamentales que se ordenan y dan sentido a otros elementos de menor relevancia en el complejo cultural, tiene carácter histórico y por lo tanto es mutable.<sup>12</sup> En Mesoamérica la articulación de elementos culturales sumamente resistentes al tiempo, tenía también la capacidad de incorporar nuevos elementos con un sentido convergente en el contexto cultural lo cuál, López Austin denomina: “núcleo duro”.<sup>13</sup> De este modo:

---

<sup>9</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia: el proceso de aculturación y el curanderismo en México*, México, Universidad Veracruzana, 1992, p.8

<sup>10</sup> Ignacio del Río, *El noroeste del México colonial. Estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, p. 204.

<sup>11</sup> *Ídem*.

<sup>12</sup> Alfredo López Austin, “El Núcleo duro” en Broda, Johana y Félix Báez-Jorge (Coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 51.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 59.

El núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que una tradición adquiere [...] Tanto las innovaciones endógenas como los préstamos de vecinos o las imposiciones de sociedades dominantes deben incorporarse en la tradición receptora [...] el núcleo duro actúa como gran ordenador [...]<sup>14</sup>

La ritualidad indígena durante la época virreinal contaba con elementos mesoamericanos, los cuales no continuaron intactos si no que se resignificaron para formar parte y sobrevivir en un todo cultural. De este modo resulta necesario, además de los antecedentes prehispánicos, valernos de evidencia etnográfica pues, en palabras de Danièle Dehouve: “[...] *el ritual vivo presenta tal importancia en el estudio de la religión mesoamericana que se puede considerar que la investigación de campo es una practica indispensable.*”<sup>15</sup>

Hacer trabajo de campo en Huixquilucan no resulta sencillo. La mancha urbana y el mestizaje han dejado huellas imborrables, sin embargo, en el territorio nacional aún existen comunidades otomíes con prácticas sumamente arraigadas que han sido estudiadas por diversos investigadores. De ellos proviene la evidencia etnográfica que usé para complementar mi estudio y tender un puente entre ambas etapas.

El análisis de los actos rituales, hasta hace poco, se había llevado a cabo desde una perspectiva antropológica y autores como Victor Turner sentaron las bases de la metodología en este aspecto. Para este autor todo acto ritual es una secuencia estereotipada de actos que comprenden gestos, palabras, objetos y es celebrado en un lugar determinado con el fin de influir en fuerzas o entidades sobrenaturales; todo ello se lleva a cabo en función de los objetos e intereses de los actores del ritual.<sup>16</sup> En ese sentido el Turner plantea que la descomposición del ritual en “moléculas” y un análisis individual de ellas ayudan a dilucidar su significado en su conjunto dentro del acto ritual.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>15</sup> Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 2007, p. 28.

<sup>16</sup> Víctor Turner, *El proceso Ritual: Estructura y Antiestructura*, Madrid, Taurus, 1988, 217 pp.

Desde esa perspectiva Jaques Galinier explica en *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*<sup>17</sup> que los rituales otomíes no se basan en mitos, como explicaré más adelante, por lo tanto la descomposición del ritual, con base a los parámetros establecidos por Victor Turner, fue lo que le permitió aclarar su significado. En la misma línea y a mediados del siglo XX James Dow en su texto *Santos y supervivencias*<sup>18</sup> planteó la existencia de un sistema religioso dual en los otomíes de la sierra de Hidalgo. En su estudio denomina “religión privada” a las manifestaciones religiosas que se llevan a cabo en un solo hogar, mientras que el concepto “religión pública” abarca las manifestaciones religiosas que trascienden el núcleo familiar. Ambas se basan en una compleja organización que garantiza la realización de los actos rituales de manera adecuada lo cual es indispensable pues, los acontecimientos más importantes de la vida de los hombres suceden porque existen *seres* que los provocan, de este modo el ritual es el medio de comunicación con ellos.

Otro texto etnográfico es *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*,<sup>19</sup> de Danièle Dehouve, el cual a pesar de que no habla de poblaciones otomíes, me parece de gran relevancia puesto que logra tender un puente entre la religión prehispánica, la apropiación que los indígenas hicieron del cristianismo en la época virreinal y observaciones etnográficas. Al igual que Jaques Galinier, la autora retoma la propuesta de Turner y descompone los rituales en partes para analizarlas y comprender el todo. Sin plantear continuidades estáticas,<sup>20</sup> busca las principales estructuras a partir del significado que los indígenas atribuyen a los rituales.<sup>21</sup> Además considera que existe una unión entre los campos político y

---

<sup>17</sup> Jaques Galinier, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, 746 pp.

<sup>18</sup> James Dow, *Santos y supervivencias, funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1974, 280 pp.

<sup>19</sup> Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 2007, 325 pp.

<sup>20</sup> Es decir, sin plantear que los elementos religiosos prehispánicos que observó en fuentes coloniales o durante trabajo de campo permanecieron sin cambios a través del tiempo.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 33.

religioso en las poblaciones indígenas en “una versión mesoamericana del poder sagrado que atraviesa los siglos y se adapta.”<sup>22</sup>

Tomando esto en consideración queda claro que la ritualidad contemporánea otomí no se trata de la repetición o representación constante de los mitos; es más bien el resultado de crisis internas que han alterado el equilibrio entre los indígenas y los *seres* con los que comparten el mundo. La finalidad es restablecer ese equilibrio por medio del ritual.

Al mismo tiempo, tomando en cuenta el concepto de “núcleo duro” planteado por Alfredo López Austin, podemos comprender que algunos elementos de la religión tradicional hayan sobrevivido adaptándose a las circunstancias históricas. Teniendo como base su concepción del mundo, los indios habitantes de Huixquilucan asimilaron, tras la conquista, los elementos de la religión católica para integrarlos a su propio sistema cultural. Esta visión del mundo atravesó se adaptó, a través del tiempo, a sus necesidades espirituales, como será explicado más adelante. No quiero decir que las observaciones etnográficas sean un reflejo de la ritualidad otomí virreinal o mesoamericana, considero que muestran la adaptación y la resignificación de las “moléculas” que integran esa vertebra de elementos culturales a la que se fueron añadiendo los nuevos, en una estructura ordenada y de acuerdo a las necesidades de los otomíes de Huixquilucan en el siglo XVII.

Estos fueron los textos que me parecieron de mayor relevancia desde la perspectiva etnográfica y antropológica, es decir, lo que consideré una mirada desde el presente, apoyada de fuentes e información virreinal y de datos mesoamericanos, es decir del pasado. Recientemente los trabajos desde un punto de vista histórico han venido a cambiar la visión que se tenía del indio como un ente pasivo sujeto de la dominación. Apoyados en referentes prehispánicos y evidencia etnográfica, estas investigaciones no sólo presentan una mirada desde la época virreinal (el pasado) hacia el presente si no que tendieron un puente entre estas etapas tomando en cuenta la tradición mesoamericana, de modo que

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 29.

busqué orientar mi investigación desde esa perspectiva para mostrar un panorama más amplio y sin continuidades estáticas de la ritualidad otomí de Huixquilucan a finales del siglo XVII, de modo que un estudio de caso permitiera visualizar éste fenómeno.

En ese sentido María Teresa Álvarez Icaza en su tesis de licenciatura *El proceso de congregación de indígenas para la formación de pueblos en Nueva España durante el siglo XVI, estudio sobre el Valle de Matalcingo*,<sup>23</sup> buscó integrar diversas aportaciones que se habían tratado superficialmente hasta entonces. Mediante un estudio de caso que le permitiera visualizar el desarrollo general de la congregación en las colonias, en un apartado abordó su influencia en el aspecto religioso. La autora tomó en cuenta la acción de los franciscanos y la evangelización así como la respuesta de los indios, la resistencia que presentaron y el surgimiento de lo que denomina un “*sistema religioso doble*”. En este sistema, los elementos prehispánicos relacionados a la vida privada y familiar sobrevivieron, integrándose al nuevo culto público, dirigido por los sacerdotes católicos. Plantea cómo la permanencia de las creencias indígenas tradicionales se debe a que no encontraron un sustituto en la nueva religión.

Recientemente Gerardo Lara Cisneros ha estudiado la manera en que los indios entendieron e hicieron suya la religión católica, en sus palabras: “*en un largo proceso de construcción de un cristianismo sincero y propio, el cual ante las autoridades pareció poco ortodoxo*”,<sup>24</sup> así como la forma en que la Iglesia novohispana enfrentó, pensó, calificó y combatió la religiosidad indígena.<sup>25</sup> Analiza la lógica judicial de los tribunales eclesiásticos del Arzobispado de México y la manera en que se dedicó a regular el “comportamiento desviado” de los naturales.

---

<sup>23</sup> Teresa Álvarez Icaza, *El proceso de congregación de indígenas para la formación de pueblos en Nueva España durante el siglo XVI, estudio sobre el Valle de Matalcingo*, Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Carlos Martínez Marín, asesor, México, 1997, 311 pp.

<sup>24</sup> Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena, religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, UNAM-IIH, UAT, 2009.

<sup>25</sup> Gerardo Lara Cisneros, Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

Posteriormente David Tavárez en su libro *Las guerras invisibles, devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*<sup>26</sup> presenta cómo los indígenas se apropiaron de elementos de la cultura y la religión occidental (como el alfabeto castellano) para defender sus intereses y su autonomía. De manera semejante a Gerardo Lara, Tavárez analiza la manera en que la Iglesia Oaxaqueña enfrentó esta problemática, así como las prácticas religiosas indígenas que consideró idolátricas y heréticas.

Las manifestaciones religiosas consideradas idolátricas por las autoridades se manifestaron de diversas formas en el ámbito social, en la tesis de licenciatura de Ana Karen Luna Fierros *La virgen del Volcán. Rebelión y Religiosidad en Yautepec, siglo XVIII*<sup>27</sup> se muestra un ejemplo de ello. La autora analizó una rebelión mayoritariamente indígena y plantea que los naturales buscaron mecanismos de negociación pero también de resistencia que tomaron un tinte religioso, puesto que el líder del levantamiento también presidía un culto local, considerado idolátrico, que fue enfrentado por un sacerdote secular. Luna Fierros considera que el cristianismo indio local fue reflejo de las tensiones sociales producto de la alteración en las condiciones de dominio en la zona.<sup>28</sup>

Como puede observarse los trabajos recientes muestran la manera en que los indígenas se apropiaron tanto de la religión como de la cultura europea para defender su autonomía. Así mismo se pone de manifiesto que las reacciones de los naturales no siempre fueron violentas pues existieron espacios y mecanismos de negociación, como explicaré más adelante. Esto me parece relevante puesto que la negociación e incluso la tolerancia fueron los catalizadores de la estabilidad social, sobre todo en la relación entre los indios y la Iglesia.

Cuando alguna de las partes traspasaba esa delgada línea de la tolerancia la negociación se rompía y el conflicto estallaba no siempre de manera violenta,

---

<sup>26</sup> David Tavárez, *Las guerras invisibles, devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, COLMICH, CIESAS, UAM, 2013.

<sup>27</sup> Ana Karen Luna Fierros, *La virgen del Volcán. Rebelión y Religiosidad en Yautepec, siglo XVIII*, Tesis de Licenciatura, Gerardo Lara Cisneros (asesor), México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, 199 pp.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 21.

puesto que los naturales conocían la legislación, de modo que las problemáticas se encauzaron a los tribunales en busca de solucionar sus conflictos; es ahí donde se inserta el caso de Huixquilucan en 1693.

Los mecanismos de negociación fueron parte importante de la vida ordinaria de los pueblos de indios novohispanos no sólo en el aspecto religioso. La defensa de los espacios y la autonomía son una constante en la historia de los otomíes de la zona. El libro de René García Castro *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*<sup>29</sup> analiza y ejemplifica la transformación de los señoríos otomíes desde la época prehispánica, cómo se desarrolló la organización virreinal temprana y cómo los pueblos otomianos fueron transformando la estructura política y la administración de los pueblos de indios en la zona de acuerdo con los cambios territoriales, adaptándose al sistema económico y político virreinal.

Por otro lado Rebeca López Mora en su texto *Otomíes y mexicanos en la tierra de en medio*<sup>30</sup> explica en una historia de larga duración cómo dos grupos indígenas (los de Teocahueyacan y Tenayuca) fueron congregados y sometidos a un mismo gobierno en Tlalnepantla. Esta congregación transformó los asentamientos indígenas originales pero no impidió que tanto los otomíes y los mexicanos (nahuas) perdieran su identidad, al grado que cada uno contó con su propio gobierno. Estos textos son muestra de cómo los naturales novohispanos se valieron de la legislación española para defender su autonomía y sus espacios, algunos de los cuales eran considerados sagrados por los indios, lo cual integra el aspecto religioso a esta defensa de sus intereses. Por otro lado, el proceso que analizo en este trabajo es contra un cura párroco, no un juicio contra los indígenas, por lo cual me pareció relevante estudiar aspectos relacionados a la vida de los clérigos.

---

<sup>29</sup>René García Castro, *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca: la negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 1999, 519 pp.

<sup>30</sup>Rebeca López Mora, *Otomíes y mexicanos en la tierra de en medio: pueblos de indios en el norponiente del valle de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2011, 393 pp.

El texto que considero un parteaguas en este tema es el de William Taylor *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*.<sup>31</sup> En su obra el autor analiza el papel de los párrocos en el proceso de aplicación de las reformas borbónicas y cómo se relacionan los clérigos con los poderes locales y las comunidades en que estaban inmersos. De acuerdo con su estudio, los indígenas habían sido “*muy buenos católicos pero muy malos cristianos*”, es decir, que estaban más comprometidos con la ostentación del catolicismo que con el espíritu interno de los principios cristianos,<sup>32</sup> lo cual distanciaba a los clérigos de su feligresía.

A pesar de que el estudio de Taylor se centra en el siglo XVIII y el contexto es muy distinto al siglo XVII, resulta relevante que expone la preocupación de los clérigos sobre cómo las formas y ritos católicos traspasaban su control y eran aplicados por los indígenas a fines locales.<sup>33</sup> Del mismo modo considera que la religión local durante ese siglo no fue unificada ni fija y que cualquier explicación del cambio religioso precisa explicar los conflictos locales en torno a las prácticas religiosas y los significados de sus símbolos.<sup>34</sup>

Con respecto a investigaciones sobre el clero y la Iglesia novohispana cabe mencionar los textos de Rodolfo Aguirre Salvador. En publicaciones como *El mérito y la estrategia: clérigos, juristas y médicos en Nueva España*<sup>35</sup> y *Carrera, linaje y patronazgo: clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú, siglos XVI-XVIII*<sup>36</sup> así como diversos artículos relacionados, el autor aborda aspectos institucionales del clero novohispano en una línea de historia social, aunque poca

---

<sup>31</sup> William Taylor, *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, 1999.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>33</sup> Algo que se puede observar en el siglo XVII, de modo que puede considerarse que fue una preocupación constante en la época colonial.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>35</sup> Rodolfo Aguirre Salvador, *El mérito y la estrategia: clérigos, juristas y médicos en Nueva España, El mérito y la estrategia: clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sobre la Universidad, Plaza y Valdés, 2003, 586 pp.

<sup>36</sup> *Carrera, linaje y patronazgo: clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú, siglos XVI-XVIII, Carrera, linaje y patronazgo: clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sobre la Universidad, Plaza y Valdés, 2004, 319 pp.

información nos brinda sobre el siglo XVII<sup>37</sup>. En ellos los sacerdotes quedan expuestos como seres humanos con ambiciones y necesidades, del mismo modo se exponen las condiciones que propiciaron su situación en Nueva España y los medios de los que se valieron para lograr sus objetivos y obtener prebendas. Aborda el concepto de *carrera* más allá de una acumulación de cargos y oficios si no todo un proyecto de vida.

Rodolfo Aguirre retoma a Taylor y reconoce que éste estableció toda una jerarquía de párrocos que hasta ese momento había sido poco conocida sin embargo, considera que junto con otros estudios, poco tomó en cuenta que estos individuos podían haberse dedicado a diversas actividades a lo largo de sus vidas, dependiendo de sus necesidades e incluso de su estrategia de ascenso.<sup>38</sup> En ese sentido considero que no puede reprochársele a Taylor el no haber retomado ese aspecto puesto que logra reconstruir no sólo la vida de los curas si no sus relaciones con la feligresía indígena y otros estamentos de la población novohispana. Más bien me parece que ambos estudios se complementan, tanto en el aspecto institucional como en el social y contribuyen a la comprensión de los fenómenos religiosos en los pueblos de indios, puesto que los curas párrocos no fueron agentes aislados en la sociedad, y son hombres con su propia historia y contexto.

Recientemente Magnus Lundberg en *Church life between the Metropolitan and the local. Parishes, parishioners and parish priests in Seventeenth century, México*,<sup>39</sup> se enfocó totalmente en llevar a cabo un estudio regional y sobre la vida parroquial rural. El autor busca explorar la vida ordinaria en parroquias administradas por sacerdotes seculares. Resulta interesante la distinción que hizo entre lo que él denominó: “local religion” y “local church life”, enfocándose en el segundo concepto mediante el cual aborda la vida parroquial local, sin tomar en

---

<sup>37</sup>En su artículo “La demanda de clérigos “lenguas” en el arzobispado de México, 1700-1750” aclara que, como en otras ocasiones, la temporalidad que aborda va de acuerdo a los documentos que le fue posible localizar.

<sup>38</sup> El mérito y la estrategia p. 16

<sup>39</sup>Magnus Lundberg, *Church life between the Metropolitan and the local. Parishes, parishioners and parish priests in Seventeenth century, México, Madrid, México, Tiempo emulado ed., 2011, 277 pp.*

cuenta aspectos culturales regionales relacionados con las prácticas religiosas de la feligresía.<sup>40</sup> Este texto me pareció relevante puesto que abarcó la primera mitad del siglo XVII y sabemos que pocas investigaciones se enfocan en este periodo. Por esta razón me pareció importante hacer un estudio similar (local y rural) en la segunda mitad de ese siglo pero desde una perspectiva cultural; también lo consideré pertinente dado que los trabajos de Taylor y Aguirre se enfocan al siglo XVIII.

Finalmente y relacionado con la justicia eclesiástica, el libro de Jorge Traslosheros: *Iglesia, justicia y sociedad en Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México, 1528-1668*,<sup>41</sup> el cual centró su atención en los siglos XVI y XVII. Analizó y ejemplificó la formación y desarrollo de la Audiencia del Arzobispado desde una perspectiva de historia institucional por medio de criterios jurídicos. Cabe mencionar que para el siglo XVII es prácticamente el único texto en su tipo y en él, el autor estableció claramente una relación entre la justicia y la sociedad, destacando el papel de la Iglesia como catalizador de la estabilidad social y política de Nueva España, lo cual se vió reflejado en los párrocos, al ser éstos los censores de la conducta y la moral entre sus feligreses.

El texto de Traslosheros es de gran relevancia, no sólo porque se orienta al estudio de las instituciones en el siglo XVII si no porque junto con trabajos como los de Gerardo Lara, David Tavárez y William Taylor, terminó de articular los aspectos culturales, sociales e institucionales, de modo que muestra un panorama más amplio no sólo del funcionamiento jurídico, también de los mecanismos de negociación internos en las poblaciones indígenas.

Tomando estos textos en consideración, las temáticas que abordaron y la naturaleza del expediente que analicé, decidí estructurar esta investigación en tres

---

<sup>40</sup> “[...]”local religion” is not equivalent with “local church life” as the former term, in my understanding, is both more inclusive and more exclusive... While I understand “local religion” as including a whole spectrum of extralitururgical beliefs and practices, the concept “local church life” is more centered on the activities in and emanating from the local church building, liturgy, teaching and preaching. The term also centers on the relationships between the parish priest and the parishioner on a locally-determined scene.” p.28.

<sup>41</sup> Jorge Traslosheros *Iglesia, Justicia y sociedad en la Nueva España, la audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa-UIA, 2004.

capítulos que permitan hacer una revisión general sobre Huixquilucan y contextualizar a sus habitantes para llevar a cabo un análisis de la religiosidad local a finales del siglo XVII.

En el primer capítulo: “Huixquilucan, escenario histórico-geográfico” contextualizaré a los actores presentes en el documento, de modo que los datos ahí vertidos puedan explicar la situación social y económica que se vivía en esa región en 1693. En este apartado describí este territorio, las conquistas previas a la española y lo que ésta última trajo consigo: una nueva organización y administración, el clero y sus relaciones con los indios.

En el segundo capítulo: “Los naturales de San Antonio Huixquilucan contra su cura beneficiado, 1693” me ocupé de explicar qué era ser cura párroco a finales del siglo XVII y sus características principales, para contextualizar a don Ignacio de Segura Troncoso, beneficiado en el pueblo de Huixquilucan. Así mismo abordé las dificultades de predicar en otomí en esa época dada la política lingüística de la Corona española y cómo los indígenas no fueron sujetos pasivos de la dominación española, por el contrario, utilizaron la legislación que les favorecía, dada su “miserable condición”.

El último capítulo titulado “Religiosidad otomí en Huixquilucan, siglo XVII” abordé el tema central de esta investigación, el cual demuestra cómo los indígenas se apropiaron del cristianismo en un complejo proceso de aculturación. Se explica la ritualidad de los naturales y los elementos que los constituyen, de modo que se pueda identificar la ceremonia descrita en el expediente con una tradicional práctica terapéutica otomí. Igualmente explico cómo estas prácticas fueron un desafío directo a la autoridad colonial y una forma de mantener su identidad, además de ser una manifestación de rechazo ante la figura del párroco.

La información que me permitió llevar a cabo esta investigación proviene principalmente del Archivo General de la Nación (AGN), el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) y el Archivo Municipal de Huixquilucan. Cabe señalar que algunos de los documentos del siglo XVII han llegado a nosotros en

muy mal estado. En ese sentido tuve que apoyarme en bibliografía publicada para completar algunas lagunas en la información que las fuentes de la época me proporcionaron.

Cabe destacar la dificultad que implicó la lectura y transcripción del principal expediente, dada su extensión y características físicas. El deterioro debido a la humedad y algunos otros daños en el papel ocasionados por insectos y plagas, hicieron que algunos fragmentos no sólo fueran ilegibles sino que han desaparecido. La secuencia de los acontecimientos tampoco fue fácil de seguir, pues a pesar de ser un volumen completo y encuadernado, puede verse que faltan algunas fojas, otras están en desorden o fueron arrancadas. Todo esto complicó sobremanera la reconstrucción de los hechos.

Durante los interrogatorios puede percibirse la forma tradicional de transcripción: existe la mediación del escribano, quien se refiere a los declarantes en tercera persona, dado que se dedicaba a escribir lo que escuchaba, no lo que los declarantes decían exactamente. A la vez son tantos los indígenas involucrados, que incluso los testigos los confundieron y a lo largo del pleito se referían a ellos con diferentes nombres o variantes. Sólo por la pregunta y las respuestas fue posible identificar de quién se trataba, lo que dificultó e imposibilitó su ubicación en otros expedientes que pudieran relacionarse; lo mismo ocurrió con la transcripción del escrito. Aún así traté de hacerlo de la manera más completa y correcta posible.

## CAPÍTULO 1

### Huixquilucan. Escenario histórico-geográfico.

#### 1.1 El territorio.

El topónimo Huixquilucan es un término náhuatl que deriva de los vocablos *huiztli* que significa esquina, *quilitl*, yerba comestible o quelite y *yucan*, verbo nacer o crecer: “donde nacen y crecen los quelites espinosos”.<sup>42</sup> Otra posible traducción es “lugar del camino donde hay cardos espinosos”<sup>43</sup> o bien “lugar lleno de cardos comestibles”<sup>44</sup>. En la época virreinal perteneció a la jurisdicción de Tacuba, la cual se basó en los límites que tuvo el territorio antes de la conquista.

Para explicar el contexto en que se desarrollaron los hechos analizados en esta investigación, es necesario hacer una breve semblanza de lo que durante la colonia fue Huixquilucan perteneciente a la jurisdicción de Tacuba; de esto tratará el presente capítulo. Ésta jurisdicción se extendía desde la orilla del lago de Texcoco hasta el Monte de las Cruces y fue parte del dominio tepaneca desde mediados del siglo XIV.<sup>45</sup>

Huixquilucan se encuentra enclavado en la vertiente oriental del Monte de las Cruces, en el centro del actual Estado de México y es uno de los 125 municipios que lo integran. Limita al norte con los actuales municipios de Xonacatlán y Naucalpan; al sur con Ocoyoacac y Acopilco, esta última en la

---

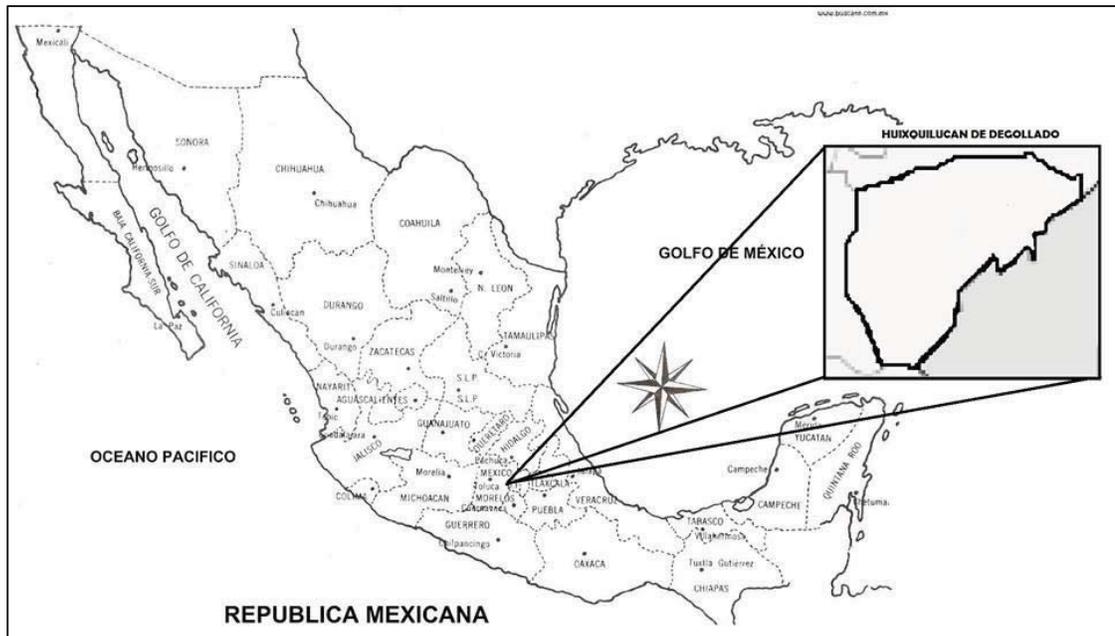
<sup>42</sup>Salvador Sánchez Colín, *El Estado de México, su historia, su ambiente, sus recursos*, Tomo I, México, Editorial Agrícola Mexicana, 1951, p. 151.

<sup>43</sup>Hipólito Vera Fortino, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, p. 21.

<sup>44</sup>*Códice Techialoyan de Huixquilucan, Estado de México*, Estudio Introductorio d Herbert H. Harvey, México, Toluca, Gobierno del Estado de México, Secretaría de Finanzas y planeación, Colegio Mexiquense, 1993, p. 7.

<sup>45</sup>Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, p. 253.

Ciudad de México, al oeste con Lerma y por el este con Chimalpa, en la delegación Cuajimalpa del Distrito Federal.



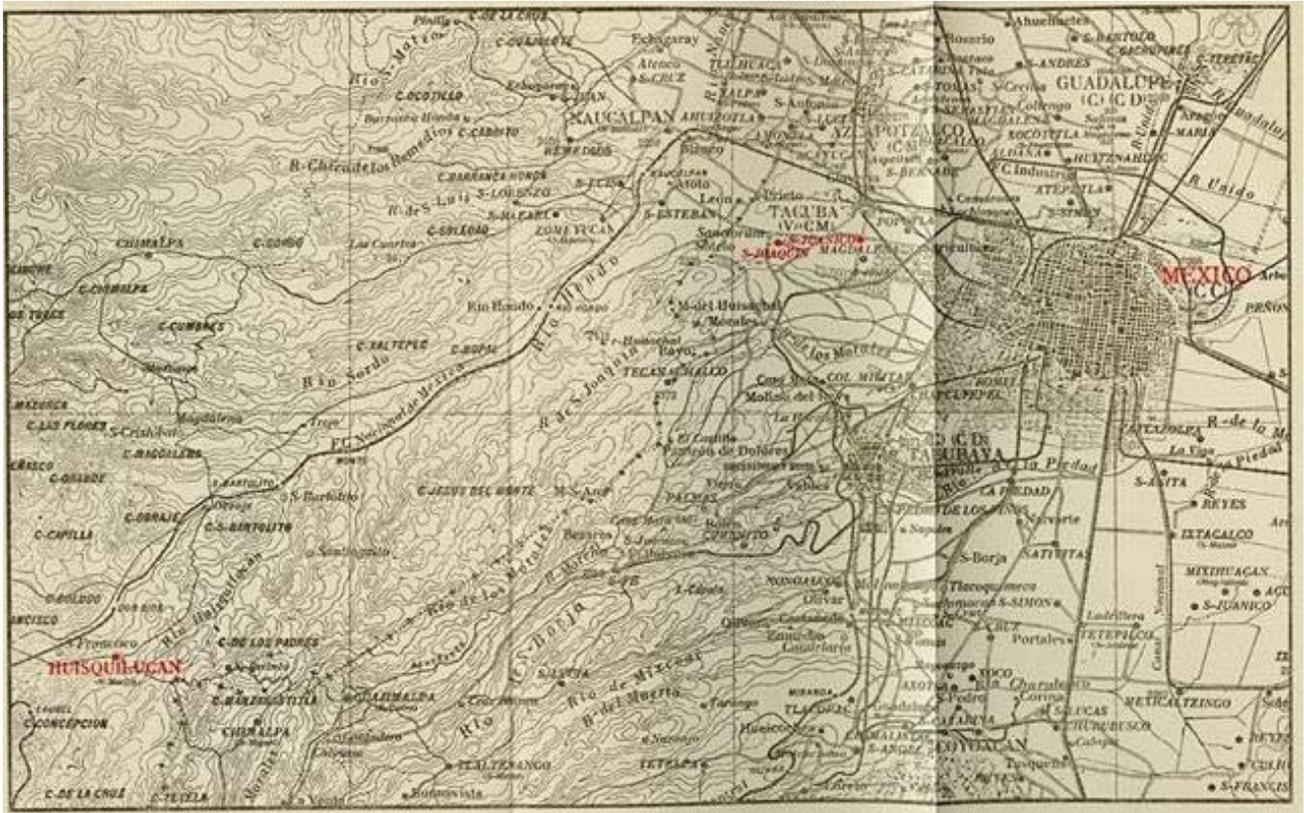
Localización geográfica del actual municipio de Huixquilucan en la República Mexicana<sup>46</sup>

Con una altura que varía entre los 2,500 y los 3,500 msnm, el territorio tiene actualmente una extensión de 143.52 kilómetros cuadrados.<sup>47</sup> Según el censo de población y vivienda, hasta el año 2010 el actual municipio de Huixquilucan cuenta con 242,267 habitantes.<sup>48</sup> Su clima es húmedo y de invierno seco y frío, con heladas que varían entre octubre y abril. La estación seca comienza en diciembre y se extiende hasta marzo.

<sup>46</sup> Agradezco la elaboración de esta ilustración a Gabriela García, egresada de la licenciatura en Biología por la Facultad de Estudios Superiores Iztacala.

<sup>47</sup> *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*, en <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM15mexico/index.html>, consultado el 16 de marzo de 2013.

<sup>48</sup> [www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx).



“Plano de la Ciudad de México y de los pueblos de San Juanico y San Joaquín D.F. y de Huisquilucan, E. De México”<sup>49</sup>

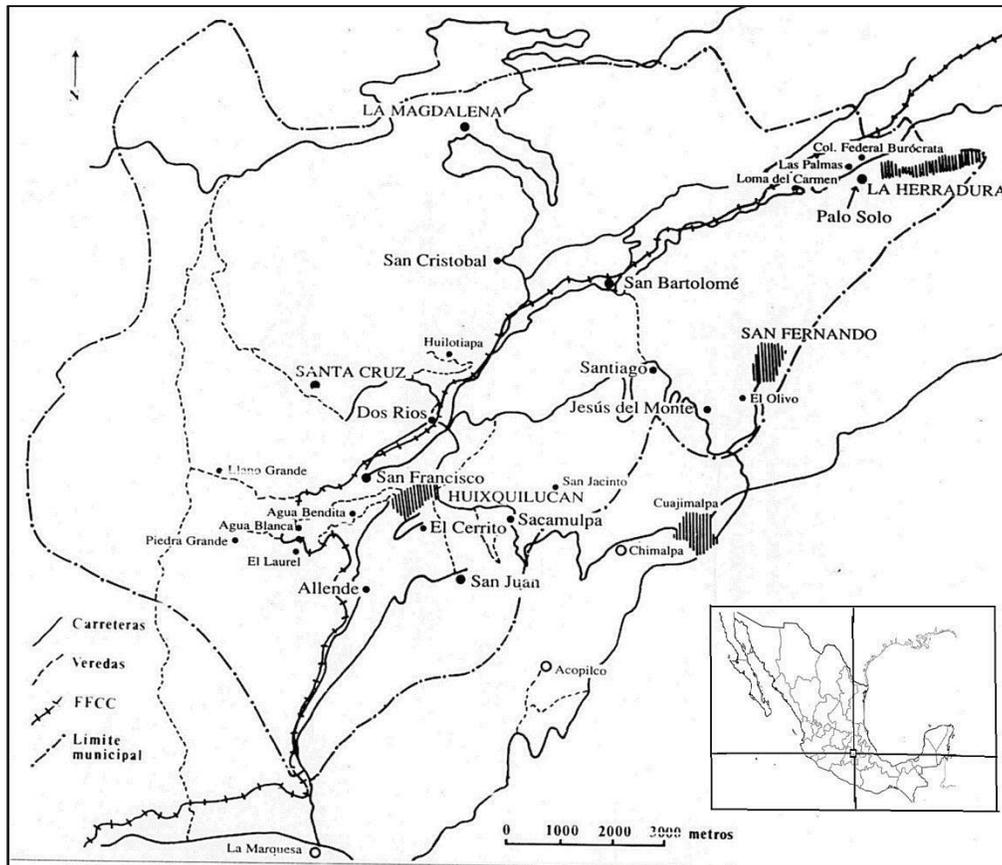
Los recursos hidráulicos actualmente son escasos, pues se cuenta únicamente con las corrientes de los ríos San Francisco, San Francisco el Viejo, Magdalena y San Martín. Años atrás, éste último formaba una abundante corriente integrada por siete manantiales de los cuales quedan muy pocos, y lamentablemente se encuentran totalmente contaminados o son utilizados como drenajes.<sup>50</sup>

En los sistemas orográficos que integran ésta zona del actual Estado de México, existe una elevación de peñascos conocidos hoy en día como el Cerro de la Bufa, Monte Bajo, Monte Alto y el Cerro de los ídolos. Estas elevaciones se unen con la Sierra de las Cruces, la cual separa el Valle de Toluca de la cuenca de

<sup>49</sup> Anales del museo nacional de arqueología, historia y etnología, México, diciembre de 1909. Agradezco a Marco Antonio Pérez Iturbe que me proporcionara éste material.

<sup>50</sup> *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México.*

México. Es en ésta parte del sistema orográfico donde la cordillera alcanza su mayor altura.<sup>51</sup>



Mapa del actual municipio de Huixquilucan<sup>52</sup>

De monte Alto y hacia el oriente la cordillera se divide hacia Huixquilucan y los actuales municipios de Naucalpan, Atizapán de Zaragoza y Jilotzingo. Ésta zona limita con la parte más septentrional del Distrito Federal.<sup>53</sup> Se pueden distinguir tres tipos de variaciones en el terreno: la primera es la montaña, la segunda es una zona de pequeños llanos de mediana extensión que se extienden entre los cerros, y por último la zona de lomas y barrancas.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Sánchez Colín, *Op. Cit.*, p. 34-35.

<sup>52</sup> Códice Techialoyan, Estudio Introductorio, *Op., Cit.*, p. 30.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>54</sup> Jaques Soustelle, *La familia otompame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 15.

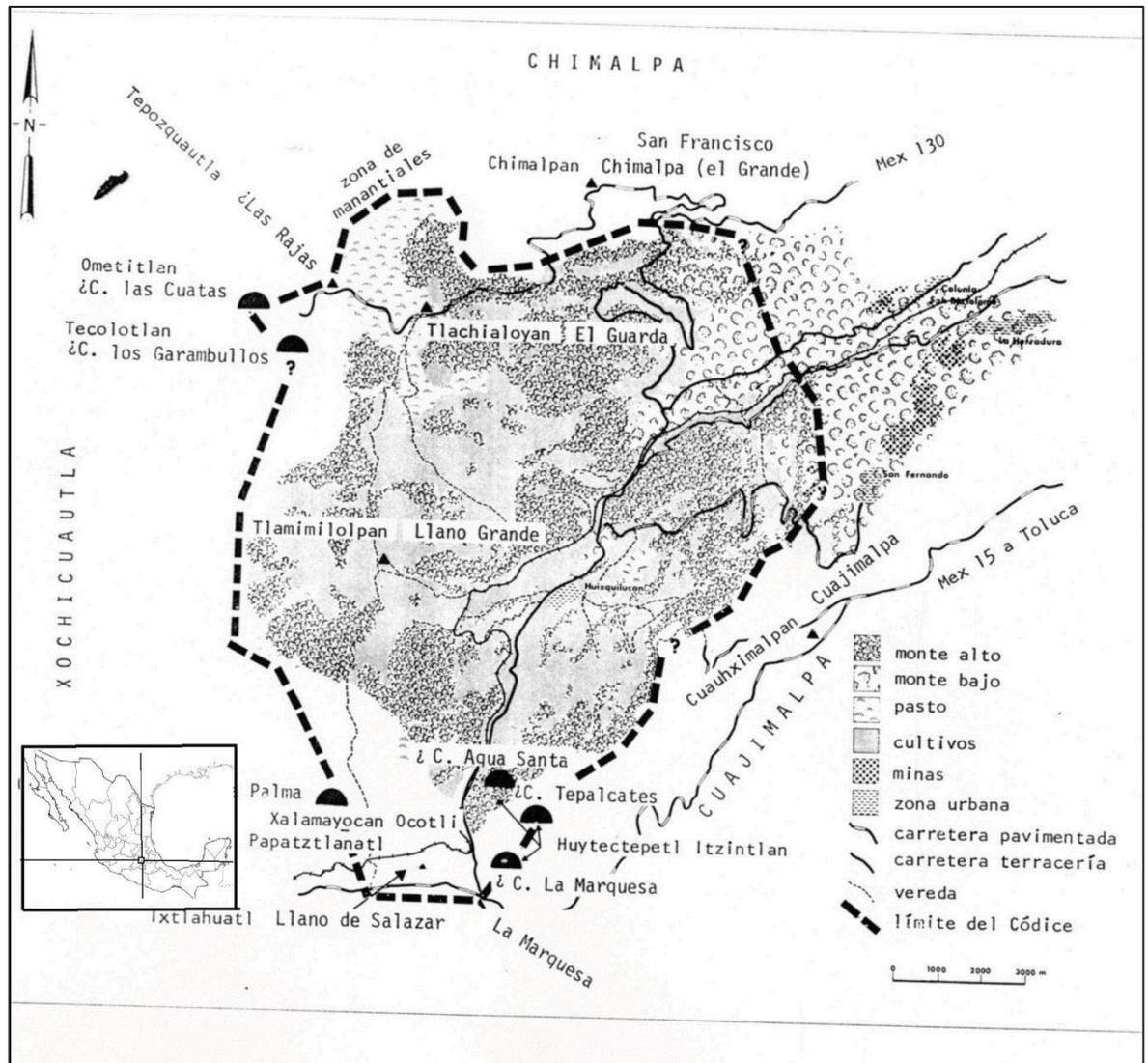
Los montes, cañadas y barrancas integran un paisaje en el que se mantienen bosques de coníferas como el oyamel, encino, pino cedro y ocote. La zona de llanos y lomas presenta vegetación silvestre: cactáceas, zacatales y encinos. Las barrancas se encuentran cubiertas de tejocote, pirul, huizache<sup>55</sup>, pino y roble.

Pedro Carrasco refirió que entre las actividades económicas de los otomíes durante la época prehispánica y la virreinal, se encontraba la explotación de madera para exportar y elaborar vigas para la construcción, sobre todo de pino.<sup>56</sup> Por este dato podemos inferir que el tipo de clima y vegetación de la cadena montañosa en la que está enclavado Huixquilucan no ha variado tanto.

---

<sup>55</sup> *Acacia Farnesiana*. Arbusto espinoso de flores color amarillo que crece en zonas serranas de la República Mexicana. Conocida también como Espinillo Blanco.

<sup>56</sup> Pedro Carrasco, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México, p. 69.



Mapa del moderno municipio de Huixquilucan, con elevaciones orográficas y la delimitación que tenía en el siglo XVII de acuerdo con el Códice Techialoyan de Huixquilucan.<sup>57</sup>

Todo el centro y el norte de la cadena montañosa que atraviesa esta zona se conforma de poblaciones que fueron importantes centros productores y comerciantes de carbón de madera, un combustible doméstico.<sup>58</sup> La fauna que prevalece en la actualidad es escasa: cacomixtles, ardillas, liebres, tuzas, tlacuaches, armadillos, hurones, ratas de campo, tejones, zorrillos y la zorra gris

<sup>57</sup> Códice Techialoyan, Estudio Introductorio, *Op. Cit.*, p. 31.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 16.

que actualmente se encuentra en peligro de extinción.<sup>59</sup> De acuerdo con fray Bernardino de Sahagún, los otomíes eran muy hábiles para la cacería. Este autor nos refiere una de las más largas listas de los ejemplares que acostumbraban cazar, entre ellos zorrillos, culebras, ardillas, ratones de monte, campo y casa, lirones, lagartijas, comadreas, abejones, y diversos insectos.<sup>60</sup>

A pesar de que actualmente hay una carretera que atraviesa la cordillera para dirigirse de la ciudad de México al Valle de Toluca, aún existen zonas que resultan intransitables, a menos que sea a caballo o a pie. A pesar de eso, la mancha urbana ha invadido fuertemente municipios en los que hasta hace algunos años prevalecía una gran población indígena otomí, que se asentaba en pueblos y pequeños caseríos. Entonces, Huixquilucan era una gran cabecera municipal donde aún era posible escuchar a los pobladores indígenas hablantes de lengua otomí.<sup>61</sup>

Según Jaques Soustelle,<sup>62</sup> de todos los habitantes de México, los otomíes fueron los que alcanzaron los territorios con mayor altura y poblaron toda esta región. Los habitantes nahuas del centro de México consideraban que bastaba con adentrarse en los bosques que llevaban al Valle de Toluca para estar en medio de territorio otomiano. Fray Juan de Torquemada llamó a esta etnia “gente serrana”<sup>63</sup> porque la mayoría de ellos vivía en los montes, lo mismo refiere fray Toribio de Benavente, *Motolinia*, cuando dice que todas las montañas alrededor de la ciudad de México estaban pobladas por ellos.<sup>64</sup>

En la época prehispánica, hacia el año 1020, el caudillo Xólotl encabezó una de las más importantes migraciones chichimecas que llegaron al Valle de

---

<sup>59</sup>Héctor González Carlos, *Municipio de Huixquilucan*, México, Publicaciones del Gobierno del Estado de México, 1973, p. 20.

<sup>60</sup>fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, vol. 2, p. 65.

<sup>61</sup>Soustelle *Op., Cit.*, p. 15-16.

<sup>62</sup>*Ibidem*, p. 13.

<sup>63</sup> fray Juan de Torquemada les llama “gente serrana”, *Monarquía indiana*, México, Porrúa, 1989, vol. I, libro III, p. 231.

<sup>64</sup> Fray Toribio de Benavente, *Motolinia*, *Historia de los indios de la Nueva España: relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Porrúa, 1973, p. 12.

México. Según la información recopilada por Pedro Carrasco, cuarenta y siete años después de su arribo, migraron tres naciones agricultoras con sus respectivos caudillos y todas procedían del oeste, posiblemente de Michoacán.<sup>65</sup> Estas poblaciones sedentarias ocuparon principalmente Xilotepec y parte del Valle de Toluca, este último fue el enclave donde se unieron matlatzincas, otomíes y mazahuas, los tres con filiación lingüística y ocuparon zonas excluidas por Xólotl y su gente.<sup>66</sup> Poco a poco fueron extendiéndose a las sierras y bosques del valle de México, primero hacia Cuahuacan, y desde ahí se extendieron a Cuauhtitán y Tepetzotlán alrededor del año 1260.<sup>67</sup>

Por otro lado, fray Juan de Torquemada refiere que las tres naciones que llegaron cuarenta y siete años después de la migración de Xólotl, fueron los tepanecas, los otomíes y los colhuas. Por medio de alianzas matrimoniales establecidas con Xólotl, se les otorgó a cada uno un señorío: Azcapotzalco, Xaltocan y Cohuatlinchan respectivamente.<sup>68</sup>

## 1.2 Huixquilucan y la conquista de la Triple Alianza

Entre 1324 y 1375 comenzó una nueva etapa en la historia del valle de México. La supremacía de Azcapotzalco, sobre todo el reinado de Tezozomoc, modificaron la administración y conformación de las poblaciones indígenas de las regiones occidentales y norteñas del altiplano central, habitadas principalmente por otomíes.<sup>69</sup>

Desde mediados del siglo XIV Huixquilucan fue un pueblo que formaba parte de Cuahuacan, una de las siete provincias que integraban el dominio Tepaneca gobernado desde Azcapotzalco.<sup>70</sup> El territorio tepaneca sufrió diversos

---

<sup>65</sup> Carrasco, *Op., Cit.*, p. 249.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>68</sup> Torquemada, *Op., Cit.*, Vol. I, p. 54.

<sup>69</sup> Carrasco, *Op., Cit.*, p. 269.

<sup>70</sup> Araceli Peralta Flores y Rubén Manzanilla López, *Guía archivística y bibliográfica para el estudio histórico de Tacuba*, México, INAH, Colección Fuentes, 1992, p. 7. Las demás provincias fueron Cuauhtitán, Axocopan, Atotonilco, Hueyepochtlan, Xilotepec y Xocotitlán. Estas provincias recibían el nombre de *Tlaltocayotl*, las

cambios en su conformación, de modo que hasta ahora no existe un consenso o una precisión certera de su delimitación geográfica.<sup>71</sup>

Las menciones más antiguas de Huixquilucan se encuentran en el *Códice Mendocino* y la *Matricula de tributos*, en los que se observa claramente que era tributario de Cuahuacan y que entregaba tejidos, productos agrícolas y maderas propias de los árboles de los montes cercanos<sup>72</sup> de donde los otomíes fabricaban carbón.<sup>73</sup>

En 1430 Azcapotzalco fue sometido por la Triple Alianza. A partir de ese momento fue desplazado como cabecera por el pueblo de Tlacopan a quien pasaron sus dominios.<sup>74</sup> De éste modo Huixquilucan se convirtió en su súbdito.<sup>75</sup> A pesar de que no hay datos sobre la cantidad de habitantes con que contaba, se estima que alrededor de 1520 toda la provincia tenía más de 300,000 pobladores.<sup>76</sup>

Aparentemente durante el período tepaneca y el posterior dominio de la Triple Alianza, Huixquilucan y en general toda la provincia de Cuahuacan fue una zona de prosperidad económica. Tenía una gran variedad de productos: animales de caza, maguey, amaranto, hongos, hierbas, semillas, maderas y sus derivados, entre otros. Lo más relevante y que parece haber contribuido al auge económico fue su ubicación en la principal ruta de transporte entre los valles de México y Toluca.<sup>77</sup> Esto seguramente fue aprovechado por las poblaciones aledañas para intercambiar sus productos en diversos mercados.

---

cuales fueron unidades administrativas gobernadas por un *tlatoani*, sin embargo, más adelante veremos que Cuahuacan fue una excepción.

<sup>71</sup>Rudolf Van Zantwijk, "La estructura gubernamental del estado de Tlacopan, 1430-1520", en *Estudios de cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, Número 8, p. 123-155.

<sup>72</sup>Robert Barlow, "La fundación de la Triple Alianza", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 1949, vol. 3, p. 147.

<sup>73</sup>Soustelle, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>74</sup>Pedro Carrasco, *Estructura político territorial del Imperio Tenochca: la triple alianza*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 35.

<sup>75</sup>Barlow, *Op. Cit.*, p. 149.

<sup>76</sup>Van Zantwijk, *Op. Cit.*, p. 147-148.

<sup>77</sup>*Códice Techialoya*, *Op. Cit.*, p. 13.

Como tributario de la provincia de Cuahuacan, Huixquilucan debía pagar una considerable cantidad en tejidos, productos agrícolas y madereros.<sup>78</sup> Esto puede ser un indicador de abundancia y de una gran cantidad de población o bien, como refiere Rudolph Van Zantwijk se trataba de una zona de constantes alzamientos y rebeliones.<sup>79</sup>

Según este autor, Xilotépec y Cuahuacan estaban integrados predominantemente por mazahuas y matlatzincas. Estas provincias, en comparación con las habitadas por otras etnias, pagaban el 74.5% del tributo total, pero tenían únicamente el 40% de la población. Para explicar esta gran diferencia Van Zantwijk observa que más allá de existir abundancia y prosperidad en la zona, los mexicas hacían un tipo de discriminación étnica y con base a ello establecían el tributo.

Por otro lado el autor plantea que esta aumentada carga tributaria podía haber sido el resultado de una medida punitiva entre las poblaciones que más habían resistido a la dominación, o que habían tenido constantes alzamientos.<sup>80</sup> Tras ser sometidos con violentas incursiones militares, fueron castigados y los obligaron a proporcionar una mayor cantidad de productos en calidad de tributo.

Rebeca López Mora refiere que para 1427 los bienes que entregaba Cuahuacan iban directamente a Moctezuma, esto significa que eran parte del tributo imperial. En el *Códice Mendoza* el topónimo de Cuahuacan tiene una rodela y dos flechas, lo cual significa que la provincia fue ganada por medio de la guerra. Por parte de los otomíes era una declarada y violenta oposición al sometimiento y al dominio imperial, lo cual implicó que era regido por un *petlascalatl*<sup>81</sup> y no por un *tlatoani*,<sup>82</sup> esto se explicará a continuación.

---

<sup>78</sup> Barlow, *Op. Cit.*, p. 36.

<sup>79</sup> Van Zantwijk, *Op. Cit.*, p.150.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 150-151.

<sup>81</sup> Gobernador designado por el Tlatoani mexica. De acuerdo con el texto de Miguel León Portilla el término puede traducirse como “mayordomo”, pues en textos como la *Crónica Mexicana*, de Fernando Alvarado Tezozomoc, se refieren al *petlascalatl* de esa manera. Miguel León Portilla, *La visión de los vencidos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984. Fernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*,

La Triple Alianza otorgaba en derecho a las poblaciones sometidas la facultad de conservar a sus señores naturales a cambio de tributo. Sin embargo, en Cuahuacan el *petlacatli* fue impuesto por las autoridades de México-Tenochtitlán. Este funcionario no sólo se desempeñaba en el ámbito administrativo y de recaudación, también controlaba el gobierno de la provincia, no el *tlatoani*.<sup>83</sup>

Por la cantidad de tributo que entregaba se deduce que Cuahuacan fue un señorío de gran categoría sin embargo, se rebeló demostrando su apoyo a Cuahutitlán en la guerra contra los mexica.<sup>84</sup> El episodio fue desafortunado y terminaron por ser sometidos. Seguramente en ese momento les quitaron el gobierno de su propio *tlatoani*, el cual pudo haber sido un señor otomí. A pesar de ello, la Triple Alianza aprovechó la organización ya establecida y constituyó a Cuahuacan como cabecera de provincia tributaria y por ello recolectaba el tributo imperial de los pueblos que lo integraban y algunos otros cercanos.<sup>85</sup> Esa es la razón por la que Rudolph Van Zantwijk encuentra que la carga tributaria de Cuahuacan era mayor que la de otras provincias a pesar de tener un menor número de habitantes.

Como puede observarse los otomíes de esta zona fueron sometidos en distintas ocasiones al dominio nahua, primero al de Azcapotzalco y posteriormente a la Triple Alianza, así que no queda claro si en algún momento fueron regidos por un señor otomí. Igualmente fueron presa de constantes y violentas incursiones

---

México, Biblioteca del Estudiante Universitario (41), 2013, p. 56. Michel Launey, *Introducción a la lengua y la literatura Nahuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

<sup>82</sup> Término náhuatl que se traduce como “el que habla” y fue el título que recibía el máximo gobernante de los pueblos nahuas del territorio mesoamericano. Michel Launey, *Introducción a la lengua y la literatura Nahuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 34.

<sup>83</sup> Rebeca López Mora, *Otomíes y mexicanos en la tierra de en medio: pueblos de indios en el norponiente del valle de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2011, p. 35.

<sup>84</sup> En 1473 los otomíes se rebelaron y sitiaron Cuauhtitlán, sin embargo fueron derrotados por las huestes de Ahuízotl. Según Fray Diego Durán, Chiapa, Xilotepec, Xiquipilco, Xocotitlán, Cuahuacan y Cilan Mazahuacan eran poblaciones otomíes rebeldes. La provincia mazahua se rebeló ante el dominio mexica, aliados con los otomíes y fueron derrotados violentamente por los mexica. Durán describe como “...los Otomíes, rogando con lágrimas al rey Ahuízotl mandase cesar el robo y saco”. Se les impuso entonces un tributo anual de maíz, frijol, semillas y leña. Durán I p. 291-292, Soustelle *Op., Cit.*, p. 469.

<sup>85</sup> Rebeca López Mora, *Op., Cit.*, p. 36.

militares, tras las cuales se les impuso una alta carga tributaria y la prohibición de un gobierno propio.

No resulta extraño que a la llegada de los españoles, los otomíes del valle de México y zonas aledañas decidieran levantarse en armas para apoyar a los europeos. Con tal de liberarse de la dominación mexicana, tal como lo hicieron otras poblaciones indígenas durante la conquista y no sólo los tlaxcaltecas; sin saber que al actuar de esta manera, lo que terminaría por suceder sería la consolidación a un nuevo y poderoso opresor.

### **1.3 La organización virreinal**

Con la conquista inició un proceso de transformación de los señoríos indígenas en repúblicas de indios que no fue igual en todas las poblaciones ni se dio al mismo tiempo. Las congregaciones y la encomienda determinaron los cambios en la conformación de los pueblos de la jurisdicción de Tacuba, así como las relaciones de poder, tanto entre los indios como con los otros sectores. A pesar de que los españoles se valieron de la organización indígena para el cobro de tributos, la encomienda sentó las bases de la colonización, la tenencia de la tierra y la nueva organización.

#### **1.3.1 La encomienda en la jurisdicción de Tacuba**

Las encomiendas de indios fueron una “gracia o merced real”<sup>86</sup> mediante la cual el encomendero obtenía el derecho de exigir y recibir de los indios la prestación de servicios personales y el pago de tributo.<sup>87</sup> Al principio fue la manera en que Hernán Cortés retribuyó a los conquistadores que participaron con él en la guerra, pues sabía que merecían y exigirían una recompensa. Por éste medio los tributos que los indios entregaban anteriormente a sus Señores, ahora pasarían a manos de los españoles. Los títulos de encomienda no daban derecho a la

---

<sup>86</sup>La merced real se caracteriza como “una especie de retribución otorgada a aquellos que habían servido a la Corona, en particular a través de las armas”: Francois Chevalier, *La formación de los latifundios en México, tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 78.

<sup>87</sup>Emma Pérez Rocha, *La tierra y el hombre en la villa de Tacuba en la época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección científica, Etnohistoria No. 115, p. 46.

propiedad de la tierra, pero los encomenderos podían acceder a la posesión de territorios por medio de mercedes reales o bien, comprar solares dentro o fuera del pueblo donde se encontraba la encomienda.<sup>88</sup>

Al principio las encomiendas se otorgaron de manera temporal, esto era por “una vida”, es decir, la del encomendero. En 1536, con la Ley de Sucesión pasaron a ser de dos vidas, la de su hijo y su nieto, y con el tiempo podían prorrogarse hasta tres o cuatro,<sup>89</sup> en el caso de Tacuba hubo una excepción: Hernán Cortés la reclamaba como parte del Marquesado del Valle, sin embargo terminó por otorgarla como dote a perpetuidad para Isabel Moctezuma, hija del emperador mexica.<sup>90</sup> Los pueblos que se otorgaron en la encomienda de Tacuba en el siglo XVI fueron: Tacuba, Yetepec, Chimalpa, Xilozingo, Coatepec, Tlascalco, Guatusco, Huixquilucan, Chapulmaloyan, Azcapotzaltongo, y Duotepeque. Estos fueron encomendados directamente a ella como hija del *tlatoani* mexica y su tributo pasó a sus descendientes.<sup>91</sup>

Cuando Isabel Moctezuma<sup>92</sup> murió la encomienda se dividió entre sus herederos, que no eran pocos, pues contrajo matrimonio en diversas ocasiones.

---

<sup>88</sup> Silvio Zavala, *De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América Española*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1965, p. 56.

<sup>89</sup> José María Ots y Capdequí, *España en América, El régimen de tierras en la época colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 98.

<sup>90</sup> Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1994, p. 425.

<sup>91</sup> Pérez Rocha, *Op., Cit.*, p. 47.

<sup>92</sup> Isabel Moctezuma, o Tecuichpoch, su nombre náhuatl, fue hija legítima del emperador mexica Moctezuma II, el cual antes de morir solicitó a Hernán Cortés que ejerciera sobre ella y sus tres hijas naturales, doña Ana, doña María y doña Mariana, su cuidado y custodia. Cuando contaba con tan sólo once años, Isabel fue dada en matrimonio a su primo Cuitláhuac, quién dos meses después murió de viruela; posteriormente fue solicitada como esposa por Cuauhtémoc, el último emperador mexica, con quien vivió un penoso año debido al sitio de México-Tenchtitlán, hasta su aprehensión y posterior muerte en 1526. Al quedar viuda Hernán Cortés le otorgó los beneficios del pueblo de Tacuba, en encomienda a perpetuidad. En su testamento, Isabel dejó claro que esto se le había entregado por Cortés debido a la promesa que le hizo a Moctezuma de procurar que nada le faltaría a su hija. Tales bienes constituyeron la dote que Cortés había preparado para el matrimonio de Isabel con Alonso de Grado, uno de los conquistadores más cercanos a él y que murió en 1528, sin embargo, siendo la hija del gran regente mexica y descendiente de la nobleza, se consolidó como cacica y al llevarse a cabo este matrimonio se consolidó también la evangelización en Nueva España. Cuando contaba con 19 años, Isabel se casó con Pedro Gallego de Andrada, con quien tuvo a su primer hijo legítimo en el año de 1530, en que enviudaría nuevamente. Dos años después se llevó a cabo su quinto y último matrimonio, su esposo fue Juan Cano de Saavedra, con quien procreó cinco hijos. La descendiente del emperador y sobreviviente de la conquista murió en 1551 dejando a sus herederos la encomienda de Tacuba y sus bienes. Raquel Sagaón Infante, “Testamento de Isabel Moctezuma”, en *Anuario*

Por cédula Real de 1590 la renta de estos pueblos disminuyó, por lo cual el Rey otorgó a los descendientes de Isabel “mercedes remuneratorias”, que también fueron perpetuas, pero a título de mayorazgo. Aun en el siglo XVIII los sucesores de la familia Moctezuma continuaban recibiendo el pago del tributo correspondiente a su encomienda pero ésta ya no provenía sólo de los habitantes de Tacuba si no de otros pueblos, algunos de los cuales ni siquiera estaban en la jurisdicción. Cobrada por la Corona, la merced remuneratoria pasaba manos del encomendero directamente de las arcas reales.<sup>93</sup>

### 1.3.2 La administración virreinal en Huixquilucan.

Como ya he mencionado anteriormente, poco se sabe de la conformación y el desarrollo del partido de Huixquilucan durante la época virreinal, sin embargo, contamos con información referente a poblaciones aledañas, o en condiciones similares, que nos permiten trazar un panorama de lo que pudieron haber sido Huixquilucan y sus sujetos a finales del siglo XVII.

Hipólito Vera Fortino en su *Itinerario parroquial del Arzobispado de México...*<sup>94</sup> refiere que Huixquilucan fue fundado por el clero secular en el siglo XVI, y que en 1580 llegaron los jesuitas a administrar los sacramentos y aprender la lengua nativa, sin embargo sólo permanecieron ahí por cuatro años, regresando los seculares a la administración eclesiástica.

Políticamente, Huixquilucan se conformó como pueblo. De acuerdo con Rebeca López Mora, el pueblo era “*el lugar habitado por un grupo indígena representado por una organización política y administrativa que contaba con un gobernador y oficiales de República.*”<sup>95</sup> En la cabecera se encontraba la casa de comunidad, donde se reunía el cabildo indígena, por otro lado, los pueblos sujetos eran asentamientos menores y dependientes del principal los cuales tenían

---

*Mexicano de Historia del Derecho*, Vol. X, p. 753, disponible en línea en [www.juridicas.unam.mx](http://www.juridicas.unam.mx). Rebeca López Mora, *Op. Cit.*, p. 66-67.

<sup>93</sup> Pérez Rocha, *Op., Cit.*, p. 48.

<sup>94</sup> Hipólito Vera Fortino, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo Arzobispado*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981.

<sup>95</sup> López Mora *Op. Cit.*, p. 15.

alcaldes y regidores encargados de guardar el orden a nivel local y recaudar los tributos.<sup>96</sup>

Siguiendo a Charles Gibson, hubo “*dos fases de hispanización*” en los cargos y oficios de la república de indios. En ese sentido consideró que durante la primera etapa y hasta 1550, muchos descendientes de caciques detentaron el poder dentro de los pueblos, y posterior a ese año comenzaron a elegirse funcionarios para el cabildo.<sup>97</sup>

Huixquilucan, como la mayoría de las poblaciones indias del área otomiana, ya era cabecera a principios del siglo XVII, lo cual le daba derecho a tener un cabildo y celebrar elecciones, así como a impartir justicia en primera instancia en sus pueblos sujetos. Desde mediados del siglo XVI en los pueblos del área en cuestión, se adaptó un cabildo indio que tuvo a su cargo el gobierno y la administración local, en donde la figura del gobernador representaba al responsable del pueblo ante las autoridades virreinales y al mismo tiempo recreó de cierto modo la figura del *tlatoani* quien, en palabras de René García Castro “*era el depositario de los símbolos que respaldaban históricamente la cohesión interna de cada pueblo*”;<sup>98</sup> posiblemente por esa razón, y como señala Mónica Velázquez, en la mayoría de los casos, introducir el sistema electoral no provocó mayor problema, y por el contrario los indios aceptaron y se apropiaron rápidamente de esta práctica.<sup>99</sup>

Independientemente del simbolismo histórico del gobernador indígena, las elecciones brindaban a los pueblos de indios autonomía frente a los intereses de los españoles. Además, el espectro del poder se amplió en el momento en el que el linaje ya no determinaba la participación política de los individuos, sobre todo en la región que nos ocupa pues, como ya se mencionó, durante la época prehispánica esta zona y en particular Huixquilucan no fue gobernada por otomíes,

---

<sup>96</sup> *Idem.*

<sup>97</sup> Gibson, *Op. Cit.*, p. 168.

<sup>98</sup> García Castro, *Op., Cit.*, p. 201.

<sup>99</sup> Mónica Velázquez, *Las mujeres de la Alcaldía Mayor de Cuernavaca: Participación política, vida social y económica durante el siglo XVIII*, tesis de maestría (Natalia Silva Prada, asesora), Universidad Autónoma Metropolitana, 2010, p. 35.

y había permanecido bajo dominio nahua. Esto resultó crucial en el desarrollo de las actividades políticas en los pueblos ya que, al introducirse el cargo de gobernador por medio de elecciones, el señorío indígena se vio limitado.<sup>100</sup>

### **1.3.3 La iglesia de San Gabriel Arcángel, Tacuba y San Antonio, Huixquilucan.**

Con relación a la edificación de templos católicos, al principio fueron seleccionadas las poblaciones más importantes o populosas para erigir un centro religioso regular (doctrina) o secular (parroquia).<sup>101</sup> Muy poca información tenemos sobre la fundación y construcción de la iglesia de San Gabriel Tacuba, mucho menos de la de San Antonio Huixquilucan. Hasta donde se sabe, ambas fundaciones se llevaron a cabo por los franciscanos. Tacuba fue erigida cabecera de doctrina y en un principio se encontraba habitada por cuatro frailes que asistían a alrededor de quince pueblos con un aproximado de cinco mil familias.<sup>102</sup>

Es hasta el 6 de octubre de 1566 cuando se consagró la sacristía de la iglesia de San Gabriel Arcángel.<sup>103</sup> La etapa de construcción del convento y la iglesia la ubica Kubler entre 1560 y 1570.<sup>104</sup> Lo que sí se encuentra documentado es la fecha en que fue terminada, pues según el testamento de Diego Cortés Chimalpopoca, descendiente del Señor de Tacuba: “Acabose esta obra en mayo de 1573 en tiempos de don Antonio Cortés señor de Tacuba [...]”.<sup>105</sup>

Por otro lado, la iglesia de San Antonio Huixquilucan fue dirigida por sacerdotes del clero secular desde 1575.<sup>106</sup> En 1579 llegaron 14 jesuitas a cargo del superior Hernán Juárez y del padre Hernán Gómez, con la finalidad de administrar los sacramentos a los indígenas y aprender la lengua otomí. De ésta

---

<sup>100</sup> Menegus, *Del señorío indígena a la república... Op. Cit.*, p. 74.

<sup>101</sup> García Castro, *Op. Cit.*, p. 145.

<sup>102</sup> George Kubler, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*, México, FCE, 1968, p. 578.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 577.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>105</sup> Emma Pérez Rocha, *Colección de documentos en torno a la iglesia de san Gabriel Tlacopan*, México, INAH (cuaderno núm. 3 del Departamento de Etnohistoria), 1988, p. 131.

<sup>106</sup> Hipólito Vera Fortino, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística, de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, p. 21.

labor se ocuparon por cuatro años y se establecieron en la hacienda de Jesús del Monte.<sup>107</sup> En este último punto permanecieron al menos hasta el año de 1683, ya que la visita del arzobispo Francisco Aguiar y Seixas así lo muestra.<sup>108</sup>

Tras el retiro de la Compañía de Jesús, la iglesia de San Antonio volvió a ser administrada por el clero regular, sin embargo, a finales del siglo XVII, comenzó en Nueva España un proceso que culminaría en 1749 con la secularización de las doctrinas de indios.<sup>109</sup> Huixquilucan no fue la excepción ya que desde finales del siglo XVI el clero secular se encargó de la atención religiosa de los indígenas desplazando a los franciscanos<sup>110</sup> aunque de éstos últimos no se tiene noticia sobre su llegada, permanencia y salida del lugar.<sup>111</sup>

Como puede observarse en la primera parte de este capítulo, el territorio en cuestión es agreste y de difícil acceso. La población indígena se encontraba dispersa entre los montes, y ninguna de las comunidades importantes era gobernada por otomíes. En general, en el valle de México éstos se encontraron subordinados a comunidades de habla náhuatl.<sup>112</sup>

No sólo las poblaciones otomíes se hallaron en tal situación, ante la baja demográfica producto de la demanda exagerada de servicios y mano de obra, así como la muerte de miles de indios por enfermedades, los centros poblacionales quedaron casi vacíos, los sobrevivientes, dispersos y entre las tierras de cultivo, gran cantidad de familias se encontraban disgregadas en localidades inaccesibles del territorio novohispano. Esta separación de las comunidades dificultaba seriamente el proceso de evangelización, el control de los indios y la recaudación de los tributos. Ante esto, la única solución fue congregarlos.

---

<sup>107</sup> Francisco Xavier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, vol. 1, Biblioteca virtual universal, disponible en línea: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131277.pdf>

<sup>108</sup> Visita de Francisco Aguiar y Seixas, versión en PDF cortesía del maestro Marco Antonio Pérez Iturbe, Archivo Histórico del Arzobispado de México.

<sup>109</sup> Rodolfo Aguirre, "La secularización de doctrinas en el Arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749", en *Hispania sacra*, LX 122, julio-diciembre 2008, p. 487.

<sup>110</sup> Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, p. 260.

<sup>111</sup> *Códice Techialoyan*, Estudio Introductorio, *Op., Cit.*, p. 17.

<sup>112</sup> Gibson, *Op., Cit.*, p. 33.

### 1.3.4 Congregaciones y población

*Congregación, junta o reducción* son términos que se refieren a la política de concentrar a la población indígena<sup>113</sup> reubicándola físicamente y reordenando los asentamientos nativos a la manera española.<sup>114</sup> Familias de poblaciones enteras fueron trasladadas a lugares que les eran totalmente ajenos, incluso, podían ser llevados a vivir en pueblos con otras etnias donde únicamente eran separados por barrios, o bien, fueron pueblos sujetos de una cabecera. El nuevo pueblo no sólo respondía a las necesidades evangelizadoras de los religiosos si no a la experiencia española en donde las cabeceras se localizaban en lugares geográficamente centrales para tener un mayor control de sus habitantes.<sup>115</sup>

Además de facilitar la evangelización y la recolección del tributo, la congregación buscaba promover la república de indios como una forma de vida urbana, política y ordenada.<sup>116</sup> Igualmente, esta reubicación física se debía a la justificación moral de la conquista que buscaba modificar el modo de vida de los indígenas, la cual se sustentaba ideológicamente por sus costumbres antiguas y su religión pagana. Esto se llevaría a cabo bajo patrones, creencias y normas cristianas.<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup>Peter Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, vol. 26, no. 3 (103), enero-marzo de 1977, p. 347.

<sup>114</sup>García Castro, *Op., Cit.*, p. 154.

<sup>115</sup>López Mora, *Op. Cit.* p. 60.

<sup>116</sup> Margarita Menegus, *Del señorío indígena a la república de indios, el caso de Toluca 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, p. 163.

<sup>117</sup>García Castro, *op., Cit.*, p. 154. Solórzano y Pereira, *Política Indiana*, 46, Ley 2, Tit. 3, Lib. 6, de la *Recopilación* "Se encarga a los preladados Eclesiásticos que ayuden y faciliten estas reducciones, allanando a las dificultades que se ofrecieren valiéndose de los doctrineros".



Curato de Huixquilucan en el Atlas Eclesiástico de José Antonio Alzate, siglo XVIII, donde pueden observarse siete pueblos sujetos.<sup>118</sup>

De acuerdo con Ernesto de la Torre Villar, esta nueva organización administrativa obedeció a un doble interés. Por una parte el aspecto religioso, pues sería más fácil para los frailes y seculares atender a los indios en regiones cercanas y establecidas. El segundo aspecto era que, al tener a todos los naturales congregados, su control sería más fácil, así como recaudar las aportaciones necesarias para satisfacer las necesidades de la Corona.<sup>119</sup>

El nuevo orden debía llevarse a cabo en una cabecera y por lo regular había una en cada pueblo. Aunque hubo otras modalidades de organización, con

<sup>118</sup> Biblioteca Pública de Toledo, *Fondo Borbón-Lorenzana*, Ms. 366; "Atlas eclesiástico del Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes; dispuesto de orden del Ilustrísimo señor don Francisco de Lorenzana y Buitrón, dignísimo arzobispo de esta Santa Iglesia Metropolitana por el bachiller Joseph Antonio Alzate y Ramírez, año de 1767", México, 1767, lámina 47.

<sup>119</sup> Real Cédula al Virrey don Martín Enríquez de Almanza, desde San Lorenzo del Escorial, 20 de mayo de 1578.: "La causa principal porque se ha hecho esta congregación, y lo que todos deseamos y oramos a Dios con todo efeto, es que estos indios sean bien instruidos, informados en ls cosas de nuestra Santa Fe Católica, y en las humanas y políticas, y porque para ser verdaderamente cristianos y políticos como hombres racionales que son, es necesario estar congregados e reducidos en pueblos, y no vivan derramados ni desparramados y dispersos por las tierras y montes..." Ernesto de la Torre Villar, *Las congregaciones de los pueblos de indios: fase terminal, aprobaciones y rectificaciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 147-148.

cabeceras múltiples o asociadas,<sup>120</sup> generalmente se establecía una principal que tenía varios pueblos “sujetos”. Los sujetos se caracterizaron por ser barrios o estancias a cierta distancia de la cabecera, subordinados y con un estatus menor.<sup>121</sup> Cada localidad se concibió bajo el modelo europeo: una plaza central donde se ubicó la iglesia, edificios de administración y gobierno, mercado o sitios de comercio y casas alrededor generalmente en una traza reticular.<sup>122</sup> La congregación o reducción de indios trajo también una nueva territorialidad que permitía que el control virreinal se aplicara efectivamente sobre la población indígena.<sup>123</sup>

En la mayoría de las congregaciones los indígenas se resistieron a este mecanismo de reducción por temor a perder sus tierras y por lo tanto, su sustento. En caso de que la nueva población quedara alejada de las tierras de labranza, como remedio y garantía se acordó entregar a cada familia un solar donde edificar su casa en torno a la iglesia y se les dotó de una sementera.<sup>124</sup> Esta tierra sería a perpetuidad, de común repartimiento y quedaría ubicada cerca del poblado. La renta anual a pagar por ellas a la caja de comunidad fue de un real de plata al año.<sup>125</sup>

A pesar de opiniones en contra, se permitió la designación de jueces indios para llevar a cabo la reducción de los naturales y la distribución de los solares.<sup>126</sup>

---

<sup>120</sup> La selección de cabeceras no fue al azar, en la cuenca de México esta estuvo ligada a la existencia previa de un *tlatoani*. Era el lugar de residencia del cacique o la autoridad local del pueblo. René García Castro, *Op., Cit.*, p. 130.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> López Mora, *Op., Cit.*, p. 80.

<sup>124</sup> Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, tomo 1, libro 2, cpa. XXIV, p. 185. 11: “y en muchas partes vivían como bestias en los campos, sin rastro ni conocimiento bastante de vida sociable y política... se persuadiesen y enseñasen a reducirse a ella y aunque no quisiesen se les señalasen puestos y sitios acomodados donde labrasen pueblos y casas a sus modos y comenzasen a vivir como hombres deponiendo sus antiguas y fieras costumbres y haciéndose con esto mas hábiles para recibir nuestra Santa Fe [...]”

<sup>125</sup> Menegus, *Op., Cit.*, p. 173.

<sup>126</sup> Don Pedro de Ahumada, por ejemplo, refirió en 1559 que era indispensable el proceso de congregación, sin embargo, encargar a los jueces indios la tarea de reducir a los indios y asignar los solares y tierras de labranza era un error grave. Don Pedro argumentaba que existían innumerables intereses de por medio entre los indios, pues estos jueces eran unos “ladrones de casa” que además de administrar las repúblicas, y cobraban los tributos y se encargaban de negocios diversos. Acusó a los jueces de corrupción y de alterar severamente los documentos y listas de tributarios ya que la congregación en si misma afectaba los robos

Esto debía llevarse a cabo en los valles, pues uno de los principales objetivos de esta política buscaba que los indígenas ya no vivieran aislados y dispersos en los montes, sino constituir los pueblos en tierra llana. La congregación implicaba una redistribución de la tierra y sentó las bases de la conformación de su tenencia y administración. Con este cambio en la propiedad y al introducir el cabildo indígena se constituyeron las repúblicas de indios para separarlos del resto de la población novohispana.

Este proceso de concentración de la población se llevó a cabo en diferentes ocasiones. En la historiografía se reconocen dos grandes proyectos de congregación: uno anterior a 1570 y otro a finales del siglo XVI y principios del XVII.<sup>127</sup> Casi nada se sabe de cómo se dio este proceso en ciertas zonas de la jurisdicción de Tacuba, sin embargo, contamos con información de zonas aledañas que pueden dar luz sobre cómo se llevó a cabo de manera general. Diversos mandamientos fueron expedidos en el siglo XVI para llevar a cabo las congregaciones de indios en las cabeceras, las cuales ya estarían totalmente constituidas en el siglo XVII.

Las reacciones de los pobladores indígenas ante la congregación fueron diversas a lo largo del territorio novohispano. Existen diversos ejemplos de los mandamientos de congregación, la manera en que se llevaron a cabo y la reacción de los indígenas ante ellas. Uno de estos casos fue el de Metepec, donde la congregación en la cabecera fue promovida por los otomíes principales de la región, los cuales, mostraron su sentir sobre la inadecuada forma de vida de los demás indígenas. Expresando la necesidad de llevar a cabo la reducción de los indios de la zona, mencionan en un escrito: “[...] *mucho sentimos lástima de las gentes, que no vivan como venados, que no vivan como coyotes*”.<sup>128</sup> Al ser congregados, los indígenas de Metepec se rebelaron pero finalmente fueron reunidos por la fuerza en la cabecera.

---

que llevaban a cabo. Opiniones de éste tipo demuestran la imperante corrupción y problemas de intereses internos en los pueblos de indios. García Castro, *Op., Cit.*, p. 159.

<sup>127</sup> García Castro, *Op. Cit.*, p. 157.

<sup>128</sup> Menegus, *Op., Cit.*, p. 175.

Esta resistencia de los indios a congregarse en una nueva población se debe a que aseguraban ya haber pasado por ese proceso anteriormente y no querían desarraigarse nuevamente del territorio que ya habitaban. Para 1593 Tacuba y algunos de sus sujetos fueron congregados, sin embargo, parece ser que Huixquilucan ya había pasado por ese proceso entre las décadas de 1560 y 1580, es decir, durante en el primer gran proyecto de congregación. Durante la congregación de 1593, es decir la segunda etapa, varios asentamientos fueron separados y trasladados a otras poblaciones entre ellas Huixquilucan, la cual para el siglo XVII ya había alcanzado la categoría de cabecera.<sup>129</sup>

Tras la conquista disminuyó la población indígena y junto con las congregaciones, también la presión sobre la propiedad de la tierra. Incluso algunas tierras de menor valor fueron abandonadas o se utilizaron en menor medida.<sup>130</sup> Esto condujo a la concesión de tierras que originalmente no habían estado habitadas por indígenas.<sup>131</sup> Caso contrario se vivió a partir del siglo XVII, donde los litigios por la tierra aumentaron a causa de la penetración española en tierras que anteriormente estaban desocupadas. Los *Títulos de San Cristóbal Texcalucan*, son un ejemplo de ello.

Esta población fue uno de los sujetos de Huixquilucan y en los *Títulos de San Cristóbal*, se observa cómo llevó a cabo un largo litigio para recuperar el territorio que abarcaba el barrio de Coxtenco. Ya que según el documento, en 1562 en esta zona se les concedieron seis caballerizas de tierra.<sup>132</sup> El mismo expediente argumenta que Coxtenco, debido a las congregaciones y la muerte de indios por las epidemias, había estado desocupado un tiempo.<sup>133</sup> Es hasta el año

---

<sup>129</sup> Gerhard *Op. Cit.*, p. 256.

<sup>130</sup> Códice Techialoyan, Estudio Introductorio, *Op., Cit.*, p. 16.

<sup>131</sup> AGN, Indios, Exp. 669, ff. 178-178v.

<sup>132</sup> Archivo municipal de Huixquilucan, *Títulos de San Cristóbal*, Vol. II.

<sup>133</sup> Solórzano y Pereira, *Política indiana...* tomo I, libro 2, cap. XXIV, p. 188. 39 “si estos pueblos de indios, así formados y entablados se despoblaren del todo, o por huirse sus habitantes o por morirse por pestes... sin que se tenga esperanza de que puedan volver a habitarse y poblarse, en tal caso las tierras, aguas y pastos que para estos pueblos en común se les concedieron las pierden y no tienen derecho de poderlas pedir ni disponer de ellas...”

de 1611 en que se hizo la devolución del barrio en el cual ya habitaban seiscientas familias.<sup>134</sup>

Hacer un cálculo preciso sobre la cantidad de habitantes de Nueva España no ha sido sencillo. La mayoría de la información de la que se han servido algunos autores para lograrlo, deriva de padrones de tributarios o de estimaciones por bautizos, lo cual no permite visualizar un panorama general de población pues no todos los habitantes contaban con las características necesarias para ser registrados en estos rubros.

Existen diversas opiniones sobre la dinámica poblacional en el siglo XVII. Woodrow Borah y Sherburne Cook<sup>135</sup> aseguran que la baja demográfica del siglo XVI, a consecuencia de las continuas epidemias, ocasionó una crisis generalizada en el siglo XVII. En respuesta a ello Carlos Sempat Assadourian respondió de manera negativa ante esta afirmación, pues considera que la creciente población europea y mestiza cubrió los espacios económicos que dejó la mortalidad indígena.<sup>136</sup>

Borah estableció que, a raíz de la conquista se generó una dramática baja demográfica entre 1540 y 1570, que para la primera mitad del siglo XVII alcanzó su tope más bajo.<sup>137</sup> Por otro lado, José Miranda coincidió en que al menos en el siglo XVII la población estimada de dos millones de indígenas, descendió a millón y medio a finales de ese siglo, para luego aumentar considerablemente pues, para

---

43 *Ibidem*, “se deben notar que no se ha de proceder fácilmente a usar de este derecho ni quitar estas tierras a las comunidades y poblaciones de los indios por cualquier fuga o ausencia suya... especialmente cuando se ausentaron por agravios hambres o pestilencias y se puede tener esperanza que volverán...”

45 *Ibidem*, “se debe de considerar que cuando los reducen o pasan de unos pueblos a otros, uniéndolos o incorporándolos por haber venido en disminución o porque sean mejor doctrinados y gobernados como de ordinario se suele hacer, retienen todos los derechos, tierras y privilegios que se les habían concedido para el primer municipio...”

<sup>134</sup> Títulos de san Cristóbal, *Op. Cit.*

<sup>135</sup> Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *Ensayos sobre historia de la población*, México, Colección américa nuestra, p. 189.

<sup>136</sup> Carlos Sempat Assadourian, “La despoblación indígena en Perú y nueva España durante el siglo XVI y la formación de la economía colonial” en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. 38, enero marzo de 1989, p.445.

<sup>137</sup> Woodrow Borah, *El siglo de la depresión en Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, 1975 (SEP setentas) p. 36.

1640 la población era de 57,751 habitantes y a finales del siglo XVII eran 76,626 en el obispado de México.<sup>138</sup>

De acuerdo con estimaciones de Manuel Miño, parece ser que el periodo en el que el crecimiento demográfico fue mayor se dio en el siglo XVII. De modo que las crisis de subsistencia no tuvo el impacto que si se presentó en el siglo XVIII, salvo por el año de 1692. En relación a ello nos indica que aunque las enfermedades diezmaron considerablemente a la población en los años de 1607 y 1619, la única pandemia de la que se tiene registro es la que siguió a la que denomina “gran hambre” entre 1692 y 1693.<sup>139</sup> A mi parecer esto puede confirmarse en las fuentes y parece ser que afectó a la población indígena de Huixquilucan pues, con relación a ello resulta interesante la declaración de don Antonio de Zárate, vicario del mismo pueblo, quien refiere que uno de los principales problemas por los que no había podido recaudar las obvenciones fue “[...] *por las enfermedades que ha habido entre los naturales y estarlas debiendo de rezagos atrasados no paran en poder del que responde ningunos reales [...]*.”<sup>140</sup>

Con relación a la cantidad de habitantes en Huixquilucan, el padrón más cercano a 1693 se encuentra en la visita que llevó acabo el arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas diez años antes. Éste señaló que: “[...] *se hallaron así en la cabecera pueblos, barrios, obraje, hacienda de Jesús del Monte, mil ochocientos y sesenta feligreses chicos y grandes [...]*.”<sup>141</sup>

Así mismo registró que la cabecera contaba con seis barrios y cuatro pueblos de visita ubicados a una legua de distancia cada uno. De igual forma se encontraban “[...] *el obraje que posee Fernando López Xardon que dista una*

---

<sup>138</sup>José Miranda, “La población indígena de México en el siglo XVII”, *historia mexicana*, vol. XII;2 (46), octubre-diciembre de 1962 p. 85. José Carlos Chiaramonte “En torno a la recuperación demográfica y la depresión económica novohispanas durante el siglo XVII”, en *Historia Mexicana*, vol. 30, no. 4 (120) abril-junio de 1981, p. 570.

<sup>139</sup> Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano: población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 25.

<sup>140</sup>AGN, Bienes Nacionales 79 exp. 19, ff. 44-69.

<sup>141</sup> Visita del arzobispo Aguiar y Seixas, AHAM, p.9.

legua, el Batan dos y Jesús del Monte, hacienda de los padres de la Compañía, otras dos leguas y un rancho que llaman de Gaitán un cuarto de legua [...]”<sup>142</sup>

Por su parte, el arzobispo José Lanciego y Eguilaz, en la visita del año 1717 refirió que Huixquilucan contaba con la siguiente población:

Personas casadas de toda la feligresía un mil quinientas y cincuenta y dos ..... 1552  
 Solteros, y solteras de dicha feligresía un mil ciento y cuarenta y siete ..... 1147  
 Viudos y viudas de toda ella ciento y setenta y cinco .....175  
 Que por todas son dichas personas dos mil ochocientas y setenta y cuatro .....2874.<sup>143</sup>

Este último padrón contempla a la feligresía del pueblo, y sólo fueron tomados en cuenta los habitantes mayores de siete años. Por otro lado, el padrón de 1683 registra en total a mil ochocientos habitantes “grandes y chicos” de modo que se puede considerar que para 1693 la población posiblemente era de dos mil personas.

Para finales del siglo XVII, otras jurisdicciones pequeñas como Toluca, Otumba o Cuauhtlán, registraron una línea de crecimiento más lenta, mientras que otras como Metepec y Lerma se estancaron con tendencia a la baja. No obstante, parece claro que, en general, hubo un movimiento de recuperación de la población indígena a partir de 1644.<sup>144</sup> El siguiente cuadro muestra el cálculo hecho por Manuel Miño Grijalva con base a los datos de Borah y Miranda:

Población de varias localidades del valle de Toluca<sup>145</sup>

Alcaldías	1644	1692	1735
Cuautitlán	4,728	7,444	---
Ixtlahuaca	23,152	41,656	---
Jilotepec	9,716	36,320	---
Otumba	1,920	2,036	---
Toluca	5,972	9,460	15,104
Tenango del valle	2,120	4,540	---

<sup>142</sup> *Idem.*

<sup>143</sup> Visita del arzobispo Joseph de Lanciego y Eguilaz, versión en PDF, paleografía y transcripción cortesía del maestro Marco Antonio Pérez Iturbe, Archivo Histórico del Arzobispado de México, 1714.

<sup>144</sup> Miño Grijalva, *Op., Cit.*, p. 123.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 126.

Los naturales con necesidad de trabajo y en busca de mejores condiciones de vida optaron por vivir en otros pueblos con la finalidad de encontrar oportunidades. A pesar de ello, no siempre la movilidad era permanente, puesto que en determinadas fechas o épocas del año volvían a sus pueblos de origen, o bien, como es el caso de los indígenas de Huixquilucan, acudían periódicamente a la ciudad de México tan solo para comerciar sus productos. Más allá de lo económico, resulta interesante en el aspecto cultural, pues al trasladarse de un lado a otro se relacionaban con otras etnias y otros estamentos de la población novohispana, asimilando y compartiendo rasgos culturales.

Retomando los padrones de ambas visitas y los datos vertidos en la tabla de Manuel Miño, Huixquilucan se ubicó en un rango de mil ochocientos a dos mil habitantes para 1693. Casi a la par de poblaciones como Tenango del Valle y Otumba de las cuales, la primera, en veinte años logró duplicar su población, mientras que la segunda no aumentó significativamente. Así mismo, otros factores que explican el aumento desproporcionado en unas poblaciones y la disminución en otras, es la movilidad sobre todo las migraciones a la ciudad de México, polo de atracción y regulador de actividades económicas. Gibson ejemplifica que 1644 Jilotepec tenía una población tributaria de 2,500 indígenas, y que en 1692 su número se incrementó a 9,080, lo cual sólo puede explicarse por la movilidad.<sup>146</sup>

#### **1.4 El clero secular.**

Como ya he mencionado, se sabe muy poco de la fundación de las iglesias y la labor misional en la jurisdicción de Tacuba. La información existente muestra que las primeras fundaciones en el siglo XVI fueron llevadas a cabo por los franciscanos, Sin embargo, podemos observar que a principios del siglo XVII Huixquilucan, sus sujetos y pueblos cercanos, ya eran administrados por clérigos y

---

<sup>146</sup>Gibson, *Op., Cit.*, p. 185-186, Miño Grijalva, *Op. Cit.*, p. 119.

es evidente que poco tiempo pasaron los regulares entre los otomíes de esta zona, razón por la cual decidí orientar este apartado al clero secular.<sup>147</sup>

El cambio de administración del clero regular al secular fue de suma importancia, pues para la primera mitad del siglo XVIII más de la mitad de los clérigos en el arzobispado de México tenían conocimiento de alguna lengua nativa.<sup>148</sup> Esto quiere decir que los clérigos “lenguas” fueron desplazando a los órdenes regulares a partir del siglo XVII en un periodo de crecimiento del clero secular.<sup>149</sup> La integración de los curas de lengua a las parroquias rurales en el siglo XVII, muestra cómo la secularización de 1749 fue gestándose desde antes del siglo XVIII y la jurisdicción de Tacuba es ejemplo de ello.

Al aumentar el clero secular y en vista de la fallida castellanización de los indios, los clérigos de “lengua” fueron de gran demanda en las parroquias rurales.<sup>150</sup> A pesar de la importante labor que llevaron a cabo, fueron un grupo subordinado del clero pues sus características no les permitían acceder a los altos cargos en la jerarquía eclesiástica.<sup>151</sup> Tenían únicamente el grado de bachiller y la mayoría se había ordenado precisamente por poseer el conocimiento de una lengua nativa.<sup>152</sup> Con estas características, poca o nula era la oportunidad de ascender a una mejor posición.

En esta situación los clérigos, deseosos de beneficios y mejoras en su situación económica, buscaron por diversos medios hacer notar la eficacia con que llevaban a cabo su labor. Ya fuera persiguiendo idolatrías entre los indios con o sin pruebas fehacientes; eliminar el alcoholismo que entre éstos era un hábito persistente, y corregir sus faltas morales se notaba el “celo de su ministerio”.

---

<sup>147</sup> No se conoce con precisión la fecha exacta de la llegada definitiva del clero secular a Huixquilucan, sin embargo Hipólito Vera Fortino indica en su *Itinerario parroquial del arzobispado de México...* que fue así desde 1575. (p. 21.)

<sup>148</sup> Aguirre Salvador, “La demanda de clérigos lengua...”, *Op., Cit.*, p. 48.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>150</sup> *Ídem*.

<sup>151</sup> *Ídem*.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 50.

Durante el siglo XVI los frailes regulares llegaron al Nuevo Mundo con la facultad de evangelizar a los naturales y administrar los sacramentos. Al compartir estos derechos otorgados por el Papa y la Corona española, el clero secular se veía desplazado de su ministerio desatando entre ambos constantes conflictos.

La poca o nula presencia de sacerdotes seculares en la Nueva España se debió sobre todo a su mala fama. Fray Juan de Zumárraga se quejó abiertamente de la vida desordenada y licenciosa de los clérigos, solicitando que aquellos que quisieran ir al Nuevo Mundo debían hacerlo bajo un cuidadoso examen del monarca. Se consideraba además que el cobro por la administración de los sacramentos y los préstamos que hacían a la población con sus tierras como garantía, generaba corrupción y enriquecimiento entre los seculares.<sup>153</sup>

El Regio Patronato<sup>154</sup> fue la vía mediante la cual el rey ejercía su autoridad sobre el clero secular como vicario del Papa. Es aquí cuando los monarcas prestaron mayor atención a los sacerdotes, la administración de los diezmos y al conflicto generado en las parroquias. Con la finalidad de controlarlas completamente la Corona cedió derechos a los clérigos para que intervinieran lo menos posible en asuntos civiles sin abusar de la excomunión y la inmunidad eclesiástica.<sup>155</sup> Tomando el control de la iglesia mexicana Felipe II logró reducir los privilegios de las órdenes mendicantes y fortalecer al clero secular. Todo esto con la finalidad de reorganizar a los clérigos y disminuir la injerencia de los religiosos en la vida espiritual y económica de la Nueva España.

---

<sup>153</sup>Perla Yañez Hernández, *Lucha de cleros: el proceso de secularización en dos provincias franciscanas 1753-1800*, Tesis de licenciatura, Rebeca López Mora (asesora), Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2007, p. 32.

<sup>154</sup>Durante los siglos XVI y XVII la Iglesia del Nuevo Mundo fue dirigida mediante un sistema mixto que competía tanto a la Santa Sede como a los Monarcas españoles. El papa, en virtud de la Teocracia (filosofía medieval que explica las relaciones entre los poderes eclesiástico y civil) y como señor del orbe, había concedido a los reyes católicos, los nuevos territorios americanos con la condición de que evangelizaran a sus pobladores paganos. En caso de que esta obligación no se cumpliera la concesión se invalidaba, pero en caso contrario, al cumplir con su parte los monarcas católicos obtenían del Papa la soberanía irrevocable y podría transmitirse a sus sucesores de manera perpetua. Véase Alberto de la Hera, "El Regalismo Indiano", Biblioteca de la Universidad de Navarra, disponible en línea: [www.dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/16793/1/ICXXXII6401.pdf](http://www.dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/16793/1/ICXXXII6401.pdf).

<sup>155</sup>Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en nueva España siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad y la Educación, Plaza y Valdés, 2006, p. 33.

Las parroquias se sostenían de diezmos, limosnas y obras pías, de modo que mientras más tuvieran bajo su control, más altos serían sus ingresos por lo cual el control de las parroquias de los pueblos de indios era fundamental. A partir de 1680 hubo un despunte en la economía novohispana y por lo tanto un aumento en las percepciones económicas de la iglesia.<sup>156</sup> Esta época de bonanza trajo consigo un aumento demográfico también en la población indígena. Tal situación disminuyó las intenciones de castellanizar a los naturales<sup>157</sup> y provocó la necesidad de brindarles atención espiritual en su lengua, lo cual fue rápidamente aprovechado por el clero secular.

#### **1.4.1 La lucha de los indios**

En algunas localidades el proceso de secularización no fue bien recibido entre los indios, no obstante cabe recordar que Huixquilucan desde el siglo XVI fue administrado por los seculares, y poco tiempo pasaron entre ellos los franciscanos y los jesuitas por lo que podría pensarse que los naturales de Huixquilucan no se encontraban en disgusto por este proceso.

No obstante, en algunas poblaciones, sobre todo en el centro del territorio, los señores indígenas se unieron a los frailes para protestar contra el control secular de sus doctrinas. A mediados del siglo XVI, precisamente en Tacuba, se reunieron varios señores y principales de los pueblos más importantes del valle de México para solicitar que fray Bartolomé de las Casas fuese su protector.<sup>158</sup>

A este tipo de protestas se unieron miembros de la nobleza indígena, algunos agustinos, y evidentemente los franciscanos. Aun así la secularización de doctrinas de indios no se detuvo y en el siglo XVII se vio fortalecida; lo cual fue para la población indígena una clara imposición por parte de la Corona. A pesar de las constantes quejas y peticiones contra la administración de sus doctrinas en

---

<sup>156</sup> Rodolfo Aguirre, "La demanda de clérigos..." *Op., Cit.*, p. 48.

<sup>157</sup> Esta política fue impulsada ampliamente por arzobispos como José Lanciego y Eguilaz y Manuel Rubio y Salinas, sin embargo siguieron impulsando la ordenación de curas con conocimientos de lenguas indígenas, teniendo la visión de una próxima secularización de las doctrinas en manos de los regulares, facilitando así la transición.

<sup>158</sup> Emma Pérez rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México, después de la conquista*, México, INAH, 2000, p. 199.

manos de seculares, solicitando la remoción de los clérigos ya nombrados, la política de secularización no dio marcha atrás.

Por otro lado el rechazo de los indígenas para con sus beneficiados se manifestó de diversas formas, ejemplo de ello fue la ya citada visita del Arzobispo Lanciego y Eguilaz a Huixquilucan, que a pesar de estar fechada en 1717, nos muestra un ejemplo del rechazo de algunas poblaciones indígenas a las autoridades de la iglesia. Durante la estancia del arzobispo en esta población los naturales solicitaron una audiencia con el arzobispo, de modo que:

[...] y habiéndoles manifestado las pocas, o ningunas causas, razones, y motivos que podían tener, para dejar de atender, venerar, y amar a su cura, quien los atendía, cuidaba, y miraba con el amor, y obligación de padre, cuidando de la salvación de sus almas, y su modo de vivir, y proceder, cuyas acciones no merecían la satisfacción que manifestaban sus quejas, pues estando su ilustrísima y toda su autoridad de por medio, caso que dicho cura hubiese faltado a el buen trato, y miramiento con que los debía atender interpuesto su ilustrísima cedería de su parte todo lo posible, y depondría cualesquiera sentimientos que contra ellos tuviese; y que así su venida debía ser el medio único para serenar, mitigar, y apagar todas las discordias, enojos, y sentimientos, que cumpliesen ellos con la obligación [...]<sup>159</sup>

A pesar de sus palabras, no todos los indígenas lo escucharon ni se calmaron los ánimos, pues aún algunos de los “cabecillas” continuaban con alborotos entre los demás:

[...] y manifiesto lo dicho por dicho intérprete los mas de ellos callaban, y en lo que respondían no manifestaban enojo, ni sentimiento, ni menos tuvieron que deponer contra dicho cura, salvo algunos que haciéndose cabecillas en voz de todos alegaban malos tratamientos, rigor, y otras razones a que no querían ser satisfechos, ni darse por entendidos en las razones que se les manifestaban, que viendo su ilustrísima la tenacidad de estos, temiendo no se llevasen consigo la mayor parte, y causasen mucha mas inquietud en el pueblo con expresiones de enojo, y sentimiento los mandó corregir de su atrevimiento, y osadía, y los conminó con castigo de que si no se enmendaban, y deponían su temeridad procedería contra ellos con todo rigor como contra perturbadores de la paz [...] para lo cual mandó tomar por escrito razón de sus nombres, oficios, y asistencias, y con severidad los mandó despedir citándolos para el día siguiente.<sup>160</sup>

Al día siguiente el arzobispo cumplió su palabra y tuvo otra audiencia con los naturales por la mañana. Estando en presencia el cura del pueblo contra el que

---

<sup>159</sup> Visita de Lanciego y Eguilaz, p. 6.

<sup>160</sup> *Ídem*.

se proferían las quejas, éste argumentó la poca obediencia de los indios ante sus expresiones de amor y sus intenciones por educarlos en la doctrina. Más tarde volvieron a presentarse ante el arzobispo, pero fue tal la molestia que provocaron en él que terminó por mandarlos encerrar en la cárcel:

[...] por parte de dicho cura, no se contradijo cosa alguna, y aunque por la de los naturales se consintió, pareció que los cabecillas insistieron en la terquedad antecedente, por cuyo motivo su señoría ilustrísima mandó los pusiesen por detenidos en la cárcel de dicho pueblo hasta ver si desisten de su arrojo, fueron apercebidos que en caso de contumacia se procedería criminalmente [...] hizo su ilustrísima se arrojasen a los pies de el cura, y pidiesen perdón [...]<sup>161</sup>

Este es un ejemplo de cómo los conflictos entre los curas párrocos y la feligresía indígena fueron parte de la dinámica social en los pueblos de indios. Es aquí donde se inserta el caso central de la presente investigación. En medio de un territorio agreste, Huixquilucan fue un pueblo de indios habitado también por unos cuantos españoles, rodeado de montañas pero sumamente cercano a la ciudad de México. En 1693 el sacerdote secular don Ignacio de Segura Troncoso, beneficiado del partido, fue calificado de “ambicioso” por sus feligreses en una sumaria entregada al provisor general, don Antonio de Aunzibay Anaya.

Durante un año que duró la disputa, los indígenas se empeñaron en sacar a su párroco del pueblo (el cual terminó por solicitar que su proceso se llevara en la Ciudad de México). Sumado a ello, en varias ocasiones se negaron a aceptar la resolución del provisor, quien mandó que don Ignacio fuese aceptado y respetado como beneficiado que era del partido de Huixquilucan; incluso llegaron a amenazar con irse del pueblo y dejar sus hogares y sus tierras.

De este modo puede observarse que los indígenas de Huixquilucan estaban habituados a la presencia de los sacerdotes seculares dada su constante presencia desde finales del siglo XVI, debido a la demanda de clérigos “lenguas” en los pueblos de indios. En ese sentido puede entenderse que los indios de Huixquilucan no resintieron duramente el cambio durante la secularización, sin

---

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 12.

embargo sí fueron sujetos de la política de congregación, la cual fue una clara imposición por parte de las autoridades virreinales.

Por otro lado la ubicación geográfica de Huixquilucan, rica en recursos provenientes de las sementeras y los bosques y cercano a la ciudad de México les permitía comerciar sus productos en ésta última, lo cuál fue una ventaja para el beneficiado don Ignacio de Segura quien, como párroco tenía la posibilidad de comerciar y sembrar para obtener su sustento, lo cual se explicará más adelante. A pesar de ello y como indica Manuel Miño, la “gran hambre” de 1692 pudo haber afectado a los indígenas, menguando la población generando bajos recursos, esto generó tensión dentro de la comunidad de modo que los indios reaccionaron actuando en contra de su beneficiado, quien tenía negocios en el mismo medio en donde ellos participaban económicamente.

## CAPÍTULO 2

### Los naturales de Huixquilucan contra su cura beneficiado. 1693.

Los clérigos fueron parte fundamental de los pueblos de indios al ser la base de la enseñanza religiosa entre los naturales. La Iglesia fue, en teoría, el catalizador de las relaciones sociales entre los diferentes estamentos en la Nueva España. En ese sentido, los eclesiásticos debían ser un ejemplo de conducta, por ello fueron censores de la moral. Cuando se alejaban de las buenas costumbres fueron causa de conflictos sociales e incluso económicos, sobre todo si sus intereses y actividades traspasaban lo religioso. En ese sentido los naturales no dejaron de manifestar su desaprobación o rechazo ante los sacerdotes, e incluso llegaron hasta los tribunales para buscar solución a sus problemáticas.

Comprender la vida parroquial y la relación de los clérigos seculares con su feligresía indígena resulta crucial para dilucidar por qué se dieron este tipo de fenómenos. La cuestión no es sólo qué motivaba a los indígenas a llevar a cabo sus prácticas tradicionales, también por qué salieron a la luz y cómo se abordó por parte de las autoridades en determinados momentos de conflicto.

En esta ocasión los indígenas de San Antonio Huixquilucan se quejaron de su sacerdote ante el provisor general en una sumaria fechada el 3 de junio de 1693. En esta, los naturales aseguraron que:

[...] dicho beneficiado tiene más áspera y rígida condición y si le falta un medio o un real de la ración y el manipulo les quita el sombrero o mantas y los azota por los topiles a unos en las espaldas y a otros les quita los calzones [...] que les manda a los topiles les quita las varas y da con ellas y se las quiebra y lo mismo hace con los alcaldes y fiscales y a las indias que no llevan buenas ropas las echa de la iglesia dándoles en las espaldas sin cuidar de otra cosa que de cobrar la ración y el manipulo sin enseñarles la doctrina como han hecho los que han sido beneficiados que estaban muy cuidadosos que aprendiesen la doctrina los naturales [...]<sup>162</sup>

Aunado a estos abusos, los indios en su acusación refirieron también que don Ignacio recibía productos y servicios por parte de los naturales, mismos que no fueron remunerados por el trabajo que llevaban a cabo, ya que:

---

<sup>162</sup> AGN, Bienes Nacionales 79 exp. 19, f. 3 (31).

[...] le dan los naturales dos molenderas han de llevar de su casa el maíz que han de moler y así mismo le dan carbón, leña, zacate, aguadores, sin darles de comer a los tales que entran a servirle y tiene dicho beneficiado recua con que se trae leña y carbón a esta ciudad y le dan dos indios y un muchacho para que vengan con dicha recua y no les paga ni da de comer.<sup>163</sup>

Además de estas acciones, los indios refirieron que don Ignacio de Segura los obligaba a arar su tierra y cosechar maíz, trigo y cebada sin pagarles por ello. Los naturales se quejaron también de algo que consideraron imprescindible para que el clérigo llevase a cabo su labor y dijeron que: “[...] *la lengua otomí no la habla con perfección porque algunos vocablos no le entienden [...]*”.<sup>164</sup>

Con relación directa a su celo ministerial, los naturales de Huixquilucan dijeron que, al llamarlo para confesar algún enfermo, éste se negaba a asistirlo. Por otro lado, si alguno llegaba a fallecer y no pagaban los altos costos que don Ignacio imponía, les negaba también la sepultura pues:

Habiendo fallecido Francisco Juan, principal y alcalde que había sido lo llevaron a enterrar y les hizo [testado: quitar] desnudar quitándole los calzones, camisa y un ceñidor que llevaba tapándolo con el ayate que llevaba por mortaja y la ropa mandó se la metiesen en su casa no sabe este testigo que hizo de ellas y así mismo sabe que habiendo muerto un muchacho [testado: hijo] del pueblo de San Francisco y según tuvo noticia lo tuvieron tres o cuatro días sin enterrar porque pedía mucho dinero dicho beneficiado y supo que lo trajeron a enterrar a esta ciudad [...]<sup>165</sup>

Por otro lado, las relaciones que había establecido don Ignacio con la población no india, hacía que la vida de los indígenas se viera afectada pues aseguraron también que: “[...] *un fiscal llamado don Felipe le da consejos a dicho beneficiado para que a dichos Naturales les haga vejaciones [...]* y con Don Juan de Tovar [español] que los amenaza que los ha de matar porque vienen en contra de dicho beneficiado.”<sup>166</sup>

Esto es lo que en nombre de los pobladores indígenas de Huixquilucan se refiere en la sumaria. La declaración fue ratificada por el indio Diego de Santiago al presentarla al provisor, mediante el intérprete Joseph Hipólito, auxiliado de Juan

---

<sup>163</sup> AGN, Bienes Nacionales 79 exp. 19, f. 3 (31).

<sup>164</sup> AGN, Bienes Nacionales 79 exp. 19, f. 3 (31).

<sup>165</sup> AGN, Bienes Nacionales 79 exp. 19, f. 3 (31).

<sup>166</sup> AGN, Bienes Nacionales 79 exp. 19, f. 3 (31).

Alexo Verdugo, procurador de la Real Audiencia<sup>167</sup> quién en adelante habló a favor de los indios.

Con esto inició un proceso en el cual don Ignacio fue encarcelado, primero en su casa y posteriormente pidió que su prisión se trasladara a la Ciudad de México, según su declaración: “*por tener negocios en esa ciudad*”. Sin explicar de qué tipo de negocios se trataba, posiblemente sobre la venta de carbón y grano que llevaba a cabo, fue trasladado a la cárcel arzobispal, donde enfrentó su proceso. El expediente contiene la declaración del cura don Ignacio en la cuál:

[...] niega haberlos tratado mal de obra ni palabra que aunque algunas veces se ha enojado y les dice algunas razones no es con animo de agraviarlos ni hacerles algún perjuicio si no que como es gente llevada por mal necesitan de muchos gritos y voces indiferentes y que nunca les ha dado de palos con muleta ni bondón porque nunca la ha usado [...] y este confesante con el hisopo que tiene en la mano les da de manera que se ríen las indias e indios y el tal hisopo será de una cuarta poco mas o menos [...]<sup>168</sup>

Con relación a que hacía que los alcaldes azotaran a los indios en su presencia aceptó haberlo hecho, no obstante recalcó que esa era una práctica común entre los naturales y señaló “[...] *que es verdad y que había sido por que no oyen misa ni saben la doctrina [...] algunas veces por obviarles de la crueldad que tienen los unos con los otros y que si les dejara les darían de a cincuenta y cien azotes como lo acostumbran ellos [...]*”<sup>169</sup>

En su defensa, el beneficiado Segura Troncoso aseguró que si llegaba a maltrataros era para que pagaran sus obvenciones tal y como se había hecho con su antecesor, don Joseph de Yrusta.<sup>170</sup> Así mismo dijo que era verdad que entraban a su casa molenderas, aguadores y zacateros como había sido costumbre con sus antecesores y “[...] *niega el no darles de comer pues todo lo más que se pone de tortillas y carne se lo comen ellos y los sacristanes que para*

---

<sup>167</sup> AGN, Bienes Nacionales 79, exp.19, f. 7.

<sup>168</sup> AGN, Bienes Nacionales 79, exp.19, f. 9 (35).

<sup>169</sup> *Ídem.*

<sup>170</sup> AGN, Bienes Nacionales 79, exp.19, f f. 10 (38).

*el tiempo de comer aparecen todos, menos para trabajar [...]*<sup>171</sup> y que incluso uno de los indios con los que mandaba su recua a la ciudad de México le debe dinero pues le cobró por adelantado y no volvió.<sup>172</sup>

La larga lista de faltas por parte de los indios no acaba allí y a continuación sigue una que es sumamente grave. En su acusación los naturales aseguran que don Ignacio le quitó prendas a un indio principal que había fallecido y no supieron a dónde las llevó. Con relación a esto el cura respondió que los indios tenían aún faltas graves y prácticas de la gentilidad pues:

[...] halló que el dicho difunto estaba muy abultado y que sabiendo había muerto de una cox que le dio un macho y no de enfermedad que pudiese haberse hinchado y por tener noticia que tienen abuso y por de fe en sus costumbres de la gentilidad de que van al otro mundo a trabajar y necesitan de ropa para ello y de sustento, hizo desamortajar al dicho difunto y le halló sobre el pecho y barriga una tilma verde nueva de lana, un paño nuevo de platilla de media vara, un algodón de algodón coyote y un ayate nuevo y dejándole los calzones, camisa y algodón que llevaba lo volvieron a amortajar con el ayate que llevaba por mortaja y volvió este declarante a regañar con los indios y el fiscal amonestándole al dicho fiscal le avisase de lo que hubiere de superstición y abuso para remediarlo y no les volvió la ropa porque no fuesen a hacer otra superstición a el monte y la dio de limosna a una india llamada Lucía [...]

En este caso es claro que se generó una contradicción entre el cura beneficiado y sus feligreses indígenas. En medio de este conflicto, tuvo que defenderse del mismo modo que ellos: acusar al otro de sus propias acciones parece haber sido algo cotidiano en este tipo de enfrentamientos.

En el presente capítulo describiré brevemente las características principales de los curas beneficiados como don Ignacio de Segura, para posteriormente explicar la importancia e injerencia que tuvieron en la vida parroquial y cómo esto influyó en sus relaciones con la feligresía indígena.

---

<sup>171</sup> Con respecto explicó también que tales tierras las tenía arrendadas y en contrato con los indios pues: [...] las tierras que sembró son de los naturales, que se las dio don Agustín Baptista, fiscal, en donde sembró una hanega de maíz de que cogió diez cargas de mazorca por habérsela hurtado los indios y la tierra en que sembró la cebada le dijo dicho fiscal que no la sembraba el dueño y que la podía sembrar y con ese efecto sembró tres cargas y cogió como treinta y cinco cargas y este confesante le dio cuatro reales de alquiler al dueño [...].

<sup>172</sup> AGN, Bienes Nacionales 79, exp.19, f. 35r.

<sup>173</sup> AGN, Bienes Nacionales 79, exp.19, f. 12 (40).

Para abordar este problema me parecen importantes dos puntos: el contexto del expediente y la condición de sus protagonistas. Tomo la reflexión de Jorge Traslosheros en cuanto al primer punto, pues un expediente de esta naturaleza es el desarrollo ordenado de un conflicto entre partes donde distintas versiones se vieron confrontadas. Cada una de ellas tiene la pretensión de ser cierta: es el enfrentamiento de dos verdades y se debe ser cuidadoso al estudiarlo.<sup>174</sup> Si bien es posible que el clérigo haya cometido las faltas de las que se le acusa, no debemos olvidar que los indígenas fueron también seres humanos con intereses propios, y que del mismo modo que los sacerdotes, estaban dispuestos a pelear por ellos.

Me parece de suma importancia comprender qué implicaba un cargo como el que tuvo don Ignacio y si contaba con las capacidades para atender una parroquia en un pueblo de indígenas. Qué lo motivó a actuar del modo que lo hizo, y cuáles son los factores que detonaron un conflicto en el que se puso de manifiesto un proceder poco adecuado por ambas partes. En un caso fechado muy entrado el siglo XVII, que existan prácticas indígenas con elementos de tradición mesoamericana no sorprende y se explicará en el siguiente capítulo, sin embargo surge la duda: ¿Había tolerancia por parte de los clérigos hacia los indios hasta que los intereses de unos u otros se vieron afectados? Para entender qué factores ocasionaron estas contradicciones considero relevante describir lo que era ser cura párroco a finales del siglo XVII, para, posteriormente, explicar las acciones de los indios dentro de su propio contexto.

---

<sup>174</sup>Jorge Traslosheros, "Para historiar los tribunales eclesiásticos ordinarios de la Provincia Eclesiástica de México en la Nueva España. Los contextos institucionales, las fuentes y sus tratamiento", en *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVII*, México, INAH, p. 100.

## 2.1 Don Ignacio de Segura Troncoso: “...insistente en su beneficio y persona virtuosa”.

Según la Relación de Méritos de Ignacio de Segura,<sup>175</sup> fechada en 8 de mayo de 1686, se ordenó como sacerdote en el año de 1671. Su familia tenía minas en Pachuca, es decir, seguramente poseía recursos para mantenerse, pero no se quedó en el centro del territorio novohispano.

Debido a su dominio del idioma mexicano (nahua) y el otomí, se le otorgó licencia de confesar en el partido de Huayacocotla y fue nombrado ayudante del beneficiado del partido de Tequixquiac, ambas poblaciones se localizaban en el actual Estado de Veracruz. En 1678 fue opositor en un concurso para obtener el beneficio de ese partido y fue hasta la segunda vez que participó, en 1680, cuando:

[...] volvió a hacer oposición a los beneficios vacos y fue en primer lugar en nomina para el de Tlachichilco<sup>176</sup> en la sierra de dicho arzobispado. Y en virtud de Real Cédula se le dio colación y canónica institución de dicho beneficio donde el día referido 3 de octubre de 685 estaba administrando los sagrados sacramentos a sus feligreses y predicándoles el santo evangelio y explicándoles la doctrina cristiana en las dos lenguas mexicana y otomí [...]<sup>177</sup>

Fue en el partido de Tlachichilco donde el bachiller don Ignacio de Segura recibió la visita del arzobispo don Francisco de Aguiar y Seixas en 1683. Seguramente hizo lo posible por demostrar su celo ministerial con la intención de ser promovido a una mejor doctrina y más cercana a la capital. La visita refiere con detalle las dificultades con las que se encontraron no solo el arzobispo si no el mismo beneficiado en su vida cotidiana por ser un territorio “[...] *de muy mal camino [...] que grande trecho fue necesario salir los indios con ocotes encendidos para que se viese el camino y despeñaderos horribles que hay en él.*”<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Archivo General de Indias, Indiferente ,207, N.57, f.1.

<sup>176</sup> También en el actual estado de Veracruz.

<sup>177</sup> AGI, Relación de Méritos, f. 1.

<sup>178</sup> Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Secretaría arzobispal, Libros de visita, caja 19 CL, libro 1, 711, disco 115, rollo 124 (Libro de visita del arzobispo don Francisco de Aguiar y Seixas, 1683).

De acuerdo con la visita del arzobispo Aguiar y Seixas, la zona donde se encontraba el beneficio de don Ignacio era sumamente agreste y de difícil acceso. Así mismo la totalidad de la población era indígena. Esto se hizo evidente en la descripción de la misa que el arzobispo llevó a cabo, la cual fue:

[...] en un altar portátil, con capa debajo de palio [...] después fue su Ilustrísima al altar mayor, echó la bendición episcopal y el dicho beneficiado dio a entender el efecto en lengua mexicana del santo sacramento de la Confirmación, no se leyó el edicto general de visita por no haber españoles ningunos y ser todos los de este pueblo indios e indias.<sup>179</sup>

La experiencia del padre Ignacio con feligresía indígena quedó de manifiesto en la visita de Aguiar y Seixas, sobre todo por su conocimiento de las lenguas nativas, lo cuál se resalta en su relación de méritos, la cual refiere que:

[...] se le dio colación y canónica institución de dicho beneficio donde el día referido 3 de octubre de 685 estaba administrando los sagrados sacramentos a sus feligreses y predicándoles el santo evangelio y explicándoles la doctrina cristiana en las dos lenguas mexicana y otomí [...]

En esta relación se asegura el dominio del sacerdote en ambas lenguas, sin embargo pudo ser ordenado en su momento a título de lengua aún sin saber hablarla del todo, como se explicará más adelante. Es posible también, en caso de que la acusación fuese cierta, que don Ignacio fuera conocedor de una variante local en específico de la lengua otomí. Esto no asegura su conocimiento de la del partido de Huixquilucan a la que posiblemente ya estaba habituado, a tan solo cuatro años de haber obtenido su beneficio.

Para 1686 el motivo de su Relación de Méritos fue solicitar una prebenda en la iglesia de México, argumentando que, además de su dominio del mexicano y el otomí, don Ignacio era:

[...] muy insistente en su beneficio y persona virtuosa y contra sus procedimientos no ha habido queja alguna y es digno de que su Majestad le premie con una

---

<sup>179</sup>AHAM, Libro de visita del arzobispo don Francisco de Aguiar y Seixas, 1683.

prebenda de la iglesia de México [...] en este sujeto podrá su Majestad descargar su real conciencia [...].<sup>180</sup>

Hasta ahora no me fue posible encontrar una respuesta a esta solicitud, pero aparentemente no se le concedió esa gracia, pues fue hasta el 25 de octubre de 1689 que fue nombrado, también por el Arzobispo Aguiar y Seixas, como beneficiado del partido de Huixquilucan,<sup>181</sup> no de la ciudad de México. Aún así y comparado con Veracruz ésta se encontraba bastante más cerca de la ciudad de México. Para él resultó ser una gran ventaja pues, aprovechando la distancia le fue posible comerciar leña, carbón y cebada en la ciudad de México.

El mismo proceso en su contra refiere su solicitud de llevarlo a cabo en la ciudad, dado que tenía “negocios” en ella.<sup>182</sup> Aunque no especifica de qué tipo, queda claro que vendía sus productos en la ciudad de México y posiblemente el mismo destino tuviera la cebada que sembraba en las tierras que, en sus palabras, le arrendaron los indios.

## 2.2 Vivir “decentemente”.

Una de las virtudes y obligaciones de los sacerdotes seculares era la de llevar una vida decente, es decir que cubriera sus necesidades con los recursos que la parroquia y la feligresía le proporcionaban, no obstante los clérigos fueron seres humanos y debemos considerar todo aquello que tuvieron que enfrentar a lo largo de su vida y su carrera. En palabras de William Taylor, los clérigos:

[...] no fueron tan solo agentes intercambiables de un sacerdocio universal si no individuos y hombres de un tiempo y espacio. Sus antecedentes personales, su formación, sus grados, sus estilos de vida, sus carreras y su sentido de

---

<sup>180</sup> AGI, Relación de méritos, f. 2.

<sup>181</sup> AGN, *Reales Cédulas Originales y Duplicados 100*, Volumen D33, expediente 310, *Religiosos beneficiados, nombramiento del Br. Ignacio de Segura como cura beneficiado de Huisquilucan, del arzobispado de México*. 25 de octubre de 1689.

<sup>182</sup> AGN, Bienes Nacionales 79, exp. 19, f. 25r: “Digo que por auto por vuestra merced proveído se me recibió mi confesión [...] se ha de servir vuestra merced de mandarme alzar el carcelaje contenido en dichos autos y que se me conceda la ciudad por casas así por tener distintos negocios en dicha ciudad como por decir misa [...]”

responsabilidad como hombres de la Iglesia en la sociedad colonial son por lo tanto importantes para el estudio de la vida parroquial.<sup>183</sup>

Para finales del siglo XVII, ser cura beneficiado era una de las más altas categorías que los recién ordenados del clero secular buscaban obtener. Estos tenían a su cargo una parroquia como “beneficio”, lo que la hacía prácticamente de su propiedad. Éste era de manera “*absoluta y sin límite de tiempo*”.<sup>184</sup> Es decir que su cargo podía ser vitalicio, o hasta que alcanzara una promoción si acaso cumplía con el grado de estudios y las obligaciones de su ministerio.

En algunas ocasiones, más allá del celo ministerial, lo que permitía el ascenso a una mejor posición en el clero eran las relaciones que el individuo o su familia tuvieran entre los altos niveles de la jerarquía eclesiástica. Ser amigo de un obispo o un cardenal podía cambiar la suerte de cualquier ordenante. Por esta razón los altos funcionarios del clero se encontraban siempre rodeados de individuos ansiosos de beneficios y prebendas.<sup>185</sup> De cualquier modo, la manera de acceder a estos cargos fue mediante exámenes comparativos (oposiciones, concursos) a los que se presentaban los candidatos ante un tribunal.<sup>186</sup> Habiendo recibido el nombramiento real, el obispo hacía la “*colación y canónica institución*”.<sup>187</sup>

Llegar a tener un beneficio permitía obtener un mayor ingreso económico, dependiendo también de la categoría de su parroquia. Se esperaba que los sacerdotes ya tuvieran algún bien o una fuente de ingresos que les permitiera “vivir decentemente”, lo cuál era prácticamente una condición para poder ordenarse.<sup>188</sup> Sin embargo el ingreso que percibían por medio de herencias familiares, la posesión de una hacienda, o de fondos personales no garantizaba del todo su manutención.

---

<sup>183</sup> William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, México, COLMICH, COLMEX, Secretaría de Gobernación, 1999, p. 86.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>185</sup> Rodolfo Aguirre Salvador, “Los límites de la carrera eclesiástica, 1730-1747”, *Carrera, linaje y patronazgo, Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)*, México, UNAM, Centro de estudios sobre la universidad, Plaza y Valdez, 2004, pp. 319. pp.

<sup>186</sup> Lundberg, *Op. Cit.*, p. 217.

<sup>187</sup> *Idem*.

<sup>188</sup> Taylor *Op. Cit.* p. 184.

Por otra parte, no era algo común que los clérigos con altos recursos se inclinaran al oficio parroquial,<sup>189</sup> de modo que algunos llegaban sin nada más que aquello que la parroquia y sus feligreses pudieran proporcionarle. En ese sentido al ser totalmente dependientes, los curas con pocos recursos buscaban el modo de mejorar su calidad de vida y no siempre de la mejor manera, razón por la cual generar ingresos era considerado por la Iglesia como algo que iba en contra de las actividades espirituales. Al participar en negocios o actividades lucrativas los sacerdotes fácilmente se dejarían llevar a una vida de codicia e interés por lo material.<sup>190</sup> A pesar de ello, cuando en realidad era completamente imposible que el cura contara con recursos para cubrir sus necesidades básicas y vivir con decencia, le era permitido cultivar la tierra o comerciar.<sup>191</sup>

A finales del siglo XVI se establecieron ciertos criterios para conformar el perfil general del “clérigo benemérito”.<sup>192</sup> La iglesia novohispana, al estar en un proceso de formación contaba con pocos sacerdotes que cubrieran éste perfil, sin embargo, a finales del siglo XVII y principios del XVIII la situación había cambiado considerablemente, dado el aumento de los seculares en Nueva España.<sup>193</sup>

William Taylor ha señalado diversos ejemplos que, a pesar de fecharse ya muy entrado el siglo XVIII, brindan una muestra de cómo se las arreglaban algunos párrocos para obtener ingresos que, en la mayoría de los casos, no resultaron nada despreciables. En ellos se puede observar que en ocasiones se obtenían cobros directos de la feligresía, los cuales con el tiempo tomaron la forma de pagos en efectivo, en especie, o por medio de mano de obra.<sup>194</sup> Estas colectas llegaron a provocar rupturas o tensiones entre el cura y su feligresía, sobre todo si la conducta de éste no era considerada ejemplar, o su ambición resultaba en verdad desmedida.

---

<sup>189</sup> *Idem.*

<sup>190</sup> *Ibidem* p. 205.

<sup>191</sup> *Ibidem* p. 206.

<sup>192</sup> Aguirre Salvador, *Op. Cit.* p. 77.

<sup>193</sup> *Ibidem* p. 78.

<sup>194</sup> Taylor *Op. Cit.* p. 208.

### 2.3 La política lingüística novohispana y la dificultad de predicar en otomí.

La importancia del dominio de las lenguas nativas fue crucial en la evangelización. Los clérigos y religiosos tuvieron un papel crucial como mediadores de la comunicación entre los indígenas y las autoridades virreinales. En 1573 Felipe II sentó las bases jurídicas para la penetración española en territorio americano.<sup>195</sup> El rey mandó que en todas las expediciones estuviera presente un religioso o clérigo, el cual tenía la obligación de velar por el bienestar de los indios, la ocupación pacífica del territorio sin perjuicio de sus habitantes naturales y el cumplimiento de las disposiciones reales, convirtiendo a los representantes de la Iglesia en los ejecutores de las leyes en Nueva España.<sup>196</sup>

La Corona española comprendió la dificultad de su empresa colonizadora pues tuvo que crear instituciones para instruir a los indios en la lengua castellana. María Bono considera que en una relación de dominio y poder en contexto de colonización esto no es necesario, ya que por necesidad de comunicación los sometidos aprenden la lengua para poder relacionarse con el sector dominante. No obstante en los territorios americanos de España sucedió lo contrario, consecuencia de la separación de los naturales en la República de indios dificultándose así el uso cotidiano del castellano.<sup>197</sup>

Al instalarse las poblaciones europeas en territorio americano, lo primero que hacían los frailes era aprender el náhuatl con el objeto de entenderse con los indígenas. Con el tiempo y derivado de esta necesidad, se tradujeron textos doctrinales que se difundieron por todos los territorios novohispanos ya ocupados y para todas las etnias sin importar su lengua.<sup>198</sup> Con estas traducciones se idearon diversas herramientas didácticas como el canto y el teatro, sobre todo por parte de los franciscanos, lo que trajo consigo el inicio de una evangelización cuyo éxito, en palabras de Robert Ricard:

---

<sup>195</sup> María Bono López, "La política Lingüística en la Nueva España", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, V. IX, 1997. Versión virtual de la Biblioteca Jurídica Virtual, IJ-UNAM. p. 11.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 16.

[...] radicaba en que se habían incorporado a estas representaciones elementos de los festivales indígenas. Además, las obras teatrales de pasajes de la Biblia o del evangelio eran totalmente indias, no por la inspiración, pero sí por la lengua y los actores”.<sup>199</sup>

En un principio no se impuso la enseñanza del castellano a los indios, por el contrario, Carlos I la puso a disposición de aquellos que quisieran aprenderla, ya que los clérigos y religiosos se ocupaban de aprender las lenguas vernáculas. Sin embargo, para 1550 comprendió que la cantidad de religiosos que conocían un idioma nativo era insuficiente.<sup>200</sup> Las políticas de sus sucesores continuaron sobre la misma línea y posteriormente, se crearon cátedras de lenguas nativas destinadas a párrocos que tendrían indios a su cargo “*para que sepan la lengua de sus feligreses, y los puedan instruir mejor en nuestra Santa Fe Católica*”.<sup>201</sup>

Derivado de estas disposiciones surgió la polémica sobre el uso de las lenguas nativas para evangelizar a los indios. Aquellos que estaban a favor de la castellanización consideraban que los idiomas de los indios carecían de los conceptos suficientes para expresar las ideas generales del cristianismo. Contrario a ellos, los defensores de las lenguas americanas (sobre todo los frailes mendicantes) consideraban que era más conveniente transmitir la doctrina a los indios en su idioma. Independientemente de la discusión, en la práctica dominaban las lenguas vernáculas que, en la opinión de algunos hizo “[...] *más difícil la solución del problema indígena marcando la división lingüística entre blancos e indios*”.<sup>202</sup>

Como podemos ver no hay un conjunto de leyes que estableciera la política lingüística de la Corona, únicamente existe una serie de disposiciones que surgieron debido a las necesidades imperantes en determinado momento. Lo que si puede apreciarse en la documentación, es la falta de recursos para pagar maestros y el poco interés de los naturales por aprender español.<sup>203</sup> Como ejemplo, María Bono cita el caso del obispo de Oaxaca a mediados del siglo XVII.

---

<sup>199</sup> Ricard *Op. Cit.*, p. 312.

<sup>200</sup> Bono, *Op., Cit.*, p. 24.

<sup>201</sup> *Idem.*

<sup>202</sup> Ricard, *Op. Cit.* p. 125.

<sup>203</sup> Bono. *Op., Cit.*, p. 26.

Éste sugirió al monarca que, para alentar el interés en los indios, la política consistiera en negarles los cargos de república en caso de que no tuvieran un suficiente dominio del castellano. Condicionar a los naturales disminuiría la dificultad de comunicarse con la feligresía indígena, misma que el obispo conocía por experiencia dado que en su obispado se hablaban veinticuatro lenguas “[...] *tan ásperas y difíciles de pronunciar [...] imposibles de escribir y de gravísimo cuidado suyo hallar ministros idóneos en tanta variedad de idiomas.*”<sup>204</sup>

## 2.4 La lengua otomí

El otomí es una lengua de la familia otopame, una de las vertientes del tronco lingüístico otomangue.<sup>205</sup> De acuerdo con Pedro Carrasco, esta es la única familia lingüística de Mesoamérica que, ocupando un territorio continuo y no demasiado extenso, se separó en dos grandes grupos que se diferencian unos de otros culturalmente. En primer lugar los otomíes, mazahua, matlatzinca y ocuilteca, a los que él llama: “*de alta cultura mesoamericana,*” a los cuales diferencia de los pame y los chichimeca-jonaz, habitantes del norte de lo que ahora es México y cuya subsistencia se basaba en la caza y la recolección.<sup>206</sup>

A pesar de las diferencias culturales, las similitudes lingüísticas obedecen a diversos factores y complejos procesos en la evolución de la lengua. Carrasco señaló que socialmente se deben sobre todo a constantes contactos y a la necesidad de comunicación. En Mesoamérica coexistían sociedades unidas por relaciones de comercio a larga distancia, en tianguis y mercados, matrimonios, alianzas político-militares, o peregrinaciones a centros de culto, lo cual favorecía el contacto y fortalecía la necesidad de comunicación.<sup>207</sup>

La distribución geográfica de los hablantes del otomí era mucho mayor durante los siglos XVI y XVII comparado con los asentamientos actuales. En regiones como la que nos ocupa, en las inmediaciones de las montañas que

---

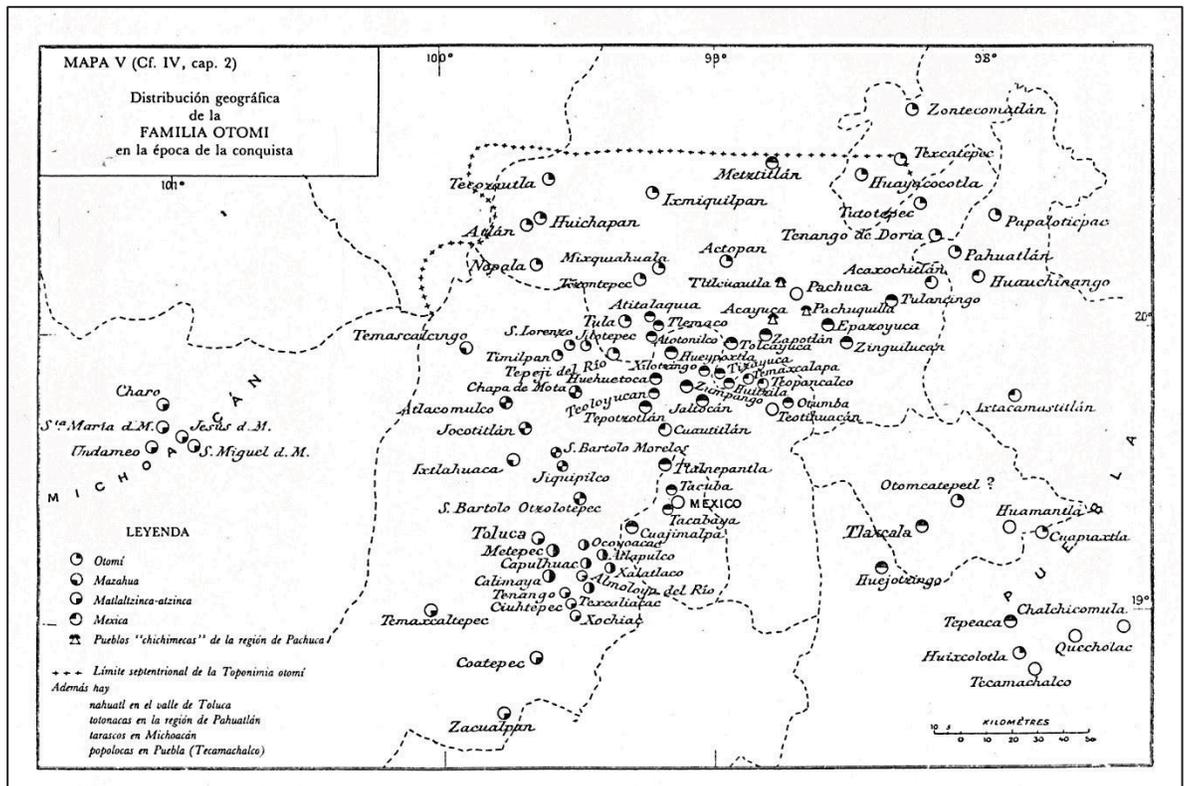
<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>205</sup> Soustelle, *Op., Cit.*

<sup>206</sup> Carrasco, *Op., Cit.*, p. 2.

<sup>207</sup> Yolanda Lastra, *Los otomíes: su lengua y su historia*, México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, p. 39 Carrasco, *Op., Cit.*, p. 91.

separan los valles de México y Toluca, a excepción de Chiapan y Tepexi que también tenía habitantes nahuas, se hablaba únicamente el otomí, tal es el caso de Huixquilucan.<sup>208</sup>



Distribución geográfica del otomí al momento de la conquista.<sup>209</sup>

Como se mencionó anteriormente, en cuanto a la castellanización de los indios y la predicación en sus lenguas, las opiniones eran encontradas. Poco problema había entre la feligresía de habla náhuatl, cuya lengua contaba con calificativos positivos por parte de las autoridades y los europeos concededores de la lengua. Debido a ello, era una de las llamadas “*lenguas generales*”<sup>210</sup> dentro del territorio novohispano, y aún antes de la conquista era el idioma común en el centro del territorio.

<sup>208</sup> Lastra, *Ibidem*, p. 27.

<sup>209</sup> Soustelle, *Op. Cit.*, p. 446.

<sup>210</sup> Ignacio Guzmán Betancourt, “El otomí, ¿lengua bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el otomí”, en Brambila Paz, Rosa (coord.) *Episodios novohispanos de la historia otomí*, México, Instituto mexiquense de cultura-Gobierno del estado de México, 2002, p.78.

Contrario a este caso, la segunda “lengua general” en el centro de la Nueva España fue el otomí, idioma que junto con sus hablantes, recibió también opiniones contradictorias a lo largo del periodo virreinal. La mala reputación que se transmitió a los españoles por parte de los habitantes nahuas, hizo parecer a los otomíes bárbaros e incivilizados, por ello se consideró que esas características se reflejaban en su idioma. Por otro lado, la compleja fonética y morfología de su lengua lo hacían altamente complicado para los europeos quienes, al relacionarlo con su sencillo modo de vida, comparado con sus pares nahuas, los llevó a calificar la lengua otomí de tosca, ruda y desagradable.

Tras la conquista, una de las primeras descripciones de la lengua otomí fue la que nos dejó el conquistador Andrés de Tapia, el cual la describió como pobre y la comparó con otra de la cual tenía la misma imagen. En su texto refiere: “*En lo que señoreaba México había utumíes, que es la más antigua lengua, y es como vizcaínos, no muy abundante en vocablos.*”<sup>211</sup>

Esta opinión no provino únicamente de los conquistadores, los cuales desconocieron al principio los idiomas nativos. En el siglo XVII Antonio de Herrera refirió en su *Historia General...* que los otomíes de Jilotepec eran no sólo hablantes de una lengua pobre, indicó que además eran:

[...] de bajo entendimiento; no tienen honra, son de vil y cobarde ánimo, bárbaros y tardíos en entender las buenas costumbres, y su lenguaje es muy duro y corto, porque aunque los religiosos han procurado imprimir la doctrina cristiana en esta lengua, no han podido salir con ello; porque una cosa, diciéndola apriesa o despacio, alto o bajo, tiene diferente significación [...]

Por otro lado, fray Bernardino de Sahagún refirió las cualidades positivas de los otomíes al ser “*grandes cultivadores [...] recios y para mucho trabajo,*”<sup>213</sup> No obstante también plasmó opiniones negativas, derivado de la visión de sus informantes nahuas, y en ese sentido indicó que:

---

<sup>211</sup> Andrés de Tapia, *Relación de la conquista de México*, México, colección “Entre manos”, p. 17.

<sup>212</sup> Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, México, p. 32.

<sup>213</sup> fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, tomo III, p. 124.

[...] los mismos otomíes eran muy perezosos, aunque eran recios y para mucho, y trabajadores en labranzas, no eran muy aplicados a ganar de comer y usar de continuo el trabajo ordinario, porque en acabando de labrar sus tierras andaban echos unos holgazanes, sin ocuparse en otro ejercicio de trabajo, salvo que andaban cazando [...] también agujereaban los magueyes para que manasen la miel para beber, o para hacer pulcre [sic] y emborracharse cada día, o andar visitando las bodegas de los taberneros, y todo esto era pasa tiempo de ellos <sup>214</sup>

Los motivos por los cuales los conocedores de las lenguas indígenas indican que la dificultad y rusticidad del otomí se debía a su fonética y el múltiple uso que tienen algunos de sus vocablos, ya que su significado varía dependiendo del contexto en que se usen. Sin embargo, se reconoce el trabajo y empeño que algunos eclesiásticos hablantes del otomí habían puesto en elaborar textos para predicar a los indios. El agustino Juan de Grijalva refiere en su texto que:

[...] por ser la lengua otomí, que es la más difícil que se halla en esta tierra, ni aun en todas las que se conocen, según afirman grandes lenguatarios. Porque demás de ser la pronunciación de muchos vocablos dentro de la garganta [...] la cortedad de sus términos es tanta que en cada uno hay muchas significaciones. Con todo tienen hecho arte y vocabulario, catecismo y muchos sermones, en que se aplican los artículos de la fe y las más grandes doctrinas para las costumbres. <sup>215</sup>

Como ya he comentado, desde épocas tempranas hubo religiosos que se encargaron de aprender el otomí e incluso algunos de ellos llegaron a hablarla con gran habilidad. Pocos textos han llegado hasta nosotros que sean testimonio del aprendizaje de esta lengua y de la prédica del Evangelio en ella por parte de los eclesiásticos. Ejemplo de algunos es la *Doctrina cristiana en castellano, mexicano y otomí* de fray Melchor de Vargas, impresa en México en 1576, al parecer el único documento en otomí publicado en el transcurso de los siglos XVI y XVII. <sup>216</sup> Por otro lado, en el rubro de las obras de carácter lingüístico tenemos la gramática de Fray Pedro de Cáceres de 1580; <sup>217</sup> el diccionario del franciscano Alonso Urbano, del siglo XVII <sup>218</sup> y el *Vocabulario trilingüe español-nahuatl-otomí*, de 1605.

---

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 121-122.

<sup>215</sup> Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 gasta 1592*, México, Porrúa, p. 81.

<sup>216</sup> Betancurt, *Op., Cit.*, p. 30.

<sup>217</sup> Lastra, *Op. Cit.*, p. 124.

<sup>218</sup> *ídem*.

Algo interesante de estos textos es que en ellos no se habla de la dificultad del otomí ni se califica de bárbaros y rústicos a sus hablantes.<sup>219</sup>

Sobre los primeros contactos entre los religiosos y los otomíes, tenemos noticia de que en 1529 fray Alonso Rangel fue el primero en predicarles en su lengua. Sobre ello refiere Torquemada que el franciscano Rangel llegó a dominar notablemente las dos lenguas generales de la Nueva España (náhuatl y otomí), y que además arriesgó su vida destruyendo ídolos y altares además de predicar a los indios en su lengua nativa.<sup>220</sup>

Otra dificultad para la producción de textos, como señala Ignacio Betancurt,<sup>221</sup> radicaba en la manera de representar los sonidos del otomí con caracteres latinos, ya que las imprentas de la época no contaban con los signos necesarios para llevarlo a cabo. Otra problemática residía en la falta de un consenso en la ortografía por parte de los autores (cosa que aún en la actualidad resulta problemático) y algo que no se menciona en textos de la época o en los actuales es que las variantes regionales también impiden una convención.

He presentado, en general, las opiniones sobre la lengua otomí y las dificultades que existían tanto para aprenderlo como para predicar en él. Sin embargo las circunstancias hicieron que los clérigos se vieran en la necesidad de aprender una lengua vernácula si querían ejercer su ministerio en una parroquia de indios. De este modo, el creciente clero secular tuvo que seguir los pasos de los mendicantes y aprender las lenguas indígenas, hasta suplantarlos y a estar, teóricamente, más cerca de su feligresía indígena.

No obstante las dificultades que implicaba aprender, enseñar y predicar en esta lengua, la importancia del otomí se vio manifiesta pues, para el siglo XVII ya había una cátedra de esta lengua en la universidad, separada de la del náhuatl, pues anteriormente la enseñanza de ambos idiomas se impartía en una sola

---

<sup>219</sup> Betancurt, *Op. Cit.*, p. 30.

<sup>220</sup> Torquemada, *Op., Cit.*, p. 264.

<sup>221</sup> Betancurt, *Op. Cit.*, p. 35.

asignatura.<sup>222</sup> De esto deriva que el beneficiado don Ignacio tuviera la oportunidad de administrar los sacramentos primero en náhuatl y posteriormente en otomí, como lo indica su relación de méritos:

Y en virtud de Real Cédula se le dio colación y canónica institución de dicho beneficio donde el día referido 3 de octubre de 685 estaba administrando los sagrados sacramentos a sus feligreses y predicándoles el santo evangelio y explicándoles la doctrina cristiana en las dos lenguas mexicana y otomí [...]<sup>223</sup>

Como puede observarse, la importancia del otomí resultaba crucial si se buscaba obtener una prebenda en alguna parroquia en el centro del territorio novohispano, o cercana a la ciudad de México.

## 2.5 Párrocos “lengua”: Los cimientos de la secularización

En el siglo XVI los religiosos regulares recibieron directamente del Papa ciertos privilegios que los dotaron de autonomía para administrar los sacramentos entre los pobladores de las Indias, particularmente los habitantes nativos. Sin embargo, para el siglo XVII los arzobispos lograron consolidarse en la iglesia metropolitana, de modo que pudieron ejercer su jurisdicción sobre las parroquias regulares.<sup>224</sup>

La secularización de las doctrinas de indios hizo de los párrocos que las atendieron un sector de gran importancia para el estudio de la vida social en estos territorios. El cambio de administración del clero regular al secular es de suma importancia pues en los primeros cincuenta años del siglo XVIII más de la mitad de los clérigos en el arzobispado de México eran seculares, la mayoría ordenados por tener el conocimiento de alguna lengua nativa.<sup>225</sup>

De acuerdo con un estudio de Rodolfo Aguirre Salvador, el hecho de que la mitad de los clérigos del arzobispado dominaran al menos una lengua indígena

---

<sup>222</sup> Lastra, *Op. Cit.*, p. 126.

<sup>223</sup> AGI, *Relación de méritos*, f. 1.

<sup>224</sup> María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “La puesta en marcha del programa de secularización de doctrinas en el arzobispado de México: impulsos y resistencias (1750-1758)”, en Cervantes Francisco Javier, Lucrecia Enríquez y Rodolfo Aguirre, *Tradición y reforma en la iglesia hispanoamericana. 1750-1840*, México, Instituto de ciencias y humanidades Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Investigaciones sobre la universidad y la educación UNAM, Centro de estudios Bicentenario, 2011, p. 77.

<sup>225</sup> Aguirre Salvador, “La demanda de clérigos lenguas...” *Op. Cit.*, p. 48.

demuestra el fracaso de las constantes políticas de castellanización de los indios. Por esta razón, en la formación de los ministros se incluyó la enseñanza de idiomas nativos, comenzando por el mexicano y el otomí.<sup>226</sup>

Los “párrocos lengua” fueron desplazando a las órdenes regulares desde el siglo XVII en un periodo de crecimiento de la población indígena,<sup>227</sup> lo que hizo aumentar también su necesidad espiritual, fortaleciendo el avance del clero secular por encima de las órdenes regulares.<sup>228</sup> La integración de los curas de lengua a las parroquias rurales en el la última parte del siglo XVII muestra cómo la secularización de 1749 fue gestándose desde tiempo atrás.

A pesar de la importante labor que llevaron a cabo y de crecer en gran cantidad, los clérigos ordenados a título de lengua fueron un grupo subordinado del clero. Tenían únicamente el grado de bachiller, la mayoría se había ordenado precisamente por poseer el conocimiento de una lengua nativa y en algunos casos habían sido enviados a su parroquia sin tener un dominio suficiente de los idiomas nativos.<sup>229</sup> Ejemplo de ello es la constante queja que los naturales de Huixquilucan expresaron en su denuncia sobre la insuficiencia del dominio del otomí en su beneficiado, asegurando que “*la lengua otomí no la habla bien porque muchos vocablos no le entienden*”<sup>230</sup>

La urgencia por cubrir espacios en las doctrinas de indios con sacerdotes que pudieran administrarlos era tal, que les otorgaban un lugar en ellas: bastaba tener los conocimientos básicos en la lengua. Sobre todo en las más inaccesibles y con gran número de feligreses indígenas era a donde se esperaba que estos

---

<sup>226</sup> Gibson, *Op., Cit.*, p. 266.

<sup>227</sup> De acuerdo con Jonathan Israel para 1607 la población indígena del centro de lo que hoy es el territorio mexicano se había reducido a un millón o millón y medio de habitantes, la cual siguió disminuyendo hasta mediados del siglo XVII de modo gradual, salvo por las dos epidemias de 1629 a 1634 donde la baja demográfica fue más dramática. Hasta 1671 las autoridades novohispanas percibieron por primera vez un generalizado crecimiento reflejado en las listas de tributarios. Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, FCE, 1980, p. 37.

<sup>228</sup> Aguirre salvador, “La demanda de “clérigos lengua” “, *Op. Cit.* p. 49.

<sup>229</sup> *Ibidem* p. 52.

<sup>230</sup> Declaración de Diego de Santiago, AGN, Bienes Nacionales 79, exp. 19, f. 4 (32 ) r.

sacerdotes recién ordenados y que apenas se daban a entender, maduraran sus conocimientos en los idiomas de los naturales.

Rodolfo Aguirre, en un estudio que aborda diversos casos a partir del año 1700, encontró que el 35% de los ordenantes fueron considerados no solo buenos sino eminentes y capaces de administrar los sacramentos, sin embargo 44% solo alcanzó una calificación de “suficiente”. Cabe mencionar que un alto porcentaje aprobó por tener el respaldo de una renta o capellanía.<sup>231</sup>

Con estas características, poca o nula era la oportunidad que tenían de ascender a una mejor posición en la jerarquía eclesiástica, por lo cuál buscaban la manera de aumentar sus ingresos por medio de cobros directos o negocios propios, sin perder de vista el objetivo de ser promovidos a una mejor parroquia, cercana a la ciudad de México.

## **2.6 La audiencia del arzobispado de México.**

### **Sacerdotes e indios.**

La audiencia del arzobispado, y en general los tribunales episcopales tenían una amplia jurisdicción: la defensa de la jurisdicción eclesiástica, la dignidad episcopal, asuntos morales como la disciplina y justicia civil y la justicia penal ordinaria del clero. Trataba causas matrimoniales, de testamentos, cofradías y sus bienes, fundación de capellanías y obras pías, entre otras.<sup>232</sup> Se encargaba de los delitos contra la fe cometidos por los indios pues, desde la implantación del Tribunal de la Inquisición en América, la jurisdicción sobre los indios volvió al obispo y el Santo Oficio no tuvo injerencia en ellos.<sup>233</sup>

Resulta de gran importancia en la vida cotidiana de la población ya que, al tener una amplia jurisdicción definió en parte las relaciones sociales entre los pobladores novohispanos, pues se introdujo en las costumbres tanto de los indios

---

<sup>231</sup> *Ibidem*, p.58.

<sup>232</sup> Ana de Zaballa, “Reflexiones en torno a la recepción del Derecho Eclesiástico por los indígenas de la Nueva España” en Zaballa Beascochea, Ana de (Ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011, p. 46.

<sup>233</sup> *Ídem*, p. 46.

como de los no indios creando un conjunto específico de valores que, en teoría, debían tener en común todos los habitantes de Nueva España.<sup>234</sup>

Con relación a las causas del clero, parece ser que solo se actuaba judicialmente en caso de escándalo<sup>235</sup> o de mayores repercusiones para la comunidad en la que el cura se encontraba. Todo se solucionaba en privado y el provisor intervenía sólo en caso necesario, para aclarar confusiones o si había una posible falsa acusación, siempre con una actitud reconciliadora más que punitiva.<sup>236</sup> Tal vez por eso en la resolución del caso contra el cura beneficiado de Huixquilucan don Ignacio de Segura Troncoso, el provisor Antonio de Aunzibay sólo conminó a ambas partes a tolerarse y respetarse de acuerdo al orden establecido.

Los procesos como el que se entabló contra el beneficiado Segura Troncoso reflejan evidentemente conflictos internos de la sociedad india que además se encontraba en transición. Tras la conquista se fracturó su estructura social y administrativa y se vio vulnerado el grupo dirigente, esto permitió movilidad y abrió la puerta a posibilidades de ascenso que los naturales aprovecharían en cualquier momento sin importar si eran otros indígenas o incluso su párroco a quien hubiera que quitar del camino, sobre todo si lo que estaba en juego eran beneficios para su grupo.<sup>237</sup>

## 2.7 El indio

Durante el siglo XVI la visión teórica sobre la esclavitud natural establecía dos tipos de seres humanos: los racionales civilizados y los que viven en barbarie natural.<sup>238</sup> Estos últimos eran salvajes primitivos, evidentemente no cristianos y

---

<sup>234</sup> *Ibidem* p. 92-93.

<sup>235</sup> Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad... Op. Cit.*

<sup>236</sup> Jorge Traslosheros, *Iglesia justicia y sociedad... Op., Cit.*, p. 83.

<sup>237</sup> Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 104.

<sup>238</sup> William Taylor, "De corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España, siglo XVIII" en Taylor, William, *Entre el proceso global y el conocimiento local : ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, D.F. : UAM, Unidad Iztapalapa, 2003, p. 262.

destinados a la esclavitud. Con base a este planteamiento, los indios del Nuevo Mundo eran considerados salvajes excluidos de la civilización, que no podían gobernarse por sí mismos y necesitaban de un amo que los guiara.<sup>239</sup>

A finales del siglo XVI, retomando ideas expuestas por fray Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria, el jesuita José de Acosta explicó cómo los indios eran bárbaros pero de manera relativa. Basado sobre todo en las formas de organización civil y la existencia de una religión compleja no podían ser esclavos naturales sin embargo, carecían de conocimientos que les permitieran acceder a “formas superiores de civilización”.<sup>240</sup>

En ese sentido, los indios se encontraban entonces en una etapa de transición a la verdadera religión, de modo que si eran educados adecuadamente podrían llegar a vivir de manera civilizada. Predispuestos al servilismo, pero no sujetos de esclavitud, fueron vistos como niños naturales; cristianos nuevos que debían ser instruidos. Esta necesidad religiosa y civilizatoria justificó la presencia española en América.<sup>241</sup>

Durante el III Concilio Provincial Mexicano se sentaron las bases jurídicas con relación a la manera en que se concibió al indio en la cultura novohispana. Se le definió como “[...] *de poca capacidad intelectual y moral [...] porque los indios son tímidos y pusilánimes [es] necesario que sus curas los traten con masedumbre y afabilidad y no con amenazas ni asperezas.*”<sup>242</sup> El indígena era incapaz de valerse por sí mismo,<sup>243</sup> en compensación a su condición inferior, recibieron un trato distinto de modo que pudiera velarse por su bienestar, siempre “[...] *teniendo en cuenta su estado de neófitos, su pobreza y su debilidad.*”<sup>244</sup>

---

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 264. José Antonio Armillas Vicente, “Evangelización y sincretismo religioso en México (siglo XVI),” p. 10. Disponible en línea en la página de internet de la Institución Fernando el Católico (IFC): <http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/23/18/1.Armillas.pdf>

<sup>241</sup> Taylor, *Op. Cit.*, p. 265.

<sup>242</sup> Llaguno, *Op. Cit.*, p. 117-118.

<sup>243</sup> *Ibidem* p. 219.

<sup>244</sup> Taylor, *Op. Cit.*, p. 128.

Tanto jurídica como socialmente, los indígenas tenían la calidad de miserables, definidos estos como aquellas personas “[...] *de quien naturalmente nos compadecemos por su estado, calidad y trabajos.*” En este caso, los indios:

[...] para deber ser contados entre las personas miserables les bastará ser recién convertidos a la fe, a los cuales se concede este título y todos los privilegios y favores que andan con él, como en general de los indios y demás infieles que se convierten [...] en su imbecilidad, rusticidad, pobreza y pusilanimidad, continuos trabajos y servicios.<sup>245</sup>

En el aspecto religioso, su desconocimiento del catolicismo no les permitía discernir el bien del mal. Se tomaron cuidadosas medidas y métodos de adoctrinamiento para regular su conducta y evitar supersticiones e idolatrías dado que fácilmente “olvidaban” las enseñanzas de los religiosos por su calidad de neófitos. En el III Concilio Provincial Mexicano se exhortaba entonces a que “*no se contenten los curas con que los indios aprendan la doctrina de memoria, si no que se ponga gran empeño en hacerles entender lo que aprenden.*”<sup>246</sup>

La *Política Indiana* considera en este caso el papel fundamental de los clérigos en atención a los pobladores indígenas en esta situación de miseria y estaban a cargo tanto en el trato personal que les daban, como el que recibían de otros sectores de la población novohispana:

[...] pobres, flacos, miserables, se encarga sobre todas las cosas tierna y exageradamente a los Ministros Espirituales y Seculares que miren mucho por su protección y defensa y excusen los fraudes, violencias, injurias e insolencias que de ordinario reciben, haciendo oficio de Pastores y no de lobos o carniceros a estas mansas y rendidas ovejas, abrigándolas en su seno, llevándolas en sus hombros y que todos conozcan que les están encomendados por la Majestad Católica y que son vasallos libres y no esclavos en ningún modo.<sup>247</sup>

Los naturales fueron considerados seres humanos plenamente racionales, vasallos del rey que no podrían ser sujetos ni a esclavitud ni servidumbre. Eran seres inocentes pero con derecho a su jurisdicción y gobierno, eso sí: en situación de desventaja. Deberían permanecer bajo tutela de la corona, pero también de la

---

<sup>245</sup> Solórzano y Pereira, *política indiana...* libro 3, cap. XXVIII, p. 207.

<sup>246</sup> Llaguno *Op. Cit.* p. 118.

<sup>247</sup> Solórzano y Pereira, *Op., Cit.*, Libro 3, cap. XXVIII, p. 208.

Iglesia siendo tratados como menores de edad y con total benevolencia.<sup>248</sup> De este modo y como cada sector de la población novohispana, los indios tenían una legislación especial; privilegios basados en esta visión teórica, su necesidad de protección y su calidad de cristianos nuevos.<sup>249</sup>

Esta fue la visión teórica, en la práctica la imagen que se tuvo de los naturales pudo haber sido distinta dada la experiencia de los religiosos conviviendo esta visión con aquella que los consideraba pobres y afebles. A pesar de ello, Landa no fue el único en expresar que “*mientras en lo exterior se mostraban cristianos, en el corazón [seguían] teniendo ídolos e idolatrías.*”<sup>250</sup>

El establecimiento de una jurisdicción y trato específicos para con los indios los dotó de cierto poder frente a los demás sectores. En palabras de Gerardo Lara, los privilegios de los miserables en materia penal se traducen en la aplicación de piedad, benignidad o condescendencia en los castigos.<sup>251</sup> En los litigios y procesos judiciales el proceder de los indios se definía por la actitud que los demás estamentos tomaban hacia ellos y así sus acciones no eran del todo su responsabilidad.<sup>252</sup> Si eran ebrios, bígamos o idolatras, entonces argumentaban su condición inferior y miserable, de ese modo el desconocimiento de la falta cometida, por lo tanto los castigos a los que serían sometidos no podían ser severos.

Ana de Zaballa<sup>253</sup> encuentra que en las relaciones entre la Iglesia y la feligresía indígena, los estudios plantean al indio como sujeto pasivo y reprimido, sin embargo, coincido con ella en que en la actividad judicial documentada, en muchas ocasiones los indígenas aparecen como sujetos activos que además llevan la iniciativa en los pleitos y peticiones. En ese sentido los naturales se apropiaron relativamente pronto de las formas jurídicas presentes y aprovecharon

---

<sup>248</sup>Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad... Op. Cit.* p. 95.

<sup>249</sup> Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?, Op., Cit.*, p. 55.

<sup>250</sup> *ídem.*

<sup>251</sup> Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?, Op. Cit.*, p. 67.

<sup>252</sup> Luise Enkerlin, “>Somos indios miserables< una forma de enfrentarse al sistema colonial”, en *Boletín de Antropología*, México, INAH, 1993, Número 40. p. 49.

<sup>253</sup> Zaballa, *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia...Op. Cit.*, p. 47.

las posibilidades que el Derecho Indiano ofrecía en su beneficio.<sup>254</sup> Igualmente Magnus Lundberg plantea que el sistema legal jugó un papel de suma importancia en la vida cotidiana de los pueblos indígenas ya que muchos de sus habitantes eran considerados por los españoles como “*grandes pleitistas que gastaron su vida litigando*”.<sup>255</sup> A continuación ejemplificaré este aspecto.

En una segunda petición los naturales de San Antonio Huixquilucan respondieron a la defensa que de sí mismo hizo don Ignacio. En ella, al indio Juan Antonio “[...] *en nombre de los naturales del pueblo de Guisquilucam, los cuales a voz de uno y cada uno por sí, in solidum dieron poder cuanto debían y podían porque compareciere ante Vuestra Señoría.*”<sup>256</sup> Por medio de éste, solicitaron al provisor que el vicario interino que estaba en lugar de don Ignacio no interviniera ni se dejara llevar por aquellos que están a favor del beneficiado preso y que:

[...] sean privados de voz activa y pasiva del oficio de fiscales don Philippe, don Antonio, un Miguel sacristán que este y los dichos dos fiscales traen el pueblo revuelto y a los alcaldes del pueblo de Texcalucan, dentro del dicho pueblo de Huixquilucan se sirva vuestra señoría deponerles [documento roto] para no andar con los vicarios con advertencias en lo que hacen en contra nuestra que a título de varas se de [documento roto] de lo necesario. A los suso dichos fiscales principales como llevamos pedido a vuestra señoría censura para los mencionados que después de haber dado fin a nuestro pleito y estando en el sosiego que solicitamos haremos comisión de fiscales buenos y callados para nuestro sosiego, esperamos de vuestra señoría su alivio.<sup>257</sup>

Resulta interesante la manera en que los indios hicieron suya la legislación, pues apelaban a la miseria en que eran considerados en ella para obtener el beneficio de las autoridades. Además de lo solicitado en esta segunda petición, un claro ejemplo se muestra al final de la misma, pues don Ignacio sólo quería, en palabras de los naturales: “[...] *que le demos dinero para la iglesia, dineros en la que está sustento diario y que es mucha para nos, siendo unos miserables* [...]”<sup>258</sup>

---

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>255</sup> Magnus Lundberg, “Justicia eclesiástica en un escenario local novohispano: peticiones indígenas de Ixcateopan en el siglo XVII” en Zaballa Beascochecha, Ana de, *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Tiempo emulado, Americana Vervuert, 2011, p. 223.

<sup>256</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 14.

<sup>257</sup> *Ídem*.

<sup>258</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 42-43.

Este manejo de la legislación por parte de los indígenas podía colocar a los sacerdotes en desventaja, ya que cualquier acto cometido contra los indígenas y que pudiera considerarse un “exceso”, atentaba contra su condición social y jurídica. El peso de esta transgresión podía recaer sobre el sacerdote y no sobre sus feligreses naturales. Sin embargo, el reclamo de sus derechos por parte de los indios era en ocasiones el pretexto perfecto para pleitos y litigios por intereses de todo tipo, los cuales en ocasiones tenían que ver con cuestiones locales o de control administrativo y económico.

La querrela contra don Ignacio iba más allá de maltratos y humillaciones. Los indígenas manifestaban con esto un tajante rechazo ante su presencia en el pueblo. La conducta personal y moral de don Ignacio se puso en duda, cuando lo acusaron de tolerar la relación entre un español allegado suyo y una india:

[los españoles] Juan de Tovar y Miguel Casas son sus amigos porque los está consintiendo y vive en mala amistad Juan de Tovar con una mujer casada que ha muchos años que se la quitó a su pobre marido en la cual tiene diez hijos e hijas y por la cual lo desterraron y no cumplió el destierro [...]<sup>259</sup>

Por otro lado, tras haber solicitado su traslado a la prisión en la Ciudad de México, don Ignacio de Segura presentó un escrito ante el provisor en el cuál solicitó se anularan sus cargos y se declarara la rebelión de los indios ya que:

[...] particularmente don Martín Andrés fiscal que fue del pueblo de San Francisco de dicho partido y Nicolás Gaspar, alguacil mayor que fue de la Santa Iglesia de dicho pueblo, estos de su motivo propio sin facultad de juez se han pasado a ir a la casa de mi asistencia de dicho curato y echaron fuera de ella todos los bienes de mi sobrina otra doncella que tengo amparada en mi compañía y así mismo a dicha mi sobrina y otra muchacha doncella mestiza que asiste a dicha mi sobrina en mi servicio las compelieron a salir violentamente de dicha mi casa<sup>260</sup>

En este caso queda clara la función conciliadora del provisor, el cuál en respuesta únicamente compelió a los naturales a respetar a su beneficiado bajo amenaza pero sin castigarlos en ese momento:

[...] hubo por acusada la rebelión, pidió los autos y mandó se notifique al procurador que los llevó los vuelva y entregue en el oficio del presidente notario

---

<sup>259</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f.63-35.

<sup>260</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 17 (45).

publico para la primera Audiencia y en cuanto a lo demás que contiene dicha petición se mandó que a Martín Andrés fiscal, y Nicolás Vázquez alguacil mayor del pueblo de Guisquilucan y a los demás indios de dicho pueblo tengan el respecto que se debe al bachiller don Ignacio de segura Troncoso su beneficiado y a las personas de su familia sin hacerles a estas las molestias y vejaciones que contiene dicha petición con apercibimiento que no lo haciendo y cumpliendo serán castigados.<sup>261</sup>

Por otro lado y tal vez por no provocar escándalo, a lo largo del proceso hizo caso omiso de la tolerancia de don Ignacio por la amistad ilícita de Juan de Tovar, y mucho menos se cuestiona si las mujeres que vivían con el clérigo eran o no realmente de su familia.

Los intereses locales se exponen al analizar y contextualizar la información contenida en los expedientes. Los problemas internos podían ser un detonante, pero si el sacerdote estaba de lado de un grupo en concreto, se afectaba aún más su posición dentro de la comunidad. Esto debido a que, en si mismo él ya interfería en la localidad como un controlador de la religión, lo moral y la conducta colectiva. Se inmiscuía en sus prácticas habituales y esto se agravó cuando sus intereses también se veían afectados, este fue el caso de don Ignacio.

Ante las negativas del provisor Aunzibay de remover del beneficio a don Ignacio de Segura, los indios continuaron el pleito y sus peticiones enfatizaban cada vez más su miserable condición:

[...] pedimos dicho cura beneficiado bueno, que el que esta no es posible poderlo sufrir [...] aporreaba a las mujeres, era tirano en los aranceles, era horroroso en las obvenciones pues no había fuera términos de christiano le rebatía la codicia, le podía la tiranía, le sublevaba la cólera, era vivir padeciendo dándole nuestra pobreza. Vuestra Señoría Ilustrísima obrará como cristiano como tan santo que es [...]<sup>262</sup>

Sin embargo, continuamente el beneficiado solicitó se diera fin a su proceso, pues los indios tardaban en responder o no se presentaban a declarar. En ese sentido ellos se excusaron, apelando de nuevo a su pobreza y cada que les fue posible se valieron del poder que tenían dada esa miserable condición.

---

<sup>261</sup>AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 68 r.

<sup>262</sup>AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 92 r.

Incluso llegaron a amenazar con tomar acciones más allá de lo legal, como abandonar sus casas y dejar sus tierras:

[...] pues con tantos términos perentorios que cada día pide dicho cura beneficiado se nos siguen muchos por juicios y incomodidades pues no tenemos sosiego ni podemos buscar la vida ni adquirir para el sustento de nuestros obligaciones ni para dicho pleito [...] para todo es necesario adquirir y buscar dinero y así Vuestra Ilustrísima se sirva de mirarnos como a hijos suyos mandar que de una vez se nos desengañe pues estamos confusos si ha de volver dicho cura beneficiado a dicho partido o no para que si ha de volver o se dilatar el dicho pleito haremos de salirnos doce pueblos del dicho partido y hacer ausiencia [sic] del y dejarlo desolado de una vez a ver que perdemos nuestras tierras donde sembramos porque tantas dilaciones no promueven a dichas ausiencias [...]<sup>263</sup>

El doce de Julio de 1693 don Ignacio de Segura Troncoso fue interrogado y declaró en respuesta a las quejas que en su contra habían hecho sus feligreses. En la impugnación a tales acusaciones dijo que los indígenas del pueblo “[...] *tienen abuso y por de fe en su costumbres de la gentilidad [...]*”.<sup>264</sup> Diego de Santillán, abogado del clérigo, presentó testigos españoles y mestizos para que declararan a favor del beneficiado, los cuales reafirmaron esta versión en un largo interrogatorio al que fueron sometidos.

Con relación a este aspecto la pregunta dice: “*Si saben que para remediar o castigar esta idolatría se halló el beneficiado diligencias procurando aprehenderlos en el mismo lecho y descubrir los maestros y cabezas en cuya diligencia reporta en todo cuidado, cautela y derecho [...]*”.<sup>265</sup> Como puede observarse, la pregunta va más allá de las prácticas poco ortodoxas de los indígenas. Más bien se refiere a las acciones que con relación a esto había llevado a cabo don Ignacio.

En ese sentido la precaución del provisor por identificar qué actividades había llevado a cabo el beneficiado Segura Troncoso para aprehender a los indios en medio de sus prácticas supersticiosas se relaciona con la condición inferior de éstos últimos. Al ser como niños, los naturales necesitaban instrucción y protección. Lo que el provisor buscaba era saber si don Ignacio llevaba a cabo su labor de párroco adecuadamente.

---

<sup>263</sup> *Ídem.*

<sup>264</sup> AGN 79 Expediente 19, f. 12 (40).

<sup>265</sup> AGN 79 Expediente 19, f. 65-65r.

Para revelar esto Diego de Santillán, defensor del beneficiado don Ignacio, presentó testigos a su favor. Estos declararon que la noche del Domingo de Ramos de 1692, en ausencia de don Ignacio, sus ayudantes don Hipólito Ruíz y don Nicolás Carrillo, en compañía de los hermanos españoles Juan y Joseph de Tovar, fueron avisados por un curandero de San Francisco, pueblo sujeto de Huixquilucan, que los naturales se encontraban llevando a cabo un ritual en casa de otro indio. Todas las declaraciones coinciden, en ellas se menciona que a causa de estar un indio enfermo:

[...] en dicha casa estaba puesto un altar con muchas flores y arpa y guitarra, que cuando llegaron la estaban tocando y mucho pulque y tepachi que derramaron dichos clérigos y sobre el dicho altar una cruz de tajamanil y dentro de ella unos muñecos de palos y cédulas de papel en blanco y otros de oropel sin que pudiere entender ni conseguir noticia del fin que tenían todas estas disposiciones y también había cantidad de doncellas que bailaban la superstición y he ahí que estaban todos los indios y el de tarasquillo que según oyó decir este testigo era el que hacía la hechicería y que el de dicho pueblo de San Francisco porque no le llamaron a él dio el aviso el cual se llama Melchor y la culebra la quemaron en la iglesia de dicho pueblo de Huixquilucan a donde la llevaron y la cruz la desbarataron [...]<sup>266</sup>

Tras un largo proceso las determinaciones finales del provisor fueron contundentes y no habría cambios en la parroquia. Dictó como sentencia la obligación de don Ignacio de tratar con amor a sus feligreses y recordó a los indios que debían aceptarlo y respetarlo. Sin dar mayor explicación, el provisor Aunzibay conminó las partes en pugna a tolerarse. Con este fallo quedaba claro que, al menos para el criterio del provisor, el beneficiado Segura Troncoso cumplía con su labor en la parroquia y sólo fue exhortado a no permitir que sus negocios intervinieran con el bienestar de su feligresía y como primera acción fue obligado a sacar su recua de mulas del pueblo.

Contra los indios supersticiosos no se levantó un proceso, considero que esto tiene que ver con la visión de miseria, ignorancia y rusticidad que predominaba en la época sobre ellos. En ese sentido la tarea de sacarlos de sus errores y supersticiones recaía en el beneficiado don Ignacio por medio de la instrucción de la doctrina cristiana.

---

<sup>266</sup> AGN, Bienes nacionales 79, expediente 19, f. 87.

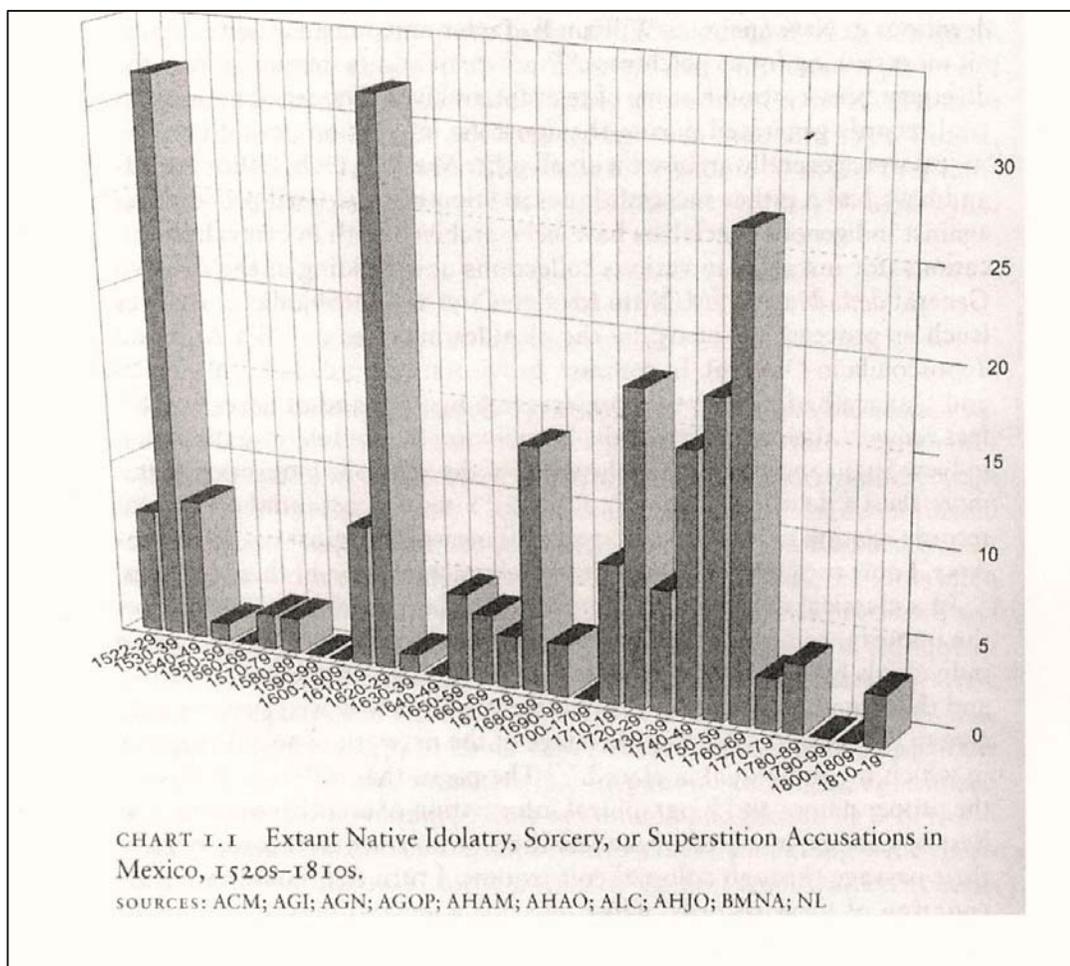
Del mismo modo puede percibirse una actitud tolerante, tanto de las autoridades como de los eclesiásticos, ante la figura del curandero en los pueblos de indios, pues fue uno de ellos el que se acercó a los sacerdotes para delatar a los indios idólatras, con toda la libertad de asegurar que no lo habían llamado a él para realizar la curación. Al mismo tiempo, ni los curas ni el provisor, prestaron atención a la actividad que este personaje realizaba, lo cual indica que la existencia de estos personajes era de conocimiento de los curas, los cuales toleraron sus actividades al considerar que las tenían bajo control.

Esta misma visión que se tuvo sobre la población indígena novohispana tiene qué ver con el tratamiento que se hizo por parte de las autoridades de los casos de superstición e idolatría que llegaron a presentarse. Gerardo Lara ha determinado que a medida que el pensamiento ilustrado fue incrementándose a lo largo del siglo XVIII, los provisores y jueces eclesiásticos disminuyeron la intensidad con que perseguían los delitos de los indios en materia de fe.<sup>267</sup> Este no es el caso pues, a pesar de ser finales del siglo XVII, la penetración de las ideas ilustradas se dio con mayor intensidad en el siglo XVIII sin embargo sí hay fluctuaciones en la medida en que se persiguieron estas acciones. La siguiente gráfica, elaborada por David Tavárez<sup>268</sup> presenta un cálculo de la persecución de los delitos de fe en Nueva España que abarca todo el periodo virreinal.

---

<sup>267</sup> Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible...?*, Op. Cit., p. 191.

<sup>268</sup> David Tavárez, *The invisible war: indigenous devotions, discipline and dissent in colonial México*, Reproducción electrónica disponible en REDUNAM, New York, Ebury, 2013.



Gráfica de David Tavárez<sup>269</sup>

Un cálculo similar en el estudio de Gerardo Lara aplica para el siglo XVIII y muestra no sólo que en efecto el pensamiento ilustrado contribuyó a la disminución de la persecución de prácticas heterodoxas de los indios.<sup>270</sup> Se deduce también que en ocasiones la intensidad de estos seguimientos se debió a los criterios de las autoridades en turno. No obstante, el autor considera que entre 1660 y la primera década del siglo XVIII, existió un renovado interés en los intentos de extirpación episcopales.<sup>271</sup>

<sup>269</sup> *Idem.*

<sup>270</sup> Gerardo Lara, *¿Ignorancia Invencible?...*, *Op. Cit.*

<sup>271</sup> David Tavárez, *Op. Cit.*, p. 288.



Gráfica de Gerardo Lara.<sup>272</sup>

A pesar de ello, puede observarse en la gráfica elaborada de David Tavárez, que en el siglo XVII también hubo severas fluctuaciones en cuanto a los casos presentados, a pesar de carecer de la influencia ilustrada. Esto no demuestra una disminución de las prácticas heterodoxas de los indios, posiblemente sea un reflejo de la tolerancia que tuvieron las autoridades en determinados momentos ante las manifestaciones religiosas de los naturales. Tal es el caso del beneficiado Segura Troncoso, el cual castigó públicamente a su feligresía sin levantar un proceso por supersticiones o idolatría.

Es decir que la persecución de los delitos de fe de los naturales, dependió en gran medida de la visión que la Iglesia tuvo de ellos y de los márgenes de tolerancia existentes. Esa es la razón por la que posiblemente no se le dio seguimiento a la causa de los indios de Huixquilucan a finales del siglo XVII, ni se penalizó al beneficiado Segura Troncoso por haberlos castigado sin levantar un proceso, ni ser juez eclesiástico.

Las naturales acusaron a don Ignacio de Segura por maltratarlos, humillarlos y no enseñarles la doctrina adecuadamente, por una parte debido a

<sup>272</sup> Gerardo Lara, *¿Ignorancia Invencible?...*, Op. Cit.

que sus negocios lo mantenían alejado de la feligresía indígena, y por otra la posibilidad de que su dominio del otomí no fuera el adecuado. Así mismo se indica que el beneficiado Segura no era quien directamente instruía a los indios, puesto que las declaraciones indican que el acto ritual en el que fueron sorprendidos se estaba llevando a cabo en el oratorio de la casa de Miguel de los Ángeles, maestro de doctrina.

Debido a la cantidad de habitantes de los pueblos de indios y al poco dominio que estos tenían del español, era común que indios bilingües fueran los encargados de transmitir las enseñanzas de los sacerdotes a los indígenas. En ocasiones el sacerdote y tan sólo algunos españoles, si es que los había, hablaban castellano, de modo que los clérigos se valían de este tipo de intermediarios para comunicarse con los naturales.<sup>273</sup>

También se menciona en el expediente, que el beneficiado don Ignacio tomó presos a algunos de los implicados en la ceremonia y posteriormente hizo romper, pisar y quemar los ídolos que les fueron recogidos. Con estas acciones el sacerdote Segura se convirtió no en una imagen de enseñanza pero sí en una punitiva, lo cual lo alejaba más de los habitantes indígenas que estaban a su cargo.

Queda claro también que las autoridades comprendían que si los indios tenían un conocimiento escaso, o cierta confusión sobre la religión católica, una causa podría ser haber recibido una insuficiente instrucción. Ya fuera por estar ocupados en sus negocios, buscando una mejor posición en la jerarquía eclesiástica, o tener un reducido conocimiento de la lengua de los indígenas, los clérigos fácilmente se distraían de su labor de adoctrinamiento. En defensa contra estas acusaciones los clérigos argumentaban la poca voluntad de los naturales para aprender la doctrina al ser ebrios o flojos y resistirse así a las enseñanzas de sus curas párrocos.

---

<sup>273</sup>Nancy Farriss, *La corona y el clero en el México colonial 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, México, UNAM, p. 14.

Por otro lado la Iglesia percibía que de algún modo los indígenas habían mezclado sus ideas religiosas, previas a la colonización, con elementos católicos europeos, más bien por “confusión” que por haber recibido una mala enseñanza. En ese sentido los llamados “engaños del demonio” con el tiempo se convirtieron en ignorancia y confusión. Los naturales de Huixquilucan, como los demás indígenas novohispanos, pasaron por un proceso de aculturación en el que al unir las dos religiones, llenaron los huecos de su sistema de creencias que de otro modo no se lograba con el cristianismo. Por más que los sacerdotes se empeñaran en instruir a los naturales en materia de fe, la religión católica resultó ineficaz para cubrir del todo sus necesidades religiosas, pero no por ello los indios dejaron de considerarse a sí mismos católicos.

## CAPÍTULO 3

### Religiosidad otomí en Huixquilucan a finales del siglo XVII.

#### 3.1 Apropiación del cristianismo

Debido a la causa evangelizadora de la monarquía española, los eclesiásticos tuvieron la responsabilidad de velar por las almas de los indígenas, considerados “niños naturales” y “cristianos nuevos”. Aquellas acciones de los indios, que durante los siglos XVI y XVII, habían sido vistas por las autoridades como engaños del demonio, a finales de éste último siglo pasaron a ser consideradas supersticiones derivadas de la falta de instrucción en la doctrina cristiana y por lo tanto, la educación era el medio de erradicar las “costumbres antiguas”.

Mientras esto ocurría entre las autoridades y la sociedad novohispana no indígena, los naturales de Huixquilucan comprendieron el sistema jurídico y religioso virreinal, y lo usaron para proteger sus intereses. Cuando sus fallas se encaminaban a la materia religiosa, el arma de que se valieron fue culpar a los párrocos de sus errores, debido a la forma de vida de los eclesiásticos como don Ignacio, quienes buscaban medios para mejorar su posición en la jerarquía eclesiástica o sus condiciones de vida. Estas acusaciones de los indios a los curas llegaron a los tribunales en busca de solución en donde el arma de los clérigos fue a su vez acusar a los naturales sobre sus graves faltas en materia de religión.

Estudiar las prácticas religiosas indígenas del siglo XVII nos permite conocer la manera en que los nativos de Huixquilucan hicieron suya la religión traída por los españoles tras la conquista. El ritual y las manifestaciones religiosas de los naturales de esta población son una muestra de cómo, a pesar de que sus prácticas tienen un origen mesoamericano, fueron añadiéndose elementos católicos dotados de un significado distinto, mediante un complejo proceso de aculturación. Para explicarlo, en el presente capítulo me propongo analizar los distintos elementos que se encuentran presentes en la descripción del ritual contenido en el proceso contra el beneficiado Ignacio de Segura Troncoso.

Considero relevante abordar el ritual de los indígenas de Huixquilucan ya que éste reforzó su identidad y manifestó rechazo ante su clérigo, quien tenía la potestad religiosa y el control moral en el lugar. Los indios, al mantener sus prácticas en secreto no sólo conservaban una tradición y fortalecieron la cohesión dentro del pueblo, al mismo tiempo desafiaron a la autoridad que el beneficiado don Ignacio representaba.

Separar a los indígenas del resto de la población novohispana fue una disposición del rey durante la época virreinal, de este modo, al ser cristianos nuevos, los naturales no se corromperían al estar en contacto con los europeos. La intención era mantener a los indios en un relativo estado de aislamiento, sin embargo esto no fue posible. Ejemplo de ello es que los naturales de Huixquilucan se trasladaban constantemente a los mercados de los alrededores y a la ciudad de México, aprovechando la cercanía, para comerciar sus productos.

El continuo contacto de los naturales con el resto de la sociedad novohispana no logró que las antiguas creencias se olvidaran, por el contrario, al estar en una relación de dominio se intensificaron los lazos de identidad al interior de las poblaciones nativas. Estas creencias se unieron con las prácticas católicas europeas y de ese modo, algunas tradiciones como ceremonias y rituales fortalecieron las relaciones sociales y trascendieron los vínculos de consanguinidad en los pueblos de indios.<sup>274</sup>

Para explicar este proceso, retomaré el concepto de “núcleo duro” planteado por Alfredo López Austin, el cual considera que la tradición de un pueblo está constituida por elementos susceptibles al cambio. Estos se caracterizan por una sucesión vertebrada de elementos fundamentales que se ordenan y dan sentido a otros elementos de menor relevancia en el complejo cultural el cual, tiene carácter histórico y por lo tanto es mutable.<sup>275</sup> En ese sentido el núcleo duro actúa como gran ordenador de las imposiciones de la sociedad dominante en la

---

<sup>274</sup> Gallardo Arias, *Ritual palabra y cosmos*, Op. Cit., p. 79.

<sup>275</sup> López Austin, “El Núcleo duro...”, Op. Cit., p. 51.

sociedad receptora,<sup>276</sup> de ese modo, a los elementos tradicionales se añadieron los traídos por la religión católica tomando un nuevo sentido.

Así mismo para explicar este aspecto he decidido apoyarme del concepto “aculturación”, el cuál plantea que una sociedad sojuzgada integra elementos de la sociedad dominante a su propia estructura cultural, sin embargo, también supone un proceso inverso en el que el opresor toma, aunque en menor medida, elementos de la cultura local.<sup>277</sup>

Al contacto con los españoles y producto de la imposición del cristianismo las manifestaciones públicas desaparecieron. Por otro lado, aquellas prácticas que se llevaban a cabo en la intimidad de los hogares sí permanecieron, añadiéndose a ellos algunos elementos católicos. La forma en que los naturales concebían el universo también sufrió la influencia de la ideología cristiana occidental, pero muchos elementos se perdieron y otros pasarían a considerarse “supersticiones” por parte de las autoridades.<sup>278</sup>

La supervivencia de elementos de culto tradicionales señala lo ineficaz que resultó para los indígenas la religión europea al adaptar sólo aquellos que les resultaban útiles. Puede afirmarse que el catolicismo no cubría en su totalidad las necesidades espirituales de los indios. Por otro lado aquellos que fueron adaptados y resignificados responden a esas mismas necesidades, en medio de un contexto de dominio y con tensas relaciones entre los naturales y sus curas párrocos, responsables de la transmisión de la religión católica a los indios.

### 3.2 El valor del ritual

De acuerdo con Víctor Turner el ritual es una secuencia ordenada de actos, palabras y objetos, se celebra en un determinado espacio y busca obtener un beneficio por parte de las fuerzas sobrenaturales a las que está dedicado.<sup>279</sup> Entre los otomíes, como en otras sociedades, existen rituales “calendáricos”, los cuales

---

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>277</sup> Natan Wachtel, “La aculturación...” *Op., Cit.*, p. 135.

<sup>278</sup> Aramoni Calderón. *Op., Cit.*, p. 294.

<sup>279</sup> Turner, *Op., Cit.* Gallardo Arias, *Op., Cit.*, p. 87.

tienen fechas fijas (llamadas estacionales). Por otro lado existen los rituales “críticos” (propiciatorios), los cuales se llevan a cabo en fechas móviles o en circunstancias particulares, como crisis internas.<sup>280</sup> En palabras de Jaques Galinier los rituales:

[...] representan una herramienta incomparable para descubrir los esquemas indígenas de representación del mundo. Mas que cualquier otra experiencia, los rituales poseen esa singular capacidad de integrar acontecimientos espacio-temporales en un todo funcional, de una serie de acciones enmarcadas por dos límites cronológicos y que siguen una regla de desarrollo que Kapferer denomina un “guion”, término impropio ya que sugiere una visión demasiado mecanicista de la organización de un ritual. En la medida que los rituales poseen, en su esencia misma, un carácter repetitivo gracias al cual su contenido es directamente identificable, es posible esperar que se adecuen a una serie de códigos que determinen sus procesos.<sup>281</sup>

Al analizar los elementos que integran un ritual (en palabras de Turner: las “moléculas”) se muestra la estructura simbólica del mismo. Como indica Galinier, no son reproducciones miméticas de los mitos si no reflejos de problemáticas internas, actualizaciones y reinterpretaciones de los mismos. Por lo tanto un ritual es un acto que está conformado por una secuencia de gestos, palabras y objetos, que se celebra en un lugar determinado y su finalidad es influir en las fuerzas sobrehumanas con la finalidad de que los participantes resulten beneficiados.<sup>282</sup>

Continuando con Galinier, los ritos son “dispositivos nemotécnicos” que en determinados momentos (regular o irregularmente) fijan la percepción que tienen los indígenas del espacio y el tiempo. Además, rituales como la petición de lluvia o las prácticas terapéuticas (es decir, rituales propiciatorios) involucran a todos los sectores de la comunidad, más allá del núcleo familiar. Así el análisis de los rituales permite no sólo identificar la percepción que tiene una sociedad de su entorno, también las problemáticas internas que los desencadenan.

La conformación de los rituales es un proceso lento y complejo. La religión mesoamericana tenía la capacidad de integrar nuevos elementos y deidades a su sistema cultural, y ésta práctica continuó con la llegada del cristianismo, reforzada

---

<sup>280</sup> Galinier, *La mitad del mundo*, Op., Cit., p. 35. Gallardo Arias, *Op., Cit.*, p. 88.

<sup>281</sup> *Ibidem.*, p. 28.

<sup>282</sup> Gallardo Arias, *Op. Cit.*, p. 88.

por la relación de dominio. Este mecanismo de aculturación sucedió acompasadamente a partir de la conquista entre las poblaciones indígenas de modo que a la ritualidad tradicional se añadieron elementos de la religión católica europea.

En ese proceso el núcleo duro operó como ordenador de los nuevos elementos católicos en una “vértebra” de creencias religiosas preestablecida. La situación de dominio provocó que las concepciones católicas impuestas se acomodaran dentro del sistema religioso indígena. Estas suplieron elementos presentes en la religión tradicional considerada por los españoles como “pagana”, que ya no podían manifestarse públicamente pero eran demasiado esenciales en la vida de los naturales como para desaparecer.

Las enseñanzas de los eclesiásticos a los indígenas se adecuaron a un marco de pensamiento establecido por la cosmovisión mesoamericana. El referente del que se valieron los naturales para entender la religión católica fue su propia religión. De acuerdo con Gerardo Lara en ese sentido, los indígenas no rechazaron la nueva fe, por el contrario, la hicieron suya y se consideraron a sí mismos católicos.<sup>283</sup> Los naturales no sólo se apropiaron de la legislación europea, como lo expliqué en el capítulo antecedente, si no de otros aspectos de la cultura occidental, como la religión, y los usaron a su favor. Presentándose como cristianos en desventaja, los indios de Huixquilucan aseguraron que: “[...] *jurando a Dios nuestro señor y a la señal de la Santa Cruz ser y haber sido informes verídicos, no de malicia ni de odio que le tenemos a dicho cura, pedimos justicia.*”<sup>284</sup>

Para analizar de mejor manera los elementos que constituyen el ritual descrito en el expediente, decidí abordar por separado, aquellos que consideré más relevantes. De este modo, los elementos se fragmentan en “moléculas” para posteriormente dilucidar su significado en medio de un ritual que considero de sanación. El criterio de selección de tales elementos se basa en su relación con

---

<sup>283</sup>Lara Cisneros, “Aculturación religiosa...” *Op., Cit.*, p. 78.

<sup>284</sup>AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 92.

algunos de los aspectos más importantes de la religión otomí, como la presencia de la deidad principal o el culto a los muertos. A la vez, fueron aquellos que más llamaron la atención de los españoles testigos de los hechos, pues es de ellos de donde provienen las descripciones contenidas en la documentación.

En el proceso contra el beneficiado del partido de Huixquilucan, don Ignacio de Segura Troncoso se menciona que debido a su ambiciosa actitud y su exigencia de servicios personales de sus feligreses indígenas, éstos decidieron unirse para echarlo del pueblo. Los naturales a cargo del clérigo solicitaron al provisor:

[...] se sirva de mandar se nos de justicia en la forma mejor que hubiere lugar y nos de dicho cura beneficiado bueno, que el que esta no es posible poderlo sufrir pues no daba un trato de [documento roto], aporreaba a las mujeres, era tirano en los aranceles, era horroroso en las obvenciones pues no había fuera términos de christiano, le rebatía la codicia, le podía la tiranía, le sublevaba la cólera. Era vivir padeciendo dándole nuestra pobreza [...].<sup>285</sup>

Los naturales se valieron de los privilegios que tuvieron como un grupo inferior de la sociedad novohispana, así como de la visión de rusticidad y miseria que se tenía de ellos, así como su calidad de cristianos nuevos para defenderse ante situaciones que vulneraban sus intereses. En este caso todo parece indicar que los naturales de Huixquilucan, independientemente de si sufrían o no tales agravios, se valieron de su condición para convencer al provisor de concederles la petición de sacar del pueblo al párroco don Ignacio.

Tras ser aprehendido, el beneficiado Segura Troncoso y sus testigos aseguraron la falsedad de las declaraciones de los indios y explicaron “[...] *que los que acusan al beneficiado lo hacen por odio, pues él los exhorta a ir a misa y a la doctrina y que no tengan abusos ni hechicerías* [...]”<sup>286</sup>

A lo largo de la querrela, los testigos del beneficiado don Ignacio mencionaron un ejemplo de las constantes faltas religiosas de los indios, asegurando que un año antes, en 1692, la noche del sábado de ramos, dos

---

<sup>285</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 92.

<sup>286</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 81v.

clérigos en compañía de dos españoles sorprendieron a la población indígena de Huixquilucan llevando a cabo un ritual que buscaba la sanación de un enfermo. De esto hablaré a continuación.

### 3.3 Prácticas mágicas terapéuticas

En un ritual terapéutico interviene la medicina tradicional, la cual debe ser estudiada desde su propio contexto y no desde el punto de vista occidental.<sup>287</sup> Por otro lado debe tomarse en cuenta que en la medicina occidental la manera de tratar los padecimientos normalmente se lleva a cabo con fármacos. En la medicina tradicional existe el uso de ciertos elementos considerados medicinales, sin embargo no todos los tratamientos tienen esta característica.

De acuerdo con Luigi Tranfo, la medicina está totalmente separada de la magia y está orientada dentro de un sistema científicamente lógico en el que todo puede explicarse. Por otro lado, aquello que no tiene justificación en el marco de los conocimientos científicos, es puesto al margen y se cuestiona su validez.<sup>288</sup> Así mismo, considera que este planteamiento lógico no está alejado de aquel que plantea lo que él llama “la magia médica de los primitivos” pues en ambos casos:

- a. La verdad toda está dentro del sistema, y en todo caso es preciso actuar como si así fuera.
- b. La falla de un tratamiento no implica su invalidez, si no una aplicación errada de una técnica.

---

<sup>287</sup> La medicina tradicional puede definirse como “el conjunto de conocimientos ancestrales, difundidos mediante el aprendizaje teórico y práctico, por medio de la observación y la experimentación, a partir de la repetición exacta de sus principios”, que una sociedad utiliza al enfrentarse a situaciones de crisis, como la desgracia, la enfermedad y la muerte, las cuales “son interpretadas a partir de una representación del mundo y de todo lo que lo contiene, que explica su existencia y la vida misma, ordenando todo acto y práctica humanos”. Antonella Fagetti, “Fundamentos de la medicina tradicional mexicana”, texto disponible en línea en la página de Internet del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias (CRIM) [http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec\\_Dig/2011/Arturo\\_Argueta/7\\_Funda\\_medicina\\_tradici\\_mex.pdf](http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec_Dig/2011/Arturo_Argueta/7_Funda_medicina_tradici_mex.pdf)

<sup>288</sup> Luigi Tranfo, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, Instituto Nacional Indigenista, 1989, p. 254.

c. El sistema está actualizado en base a los conocimientos actuales de la comunidad que lo practica.<sup>289</sup>

En ese sentido y de manera general, la medicina moderna trata de resolver el problema de la enfermedad destruyendo la causa fisiológica provocada por agentes externos al cuerpo. Por otro lado la medicina tradicional busca la eliminación de las causas volitivas por medio de un tratamiento mágico para eliminar la consecuencia morfológica de una situación espiritual.<sup>290</sup>

Los métodos terapéuticos se han establecido a partir de la concepción cultural de la enfermedad que tiene una determinada sociedad.<sup>291</sup> Cosmovisión, mitos, leyendas y códigos de conducta entre los pueblos sin escritura se han transmitido por generaciones a través de la oralidad y por medio de ritos que los hacen permanecer en la memoria colectiva, los cuales establecen un profundo vínculo entre los individuos y la cosmovisión.<sup>292</sup>

Entre los elementos tradicionales que se han transmitido de generación en generación, están aquellos que son causa de enfermedades y males físicos, así como de los tratamientos que se deben aplicar a cada caso. Para los otomíes, las enfermedades están íntimamente relacionadas con la religión, la concepción de los seres y deidades que habitan el mundo, y sus relaciones con ellos.

En la religión otomí las deidades personifican elementos naturales, así que en adelante me referiré a éstas como “potencias”, retomando las propuestas de Danièle Dehouve y Patricia Gallardo sobre el concepto, dado que tales entidades representan a las fuerzas de la naturaleza como el fuego, la tierra, las montañas

---

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 255.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>291</sup> Entiéndase *Cosmovisión* como “[...] la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven, y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre [...] también incluye las nociones acerca de las fuerzas anímicas del hombre; el cuerpo humano como imagen del cosmos.” Johana Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 16.

<sup>292</sup> Galinier, *Op., Cit.*, p. 29.

etc.<sup>293</sup> Esta personificación de los elementos de la naturaleza no es privativa de los otomíes en la actualidad, ya desde el siglo XVII Jacinto de la Serna observó la inclinación de los indígenas ante elementos naturales, como ejemplo señala:

Sucedióle a una pobre india buena Christiana, que en saliendo el Sacerdote de confesarla, y olearla, entró un indio de los suyos, que son los Maestros, y celadores de la idolatría, y persuadiola o forzola a que hiciese algún sacrificio a el fuego, pidiéndole salud, (como en el modo que ellos usan) al fin la pobre y miserable india lo hizo así persuadida a que, si no lo hacía, se moriría, y no cobraría salud [...]<sup>294</sup>

En la actualidad se cree que estas potencias tienen la capacidad de dañar o beneficiar a los hombres de modo que se debe “estar en paz” con ellas para mantener el equilibrio. De acuerdo con esto y la propuesta ya señalada de Jaques Galinier, entendemos que los rituales otomíes no recrean los hechos narrados en los mitos, más bien los actos rituales son un medio de comunicación con las potencias y tienen la finalidad de mantener o restablecer el equilibrio entre lo humano y lo sagrado.<sup>295</sup>

Estas entidades capaces de enfermar o curar no sólo son potencias que personifican elementos de la naturaleza. Entre ellas se encuentran los ancestros, cuyo culto resulta esencial en la cultura otomí. Los ancestros están presentes en casi todos los rituales y son objeto de respeto y devoción, lo cual está expreso en la veneración de la dualidad principal que les dio origen: el Padre viejo y la Madre vieja.<sup>296</sup> Los otomíes consideran que para restablecer el equilibrio, basta con saber cuál es la deidad o potencia ofendida para llevar a cabo una ceremonia y entregar una ofrenda que logre su benevolencia y se pueda recuperar la salud.<sup>297</sup>

Actualmente entre los otomíes del Estado de México las enfermedades se consideran frías o calientes y del mismo modo se clasifican las medicinas con las

---

<sup>293</sup> Dehouve, *Op., Cit.*, p. 48. Gallardo Arias, *Op., Cit.*, p. 36.

<sup>294</sup> Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural, 1953, p. 66.

<sup>295</sup> Gallardo Arias, *Op., Cit.*, p. 87.

<sup>296</sup> Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena... Op., Cit.*, p. 169.

<sup>297</sup> Aguirre Beltrán, *Op., Cit.*, p. 49.

que se tratan y profundizaré en ello más adelante.<sup>298</sup> En la mayoría de los casos, las potencias que pueden beneficiar a los humanos suelen traer también desgracias y castigos, como enfermedades o males físicos si no son tratadas adecuadamente.<sup>299</sup>

Por otro lado existe una gran conexión entre los tratamientos terapéuticos mágicos y la herbolaria. En este sentido Carlos Viesca considera que los tratamientos integrales, que abarcan tanto la esfera natural como la sobrenatural, son característicos de las medicinas no occidentales, lo cual tiene la posibilidad de catalizar la fe del paciente y reforzar el efecto de los medicamentos. En sus palabras: “*son innegables la importancia y la utilidad de los conjuros y oraciones para ofrecer un tratamiento integral de la enfermedad.*”<sup>300</sup> Este aspecto me pareció relevante pues, a pesar de que el ritual que identifiqué en el expediente de Huixquilucan no contiene hierbas o medicamentos, sí considero que resulta de gran relevancia el poder de las oraciones, pues actúan en conjunto con el ofrecimiento de alimentos y bebidas reforzando su poder, como se verá más adelante.

Uno de los trabajos más relevantes sobre medicina tradicional es *Textos de medicina náhuatl*, de Alfredo López Austin. El autor retoma el conocimiento de lo que considera “*el logro particular del pueblo nahua*”, sin embargo, en una perspectiva más amplia, existe un fenómeno cultural común en Mesoamérica. Este marco de conocimientos rige el pensamiento médico presente en la sociedad que compone esta área geográfico-cultural, por lo cual podemos tomarlo como referencia para el caso de los otomíes.<sup>301</sup>

De acuerdo con López Austin, existe una polaridad frío-calor que se encuadra en una cosmovisión donde los elementos positivos y negativos se encuentran en equilibrio, tal como sucedía en la cosmovisión mesoamericana. En

---

<sup>298</sup> Alfredo López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 18.

<sup>299</sup> Gallardo Arias, *Op., Cit.*, p. 53.

<sup>300</sup> Carlos Viesca Treviño, *Medicina prehispánica de México, el conocimiento medico de los nahuas*, México, Panorama, 1992, p. 203.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 19.

palabras del autor ambas polaridades se suman en una totalidad neutra cuyo valor es cero. Con base a esto el aumento en una de las dos áreas o calidades hace que por fuerza la otra se reduzca, afectando el equilibrio.<sup>302</sup>

Continuando con López Austin, las enfermedades frías, en correspondencia con las polaridades, se producen debido a que se introdujo al cuerpo una calidad fría en un momento de debilidad o vulnerabilidad de la persona. En la mayoría de los casos la entidad fría causante de esta enfermedad son las corrientes de aire.<sup>303</sup> Por otro lado las enfermedades de naturaleza caliente se generan en el interior del cuerpo o por permanecer mucho tiempo bajo los rayos del sol.<sup>304</sup>

A mediados del siglo XX James Dow observó que entre los otomíes de Hidalgo se creía en la existencia de una entidad dentro del ser humano de la que dependía el estado de salud o enfermedad del individuo. Esta entidad es el “*zaki*”: la fuerza vital de los seres. Este término puede traducirse a lo que entenderíamos como “alma”, sin embargo no encarna una personalidad completa, es la fuerza vital que compone una personalidad: “*La persona que lo ha perdido caerá enferma porque ha perdido aquello que le permite enfrentarse a los retos de la vida*”.<sup>305</sup> En ese sentido muchas de las ceremonias de curación tenían como objetivo recuperar el *zaki* del enfermo.

Así mismo, Dow encontró que los hombres contaban con uno o más animales compañeros denominados *rogi*, los cuales tenían un destino paralelo al del individuo que acompañan<sup>306</sup> En las ceremonias de curación el *rogi* juega un papel fundamental, pues era invocado de modo que colaborara con la sanación del enfermo. Para lograr esto, algunos curanderos colocaban figuras de barro en representación de diversos animales, pues se desconocía qué forma o con cuántos *rogi* contaba el afectado.<sup>307</sup> Del mismo modo se elaboraban figuras de

---

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 22-23.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>304</sup> Diana Riesky, *Conceptos tradicionales de la medicina en un pueblo mexicano: un análisis antropológico*, México, Secretaría de Educación Pública, p. 150.

<sup>305</sup> Dow, *Op., Cit.*, p. 95.

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 95.

barro y papel con la intención de corporizar a los ancestros para que ejercieran su poder. De igual manera que con la invocación del animal compañero, durante el ritual se les dotaba de cuerpo para que de ese modo tomaran fuerza y con ello la capacidad de actuar; de esto hablaré más adelante.

Como puede observarse, lo que se busca es conocer cuál es la potencia a la que se ha ofendido o identificar si los ancestros han sido o no tratados adecuadamente, para determinar de manera eficiente el modo de tratar el padecimiento, este tratamiento consistía en la satisfacción de la falta.<sup>308</sup> El descubrir cuál fue la ofensa que provocó el enojo de la potencia servía para determinar qué rito propiciatorio llevar a cabo para restituir el *zaki* o aliviar al *rogi*.<sup>309</sup> Ahora bien, si las potencias y ancestros están personificados, la manera de atenderlos es con grandes ofrecimientos y regalos, como comentaré en el siguiente apartado.

### **3.4 El altar con la cruz, la ofrenda y los muñecos**

#### **3.4.1 El espacio: Oratorios o capillas familiares**

El documento en cuestión contiene la denuncia de los habitantes del pueblo indígena de Huixquilucan contra su cura beneficiado, el bachiller don Ignacio de Segura Troncoso. Estos aseguraron que el clérigo además de maltratarlos, obligarlos a trabajar sus tierras, y comerciar su leña en la ciudad de México, no cumplía con sus obligaciones como sacerdote, y que además no tenía el suficiente conocimiento sobre la lengua otomí como para impartirles la doctrina.

En respuesta, el beneficiado Segura expuso su versión de los hechos. En ella negó dañar a los naturales y por el contrario, afirmó que había tratado con sumo empeño enseñarles la doctrina, hecho poco exitoso pues aseguró que los indios tenían una renuente actitud para asistir a misa, al grado de fingirse enfermos. En apología del beneficiado, los testigos a su favor reiteraron esa

---

<sup>308</sup> Aguirre Beltrán, *Op., Cit.*, p. 61.

<sup>309</sup> López Austin, *Textos de medicina náhuatl... Op., Cit.*

versión y expusieron además que era “[...] *público y notorio que los de dicho pueblo son grandes idólatras*”.<sup>310</sup>

Las declaraciones señalaron que la noche del Domingo de Ramos de 1692, dos vicarios y dos españoles aprehendieron a un grupo de indios que celebraba una ceremonia idolátrica. Estos indicaron que en casa del natural Miguel de los Ángeles estaba colocado un altar, y describieron de manera detallada su composición. La declaración del presbítero Nicolás Carrillo, testigo del suceso, señala que:

[...] le avisaron cómo en una casa del dicho pueblo de Guisquilucan, de un indio llamado Miguel de los Ángeles que servía de maestro de doctrina en la iglesia. Y halló mas de ocho indios y doce indias grandes y más de cuarenta muchachos y a la doctrina de la iglesia no iban diez [...] vio que tenían un altar puesto y en él una cruz de tochomite como enroscada con unos hilos blancos de algodón y otros diversos colores y muchas velas y bujías y también un muñeco de palo a caballo, otra muñeca de trapo y muchos de barro enlistonados con sus cascabeles, incienso, mirra=copal, hule, tabaco, papel y puros, pan y distintas frutas, melones, plátanos y dos cantimploras de miel, una gallina muerta y sin pelar, grandes cantidades de tamales de frijol pulque y tepachi y sobre el altar unas guitarritas y un plato en que iban recogiendo dinero [...] a todos los cuales prendió.<sup>311</sup>

Como puede observarse, al testigo (como a los demás declarantes) le llamaron la atención ciertos elementos del altar, estos son: la cruz, los muñecos de barro o palos de madera (antropomorfos o zoomorfos), velas y una ofrenda de pulque, tepache, una gallina muerta y sin pelar, dos palomas vivas y una gran diversidad de alimentos. Al mismo tiempo, aunque la versión no se confirma, se asegura que el acto ritual fue llevado a cabo para lograr la curación de un enfermo.

El altar estaba colocado en la casa de Miguel de los Ángeles, quien a la vez era maestro de doctrina en la iglesia del pueblo. El hecho de que el altar se encontrara en casa del maestro de doctrina es un punto de reflexión. Para tener ese cargo, Miguel de los Ángeles tenía que haber sido un hombre con conocimientos sólidos sobre la religión católica, además de su dominio del otomí y el español de modo que pudiera transmitir sus enseñanzas a los demás. La

---

<sup>310</sup>AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 154-154r testimonio de Diego Ortiz del espinar, español.

<sup>311</sup>AGN, *Bienes Nacionales* 79, exp. 19, f. 134-138.

instrucción resultaba fundamental para reproducir el sistema de creencias europeo en una comunidad indígena.<sup>312</sup>

Que determinados individuos fueran mediadores entre la iglesia y los demás indígenas por medio de las enseñanzas de los clérigos era algo común en Nueva España. También podría haber sido usual que tras tener contacto con los religiosos y eclesiásticos, lo que aprendieron lo transmitieran a los demás naturales reinterpretando los conocimientos de la doctrina cristiana adecuados a su propio sistema de pensamiento. Un ejemplo de este fenómeno es el referido por Gerardo Lara. En ese caso, Francisco Andrés, el llamado Cristo Viejo de Xichú, había sido acusado en diversas ocasiones de llevar a cabo extrañas y heréticas prácticas religiosas junto con varias mujeres, razón por lo que fue procesado en diversas ocasiones.<sup>313</sup>

En una de las sentencias que le fueron dictadas, se le obligó a pasar tres años recluido en la iglesia, sin embargo con el cambio de administración de frailes franciscanos a sacerdotes seculares, tuvo oportunidad de huir antes de cumplirla en su totalidad.<sup>314</sup> Posiblemente Francisco Andrés pasó un año y medio o dos recluido con los frailes y durante ese tiempo se desempeñaba como ayudante en las labores litúrgicas. Para 1769 fue acusado de oficiar misas en las que dictaba sermones e incluso de impartir la comunión, lo cual seguramente lo aprendió durante su estancia con los franciscanos.<sup>315</sup>

El conocimiento y la cercanía con lo católico y el contacto con los naturales permitieron que los elementos religiosos se transformaran y orientaran a otros fines preestablecidos por el marco de pensamiento indígena. Entre los otomíes algo que colaboró con esto fue que contaban con oratorios familiares: espacios domésticos exclusivamente dedicados al aparente culto de santos católicos. En

---

<sup>312</sup> Gallardo Arias, *Op., Cit.*, p. 80.

<sup>313</sup> Gerardo Lara Cisneros, *El Cristo viejo de Xichú: resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, CONACULTA, colección Memoria Histórica, 2007.

<sup>314</sup> Lara Cisneros, "Aculturación religiosa...", *Op., Cit.*, p. 120.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 128.

ellos la reunión de los miembros de la comunidad traspasaba el núcleo familiar cuando se trataba de rituales que tenían que ver con el bienestar común.

Los oratorios familiares son hasta nuestros días un rasgo común de los otomíes de esta zona.<sup>316</sup> Oratorios, capillas familiares, o “conjuntos devocionales domésticos” como los llama Raquel Pineda<sup>317</sup> tienen características específicas que nos hablan de la sistematización de los rituales. Estas tienen en común tres elementos: oratorio, nicho y sala de visitas.<sup>318</sup> Pocos quedan de los que fueron contruidos en la época virreinal, sin embargo en su estudio, Alfonso Vite encontró los restos de lo que fueron algunas capillas en el Valle del Mezquital, los cuales datan de los siglos XVII y XVIII. El autor refiere que, al menos en dicha zona los oratorios no fueron exclusivos de la nobleza indígena si no que, cualquiera que pudiera cubrir los gastos de la construcción y mantenimiento, podía tener uno.<sup>319</sup>

Resulta interesante que en la actualidad no sólo los otomíes del Mezquital conservan esta práctica sino que, de cierto modo, es una costumbre generalizada. Respecto a ello la documentación arroja algunas referencias y nos muestra que era común la colocación de oratorios en los hogares de las familias otomíes durante la época virreinal, lo cual siguieron haciendo hasta nuestros días.

Los documentos de la época pueden darnos luz con respecto a éste tema. En una denuncia del año 1754 en Toluca, don Andrés Joseph de la Cruz, dueño de la hacienda de Tlachaloya delató a un grupo de indios por llevar a cabo prácticas heterodoxas, puesto que:

[...] había cogido en su referida hacienda de Tlachaloya a unos gañanes [...] acompañados de sus mujeres propias [...] todos a excepción de Juan de la Cruz,

---

<sup>316</sup> Los oratorios familiares son comunes en toda el área otomí y son pieza fundamental de la organización social comunitaria. Responden a múltiples funciones: la conservación de la parafernalia de los rituales y de las imágenes religiosas. Son sede de las actividades ceremoniales de la comunidad y constituyen un patrimonio a través del cuál se transmiten a la vez bienes rituales y un edificio, siempre en línea paterna. Galinier, *Op., cit.*, p. 131-132.

<sup>317</sup> Raquel Pineda, *Arquitectura religiosa doméstica en el Estado de Hidalgo*, Tesis de doctorado en historia del arte, Elisa Vargas Lugo (asesora), México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, p.3.

<sup>318</sup> *Ídem.*

<sup>319</sup> Alfonso Vite Hernández, *El mecate de los tiempos continuidad en una comunidad hñähñü del valle del Mezquital*, (Raquel Pineda, asesora), Tesis de licenciatura, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, p. 169.

que estaba fuera, **dentro del oratorio de la casa de éste** como a las once horas de la noche del día sábado [...] <sup>320</sup>

Por otro lado en el año de 1805, Benito Moxó, benedictino español que fue obispo de Michoacán y último Arzobispo en Charcas, <sup>321</sup> expresó en sus *Cartas Mexicanas* que tuvo acceso a un proceso llevado a cabo por el Provisorato de Naturales durante su estancia en la Nueva España. Este proceso se realizó contra una población de indios idólatras cercano al Nevado de Toluca en el año de 1803. <sup>322</sup> Según la descripción que hace el religioso, en el documento se narra que la población entera había mantenido ocultas sus prácticas idolátricas durante al menos 19 años y gracias a que tan sólo una familia se negó a dar adoración a unas figuras de barro, fue lo que provocó que fueran descubiertos.

El autor refiere que los indígenas del lugar rendían culto a las figuras de barro las cuales, tras dedicarles una fiesta en el oratorio familiar, eran trasladadas a otros muy similares colocados en diversas cuevas. Según el referido texto antes de ser colocados en su morada final donde eran:

[...] introducidos los ídolos **en el expresado oratorio** se cerraba al punto la puerta y cesaba la música [...] las ofrecían incienso [...] y por ultimo las presentaban diferentes ofrendas de pan, biscocho y cacao, tortillas de pimiento, y sobre todo jarros de pulque y chiringuito [...] <sup>323</sup>

En una situación similar, pero en el año de 1817, y no muy lejos de Toluca, en el pueblo de San Lorenzo Huitzilapan, jurisdicción de Lerma, el vicario don Ignacio de la Cruz Manjarréz, tomó por sorpresa a un grupo de indios a los cuales les levantó un proceso por el delito de idolatría. El clérigo aseguró que: “Las ceremonias se celebraron en un cuarto cuyo centro era un altar en que estaban colocadas las imágenes de Nuestro Señor Jesucristo y María Santísima con varias cruces a los costados.” <sup>324</sup>

A lo largo del proceso se hace referencia a que ese cuarto era un espacio dedicado al culto de las imágenes que contenía, pues la pregunta número cinco

---

<sup>320</sup> AHAM, 1754, f. 1v

<sup>321</sup> En el virreinato del río de la plata, argentina.

<sup>322</sup> Benito Moxó, *Cartas Mexicanas*, p. 45.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>324</sup> AGN, Bienes Nacionales 663, exp. 19 f. 1r.

del interrogatorio al que el Provisor mandó que fueran sometidos los detenidos indica: “¿Para qué colocaron en el altar la imagen de Cristo, la virgen y varias cruces?”.<sup>325</sup> En la mayoría de las respuestas los declarantes aseguraron: “[...] ser este su antiguo ajuar, que es de la casa.”, mientras que el dueño del mismo “[...] dijo que el ajuar es antiguo de la casa propio de una tía suya, ya muerta.”<sup>326</sup>

En ejemplos como estos puede observarse que los oratorios eran algo común entre los otomíes de la época, de modo que las autoridades tenían conocimiento de su existencia. Lo que resultaba extraño a las autoridades eran las prácticas de los indígenas que no iban de acuerdo a la ortodoxia católica o salían de su control. Al mismo tiempo se evidencia la continuidad de la presencia de espacios de culto familiares entre los otomíes de esta zona a lo largo del tiempo. Son pues, espacios clave de la actividad ceremonial en donde “se desarrollan las prácticas que acompañan el nacimiento, los procedimientos de lucha contra el infortunio y los usos gracias a los cuales se despide a los difuntos.”<sup>327</sup>

Así mismo existe la referencia de que los ídolos a los que se rendía culto en las capillas familiares, eran posteriormente trasladados a cuevas localizadas en los cerros. Lo mismo se señala en el expediente sobre los naturales de Huixquilucan, pues Juan de Tovar, español testigo de la ceremonia, refiere que:

[...] sabe lo referido como persona que les ha cogido en tiempo del doctor Antúnez y don Joseph de Irusta, beneficiados que fueron, llevándoles la ofrenda que suele ser de muñecos y frutas exquisitas que hay por el tiempo que hacen dicha ofrenda comprándolas en esta ciudad pan, vino, pulque, tamales, gallinas cocidas, palomas vivas que las amarran y ponen a comer y tienen un indio señalado que les vaya a dar de comer todos los días y a cuidar de las ofrendas y a encender las velas de cera [...]<sup>328</sup>

Este testigo señaló que aún antes de que don Ignacio de Segura asumiera el cargo de beneficiado en la parroquia de Huixquilucan, los naturales ya tenían este tipo de prácticas. A la vez refiere que los indios colocaban altares similares a los que tenían en sus casas, pero lo hacían en las cuevas de montes cercanos.

---

<sup>325</sup> AGN, Bienes Nacionales 663, exp. 19, f. 2v

<sup>326</sup> *Ibidem*, f. 16r.

<sup>327</sup> Galinier, *Op., Cit.*, p. 42.

<sup>328</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, 111-111r.

Como explicaré más adelante, las cuevas tienen una connotación religiosa entre los indígenas mesoamericanos, por lo cual podemos inferir que los oratorios domésticos buscaban equipararse a los altares de las cavidades naturales de los cerros.

En su trabajo de campo Alfonso Vite tan solo logró encontrar una de estas capillas en la región del Estado de México, ubicada en el municipio de Acambay. Por su parte Jaques Soustelle refirió que en los años 30', los otomíes de Ixtlahuaca seguían construyéndolos y llevaban a cabo rituales dedicados a los muertos y en él estaban presentes una cruz e imágenes religiosas.<sup>329</sup> Para mediados del siglo XX, James Dow en una larga estancia en tres pueblos otomíes del Estado de Hidalgo no sólo vio los oratorios sino que tomó parte en “*costumbres*”<sup>330</sup> y ofrendas en ellos, confirmando que en éstos, la presencia de una cruz resulta casi indispensable.

### 3.4.2 El cerro y la cruz

En el expediente se menciona que los naturales de Huixquilucan, con ocasión de estar un indio enfermo colocaron una ofrenda en un altar: “[...] y en él una cruz de taxamanil y dentro de ella unos muñecos de palo y cédulas de papel en blanco y otras de oropel sin que se pudiese entender ni conseguir noticia del fin en que terminan todas estas suposiciones.”<sup>331</sup>

Como en todo oratorio era preciso que estuviera presente una cruz, en este caso se indica que estaba elaborada en taxamanil,<sup>332</sup> en otra parte del texto refiere tajamanil<sup>333</sup> y por último tejamanil.<sup>334</sup> La palabra deriva del náhuatl *tlaxamanilli*,

---

<sup>329</sup> Jaques Soustelle. “Le culte de oratories chez les otomís et les mazahuas de la région d’Ixtlahuaca” en *El Mexico Antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, 1936, Tomo III (1931-1936), p. 107.

<sup>330</sup> Para los otomíes el “costumbre” son los ofrecimientos y ceremonias dedicados a los seres de potencia. Las ofrendas que los conforman constituyen alimentos, bebidas, cigarros, veladoras, flores, incienso y animales sacrificados. Dow, *Op., Cit.*, p. 47. Patricia Gallardo, *Op. Cit.*, p. 49-50.

<sup>331</sup> Bienes Nacionales 79 exp. 19, f. 92. testimonio de Joseph de Tovar.

<sup>332</sup> Bienes Nacionales 79 exp. 19, f. 79.

<sup>333</sup> Bienes Nacionales 79 exp. 19, f. 86r, 92, 130 r.

<sup>334</sup> Bienes Nacionales 79 exp. 19, 109r.

que quiere decir “quebradizo” o “lo cascado, lo quebrado”.<sup>335</sup> También lo podemos encontrar como referencia a tablas pequeñas y delgadas o astillas largas,<sup>336</sup> que normalmente se usan para elaborar techumbres en las casas. Es decir que estaba fabricada en madera muy delgada, posiblemente entretejida de modo que quedase hueca para contener las cédulas de papel que los testigos indican que se colocaron en su interior.

La cruz en el mundo occidental simboliza no sólo la salvación y la resurrección de Cristo, representa su presencia en donde sea que ésta esté colocada.<sup>337</sup> Por otro lado es un símbolo que se encuentra continuamente en la iconografía mesoamericana y se relaciona con la fertilidad de la tierra y la lluvia.<sup>338</sup> En la actualidad la fiesta de la Santa Cruz se encuentra sumamente arraigada entre los grupos indígenas y cada tres de mayo es posible verlas cubiertas de cintos de colores y se organizan misas y fiestas, sobre todo en las cimas de los cerros.

Un ejemplo de ello es la fiesta de la Santa Cruz en Bernal, Querétaro, donde se coloca cada año a la cruz en la punta más alta del peñasco. De acuerdo con Elena Díaz Miranda, esta celebración religiosa es la más solemne y de mayor trascendencia histórica en Bernal, en ella se expresa la unión del culto hispano por la cruz, representación del sacrificio de Cristo y el culto prehispánico a la montaña sagrada o *tonalcatepetl*, proveedora de sustento y agua.<sup>339</sup>

---

<sup>335</sup> Carlos Sánchez Silva y Alejandro de Ávila Blomberg, *La grana y el nopal en los textos de Alzate*, Mexico, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas/CONACULTA, 2005 p. 62.

<sup>336</sup> Alonso de Molina, Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana, 1571, parte 2, Nahuatl to Spanish, f. 145r. col. 2. En: Náhuatl Dictionary <http://whp-web.uoregon.edu/dictionaries/nahuatl/index.lasso> consultado el 31 de enero de 2014.

<sup>337</sup> Olivier de la Brose *et. al.* (dir.), *Diccionario del cristianismo*, Barcelona, editorial Herder, 1986, (Biblioteca Herder, Sección de Teología y Filosofía, vol. 131), p. 363.

<sup>338</sup> Galinier, *Op., Cit.*, p. 68.

<sup>339</sup> Lorenza Elena Díaz Miranda, *Bernal. Su historia, su espacio y su tiempo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, 2010, p. 53-54. Agradezco a la autora el acceso al texto para complementar esta investigación.

Esta festividad inicia la madrugada de cada dos de mayo, termina hasta el día cinco, y conlleva una compleja organización por parte de la comunidad. La celebración llegó a Bernal con la evangelización de los franciscanos. Para Elena Díaz, el culto a la Santa Cruz constituye “una de las tradiciones locales donde se mezclan con más fuerza y arraigo los elementos de los cultos indio y español”.<sup>340</sup> De acuerdo con la autora, la Cruz simbolizaba el Árbol de la Vida, los cuatro puntos cardinales y los cuatro elementos: la “Cruz de Movimiento” de la cosmovisión indígena que se unió al culto del Cristo crucificado.<sup>341</sup> Además, durante la fiesta puede observarse la gran devoción de los peregrinos que llegan de rodillas a la capilla como sacrificio personal, para cumplir alguna manda, o bien solicitar o agradecer algún favor recibido de la Santa Cruz.<sup>342</sup>

Así mismo, en la cosmovisión otomí la figura de Otonteuctli, el “Señor de los otomíes” o *Padre Viejo*, dios tutelar, se relaciona con el fuego y los muertos. Éste a la vez se identificó con Ocotecuhtli: el “Señor del pino” el cual se representaba con un árbol de este tipo, mismo que con el tiempo y a la llegada del cristianismo se transformó en una cruz.<sup>343</sup> El árbol sobre la montaña es un eje de transmisión, un punto sagrado específico mediante el cual hay comunicación entre los diferentes niveles del mundo.<sup>344</sup> En la cosmovisión indígena mesoamericana, los cerros son contenedores de agua,<sup>345</sup> vasos de donde provienen las nubes y los ríos, por lo tanto se relacionan fuertemente con las deidades acuáticas proveedoras del líquido vital que fertiliza la tierra.

Al mismo tiempo, los cerros no son solo proveedores de vida, si no que cuentan con cuevas consideradas puntos de acceso al mundo donde residen los

---

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>341</sup> *Idem*.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>343</sup> Pedro Carrasco, *Op., Cit.*, p. 139. El palo que se levantaba en la fiesta de Xócotl Uetzi era seguramente un pino, su canto dice que este dios fue subido al pino de la rodela, en lo alto le colocaban su imagen. También por ser el palo un pino le ponían a la punta 4 piñas de masa a los pies del ídolo. Sahagún, *Op., Cit.*, V, p.106-109.

<sup>344</sup> Lara Cisneros, “Aculturación religiosa...” *Op., Cit.*, p. 71.

<sup>345</sup> Sahagún, *Op., Cit.*, lib. XI, cap. XII p. 184.

ancestros.<sup>346</sup> Es por eso que en ellos se llevaban a cabo los rituales y son lugares idóneos para construir templos y altares, tanto en las cuevas como en la cima de los cerros. En Huixquilucan, como en Bernal, Querétaro, existe hasta la fecha el culto a la Santa Cruz y se lleva a cabo también en los cerros, entre los más importantes se encuentran el “Cerro de la Campana” y el de “La Verónica” o “Divino Rostro”.<sup>347</sup>

De este modo el árbol sagrado admite una comunicación en un sentido vertical<sup>348</sup> entre los niveles del cosmos y permite el flujo de los temporales.<sup>349</sup> Al ser lugares sagrados por excelencia, se vuelve sagrado también lo que emana de ellos, en ese sentido todo lo que se relacione con el cerro tiene un carácter sagrado. Sergio Sánchez Vázquez encuentra que las piedras localizadas en las montañas son consideradas por los indígenas como los huesos de los ancestros, los cuales no sólo facilitan la comunicación con las divinidades, también son capaces de conceder bienestar a los hombres.<sup>350</sup> A cambio de pedir lo necesario existe la obligación de entregar una ofrenda.

Por otro lado, la importancia de los cerros no es solamente religiosa. Como pudimos observar en el primer capítulo, los naturales de Huixquilucan (y según las fuentes, los otomíes en general) vivían en las inmediaciones de los cerros. De igual manera, la política de congregación<sup>351</sup> obedeció a que gran cantidad de

---

<sup>346</sup> Galinier, *Op., Cit.*, p. 112.

<sup>347</sup> Soustelle, *Op., Cit.*, p. 607. Angel María Garibay, *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huixquilucan*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1957, p. 22.

<sup>348</sup> Gerardo Lara, *El cristianismo en el espejo indígena...*, p. 165.

<sup>349</sup> En palabras de Carlos Viesca Treviño: “[...]¿Entonces por dónde bajaban y subían seres e influjos a la superficie terrestre? en primer término por las que llamaré convencionalmente vías principales: el eje central del universo y los cuatro pilares que, a veces bajo la forma de árboles cósmicos, situados en cada uno de los extremos del plano horizontal, sostenían los cielos. Dos pares de tiras helicoidales entrelazadas y en constante movimiento representaban el ir y venir de las influencias sobrenaturales.”

<sup>350</sup> Sergio Sánchez Vázquez, “La Santa Cruz: culto en los cerros de la región otomí Actopan-Ixmiquilpan” en Johanna Broda y Arturo Montero (Coords.) *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007, p. 451.

<sup>351</sup> *Congregación, junta o reducción* se refieren a la política de concentrar a la población indígena, reubicándola físicamente, y ordenando los asentamientos nativos a la manera española. Además de facilitar la evangelización y la recolección del tributo, buscaba promover la república de indios como una forma de vida urbana, política y ordenada. Gerhard, “Congregaciones de indios”... *Op., Cit.*, p. 347. García Castro *Op., Cit.*, p. 154. López Mora *Op., Cit.*, p. 60.

asentamientos indígenas estaban situados entre las montañas y se buscó reunirlos en una cabecera con la finalidad de controlar la captación de tributos y llevar a cabo la evangelización de manera más eficiente. Como ya mencioné anteriormente, la política de congregación obedeció a dos factores, el primero era mejorar el control administrativo de la población y recaudar de así el tributo de manera más eficiente. Por otro lado se buscaba que los naturales se alejaran de sus creencias antiguas. La Real Cédula que contiene este mandato indica que:

La causa principal porque se ha hecho esta congregación, y lo que todos deseamos y oramos a Dios con todo efecto, es que estos indios sean bien instruidos, informados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, y en las humanas y políticas, y porque para ser verdaderamente cristianos y políticos como hombres racionales que son, es necesario estar congregados e reducidos en pueblos, y no vivan derramados ni desparramados y dispersos por las tierras y montes [...]<sup>352</sup>

Como mencioné en el primer capítulo, desde la época prehispánica, una de las principales actividades de los naturales de esta zona era la de sacar leña de los montes para venderla o fabricar carbón y comercialarlo en la ciudad de México. Por esa razón, a pesar de las órdenes reales, los cerros eran un centro de actividades económicas, por lo cual la relación de los indígenas con ellos y las cuevas no se quebrantó.

De este modo, para los otomíes el cerro ofrecía, en un sentido simbólico, el acceso al inframundo por medio de la cruz-eje, pero también fue la base del sustento y la economía de los pueblos, pues según la cosmovisión indígena, el cerro provee de nubes que alimentan las sementeras con la lluvia. Además de ello materialmente ofrece materia prima para comerciar y subsistir. En ese sentido los cerros no sólo son un ente protector, también es proveedor.

Según las referencias con que contamos, para los indígenas la cruz fue objeto de gran devoción. En palabras de Juan de Grijalva:

La devoción de la cruz también es grande y es la que más acompaña a aquellos indios: dentro del pueblo son innumerables las que hay [...] en los montes por

---

<sup>352</sup> Real Cédula al Virrey don Martín Enríquez de Almanza, desde San Lorenzo del Escorial, 20 de mayo de 1578. En De la torre Villar p. 158.

asegurarlos, en los valles por hermosearlos [...] y donde quiera que la ven la reverencian [...] tienen cuidado de enramarlas y ofrecerles flores.<sup>353</sup>

Por otro lado, sabemos que los primeros religiosos que llegaron a la Nueva España con el objeto de evangelizar a los nativos, colocaban cruces en aquellos lugares donde fueron derribados los antiguos templos indígenas. Ejemplo de ello nos brinda fray Agustín de la Madre de Dios, cuando narra su estancia en el “Cerro de los Ídolos” en 1606, en busca de un lugar para llevar a cabo la fundación del convento carmelita. Fray Agustín señala que cuando llegaron a la cima:

Se nos quitó el cansancio con ver el estandarte de la cruz tremolando en aquel monte y triunfando a Cristo en ella de todos sus enemigos. Yo confieso de mi que se arrasaron los ojos en lágrimas, cuando vi que nuestros padres habían enarbolado en la punta más alta de aquel risco aquella señal de vida y ahuyentando con ella a los demonios [...]<sup>354</sup>

Como posteriormente lo indica fray Agustín, la cruz que describió estaba colocada donde antiguamente se encontró un adoratorio indígena, y señala que:

[...] la cruz está labrada de una hermosa piedra [...] está detrás de la cruz un corralazo de piedras donde era el templo antiguo y allí vimos las de tezontle con la mezcla de cal. Tiene el corral dos órdenes de paredes y es todo de laja seca y en medio levantamos dos peñascos en forma de sepultura, donde mataban a los niños que ahí sacrificaban.<sup>355</sup>

Los cultos mesoamericanos en los que se sacrificaba niños e la cima de los cerros estaban dedicados a las deidades acuáticas. Por otro lado la veneración de los otomíes por la cruz recuerda al culto por Ocotecutli, el Señor del pino o la tea, representado por un palo de pino, el cuál se coloca en la cima de un cerro. Fray Bernardino de Sahagún refiere que en tiempos prehispánicos, en la fiesta principal del Señor del Pino “*este dios fue subido al pino de la rodela, y en lo alto le colocaban su imagen.*”<sup>356</sup>

La veneración de las deidades en el cerro entre los indígenas de Huixquilucan, se manifestaba también en la fiesta de San Gabriel, pues según los

---

<sup>353</sup>Lastra, Op., Cit., p. 226-227.

<sup>354</sup> Fray Agustín de la madre de Dios, *Tesoro escondido en el monte Carmelo mexicano, mina rica de ejemplos y virtudes en la historia de los carmelitas descalzos de la provincia de la Nueva España descubierta cuando escrita por fray Agustín de la madre de Dios, religioso de la misma orden*, México, UNAM, p. 287.

<sup>355</sup> p. 287

<sup>356</sup>Sahagún, Op., Cit., L. V, p. 106-109.

testigos los naturales: “[...] acostumbraban llevar a la iglesia la imagen de san Gabriel y que se le diga misa y antes, y después se van al monte tomando como por ser divino de su idolatría la imagen [...]”<sup>357</sup>

La celebración de la Santa Cruz no es una novedad entre los indígenas en la actualidad, pues es esta una fiesta muy arraigada. En el expediente se menciona que el ritual de curación en que fueron sorprendidos la noche del Domingo de ramos de 1692 no fue el único en su tipo, posteriormente en la noche del tres de mayo, fueron cogidos por el beneficiado Segura Troncoso llevando a cabo un culto muy similar también en casa de Miguel de los Ángeles. Respecto a esto se señala que:

[...] los cogió el licenciado don Nicolás Carrillo en otra superstición y hechicería que estaban haciendo con una enferma en casa de Miguel de los Ángeles y la depositó de donde se huyó [...] y esto fue el día de la Santa Cruz de mayo del año pasado de noventa y dos que hicieron al fiesta de la Santa Cruz, los vecinos de dicho pueblo que tienen cofradía fundada en la iglesia y el súchil que le dieron al dicho beneficiado para que anduviere con la procesión lo hallaron en la dicha casa donde se estaba haciendo la hechicería y cantidad de doncellas con arpa, guitarra, pulque y tepachi que les derramó dicho beneficiado.<sup>358</sup>

Como podemos observar, a pesar de que se trata de rituales orientados a la curación de los enfermos, se llevan a cabo en fechas específicas; primero en el Domingo de Ramos y posteriormente en el día de la Santa Cruz, de la cual además se tuvo una cofradía en la iglesia del pueblo. Esto señala la importancia de la devoción a la cruz, la cuál recuerda al culto de una de las principales deidades del panteón otomí.

En ese sentido, los naturales no se negaron al culto de la cruz y mucho menos la rechazaron; prueba de ello las celebraciones que hasta la fecha se hacen en las comunidades indígenas el tres de mayo. El punto central y más alto de los altares y en los cerros es una cruz, y lo mismo ocurre en los documentos que ya he referido anteriormente, fechados en los siglos XVIII y XIX, donde los indígenas fueron también hallados llevando a cabo un ritual dentro de sus oratorios y en ellos estaba presente una o varias cruces.

---

<sup>357</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 65v.

<sup>358</sup> Bienes Nacionales 79, exp. 19, f. 93- 93r.

A la llegada del cristianismo los naturales fueron obligados a dejar de lado a su dios tutelar, representado por un pino en lo alto de un cerro para rendirle culto a otro que fue crucificado en la cima de una montaña. La analogía que los otomíes establecieron en torno a ambas figuras fue muy clara e inmediata y les permitió adoptar el nuevo culto e integrarlo en su pensamiento religioso como propia. De este modo seguía presente la divinidad tutelar, que además permitía la comunicación con otros niveles del universo y los muertos como veremos más adelante. Los otomíes de Huixquilucan tomaron a Cristo como su dios y le rindieron culto simbolizándolo en la cruz, como ya lo habían venido haciendo durante siglos con Ocotecuhтли y el pino.

### **3.4.3 Ofrendas: una oración materializada.**

Toda ofrenda es un sacrificio mediante el cual se materializa el ritual por medio de regalos dedicados a las potencias. Para Danièle Dehouve una ofrenda (depósito ritual) es una invitación a los dioses o seres de potencia y por medio de ella se les da un regalo en garantía, en espera de obtener favores y beneficios.<sup>359</sup> Dehouve considera que:

La implementación del depósito ritual sigue una estructura general, siempre idéntica, cualquiera que sea su finalidad pues es una invitación, y como con todos los invitados, se debe tener el mismo protocolo: [...] como es debido, para recibir a un gran huésped todos los objetos presentados tienen valor de ofrendas.<sup>360</sup>

De acuerdo con la descripción del expediente sobre Huixquilucan, en la casa del indio Miguel de los Ángeles:

[...] tenían un altar puesto y en el una cruz [...] y muchas velas y bujías [...] otra muñeca de trapo y muchos de barro enlistonados con sus cascabeles, incienso, mirra=copal hule, tabaco, papel y puros, pan y distintas frutas, melones, plátanos y dos cantimploras de miel, una gallina muerta y sin pelar, grandes cantidades de tamales de frijol pulque y tepachi.<sup>361</sup>

Los elementos o materiales incluidos en el depósito ritual tienen un significado concreto y por lo tanto persiguen una finalidad. El idioma ritual tiene

---

<sup>359</sup> Dehouve, *Op., Cit.*, p. 74.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>361</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 137 r-138v.

una forma específica y recorta el mensaje en pequeñas unidades a las que Víctor Turner llamó “moléculas”. Estas moléculas conforman el mensaje del rito al incluir entre ellas materiales que persiguen un fin común en un contexto determinado.

Así pues, Dehouve encuentra que sin importar su naturaleza, cada objeto transmite uno o varios significados.<sup>362</sup> En su estudio sobre los tlapanecos de Guerrero, el autor dilucida el significado de algunos de los elementos constituyentes del ritual. En su análisis encuentra, por ejemplo, que las hojas y las flores remiten a la naturaleza, a la humedad de la tierra y por lo tanto a su fertilidad, pues lo que se espera es obtener milpas productivas, no secas. También en ese sentido se orienta el algodón, sin embargo por ser de color blanco recuerda las canas, es decir la vejez, los ancestros y el tiempo. Los hilos de colores son el vestido de los hombres. Los cigarros son también una ofrenda constante, que además de ser un placer que la persona pudo haber tenido en vida, despiden humo que semeja las nubes, sube a los cielos y transporta con él los rezos.<sup>363</sup>

Esta descripción nos remite al análisis de algunos de los objetos que formaban parte de la ofrenda, colocados en el altar del oratorio en casa de Miguel de los Ángeles en Huixquilucan. Según las declaraciones de los testigos, el acto ritual se había celebrado para lograr la curación de un indio enfermo, por lo cual llevaron a cabo un acto propiciatorio que restableciera su salud.

Entre los objetos en el altar, no se menciona el uso de alguna planta o alimento que provocara una reacción física directa en el individuo con la intención de medicarlo, lo cual me lleva a suponer que todos los elementos colocados allí tenían la calidad de ofrenda a las potencias en disgusto. Al mismo tiempo la presencia de gran cantidad de la población indica, como asegura Viesca Treviño, que se apelaba al poder de la oración comunitaria para conseguir la sanación del paciente afectado.<sup>364</sup>

---

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>363</sup> *Idem*.

<sup>364</sup> Viesca, *Op., Cit.*, p. 42.

Vincular los elementos descritos en las etnografías y los mencionados en el expediente de 1693 no resulta sencillo, no obstante algunas fuentes nos permiten vislumbrar que el origen de estas creencias no es privativo de los otomíes en la actualidad. Jacinto de la Serna, por ejemplo, refiere en su texto del siglo XVII que las principales ofrendas entre los naturales del Valle de Toluca eran de tamales y pulque, y que la mayoría de los datos de los cuales tomó nota provenían de ceremonias relacionadas con el fuego.<sup>365</sup> Con relación a esto, el autor señala que: “Había en algunos pueblos del valle [de Toluca] algunos viejos que tenían por oficio sacar el fuego nuevo [...] este mal ministro del demonio sacaba el fuego con unos palillos o lo traían de la vecindad con los cigarrillos y de allí le ofrecían al fuego.”<sup>366</sup>

Del mismo modo refiere que en las principales fiestas dedicadas al fuego, se le ofrecía pulque directamente junto con gran variedad de alimentos, y señala que, en la ceremonia del *pulque nuevo*:

[...] dándole la jícara o un vaso lleno de pulque [...] se la ofrecían al fuego y con unas hojas de mazorca de maíz echan unas gotas de pulque en las cuatro partes del fuego [...] y pide la ofrenda, que son unos cantaros de pulque, tamales, y gallinas guisadas y les pone a los cantaros un collar de rosas y algunos cigarros entre los cantaros. Y estando allí la ofrenda un gran rato luego la quitan y se reparte para que la coman [...]

Las descripciones referidas por de la Serna nos remiten también a las señaladas por los testigos de don Ignacio de Segura sobre las supersticiones de los indios de Huixquilucan. Jacinto de la Serna, quien redactó su manual en el siglo XVII, se vale constantemente del término: “el demonio” para justificar así las acciones de los naturales.

No podía esperarse menos de un religioso con una visión europea, y me parece posible que al observar una ceremonia oscura donde se alimenta al fuego y se le ofrece pulque, la relacionara inmediatamente a actos demoníacos e infernales. No obstante, cabe recordar que el dios tutelar de los otomíes, Otonteuctli, se identifica con el dios del fuego y los muertos, es decir los ancestros,

---

<sup>365</sup> Carrasco, *Op., Cit.*, p. 209.

<sup>366</sup> de la Serna, *Op., Cit.*, p. 288-289.

potencias capaces de enfermar o curar.<sup>367</sup> Lo que observó de la Serna fue un ofrecimiento por parte del oficiante de la ceremonia para su dios tutelar, representado en el fuego y al que como invitado le ofrecieron alimentos y bebidas.

La presencia del fuego, no sólo por la iluminación, es indispensable en los rituales. En el rito descrito en el expediente sobre los indios de Huixquilucan expresa que había un hogar encendido en medio del oratorio, el cual los naturales al escuchar que alguien había llegado: “[...] *cerraron las puertas y apagaron el altar y el fogón que tenían mucho cantidad de lumbre* [...]”<sup>368</sup>

A la vez, el proceso contra el padre Segura Troncoso señala que los naturales de esta población habían colocado en el altar una gallina muerta y sin pelar y un par de palomas enjauladas. Es posible que la primera haya sido sacrificada y las otras estuvieran a punto de sufrir el mismo destino.

Pedro Carrasco logró identificar que los indios del Valle de Toluca degollaban guajolotes y derramaban su sangre sobre el fuego.<sup>369</sup> Del mismo modo señala de la Serna que:

Sacan fuego nuevo y ofrecen pulque al fuego y los cantaros con rosas, además añaden que las gallinas que han de comer las desuellan y echan de la sangre en el fuego y con ella untan las piedras de las cuatro partes de la casa. Los dueños de la casa echan una gallina al fuego o más y todo para emborracharse.<sup>370</sup>

La relación del fuego con el dios de los muertos se veía manifiesta también en algunas prácticas *post mortem* que los otomíes del valle de Toluca llevaban a cabo. El mismo de la Serna nos indica que los naturales de esta zona:

[...] acostumbran en muriendo el enfermo o enferma, por mano de indios viejos (como se averiguó en esta complicidad) llevar el cuerpo junto a el fogón, que de ordinario mueren ellos allí, y ofrecen a el fuego y después quitan el difunto y lo ponen donde á de estar para sacarlo a enterrar y los cantores se comen la ofrenda y se la beben y dicen que es como si el difunto la comiese.<sup>371</sup>

---

<sup>367</sup> Carrasco, *Op., Cit.*, p. 139. Lastra, *Op., Cit.*, p. 86.

<sup>368</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 130r.

<sup>369</sup> Carrasco, *Op., Cit.*, p. 208.

<sup>370</sup> de la Serna, *Op., Cit.*, p. 289.

<sup>371</sup> *Ídem*, p. 82.

Como puede observarse, las ofrendas relacionadas con el fuego y los muertos no se dedicaban tan sólo a la deidad. Los otomíes tienen en alta estima a los muertos y antepasados, en la actualidad se considera que tienen la capacidad de beneficiar o causar daño a los seres humanos.<sup>372</sup> Del mismo modo que con las demás potencias, se debe estar en buenos términos con los parientes fallecidos. El de éste último caso es muy claro, pues fue acompañado en su transición a la muerte, como señala Jacinto de la Serna en la cita anterior, los otomíes acostumbraban morir o colocar a sus muertos junto al fuego. Primero se le ofrece alimento al dios, después el alimento se ingiere en representación del pariente fallecido.

Como ya mencioné al principio de este apartado, Dehouve considera que toda ofrenda es un sacrificio, pero al mismo tiempo es una invitación. Como a todo invitado, se le ofrece lo mejor que hay en la casa para hacerlo sentir a gusto y alimentarlo, como en las descripciones de Jacinto de la Serna, donde el fuego es alimentado con pulque y sangre.

Por otro lado, uno de los medios de comunicación dentro del ritual es la oración, la cual: *“es una comunicación que puede hacerse por medio de objetos, gestos, palabras y más medios, o por medio de un compuesto de las tres formas, entre los hombres y las potencias.”*<sup>373</sup> Es decir que el rezo oral no es la única manera de oración en el ritual, pues los objetos ofrecidos buscan materializar la oración de modo que se crea una identificación entre hombres y potencias que permite la comunicación entre ellos.<sup>374</sup>

Se debe entender la diferencia entre el conjuro y la oración. De acuerdo con Carlos Viesca el conjuro es un tipo de discurso en el que aquél que lo dice tiene más o menos la misma fuerza que a quien va dirigido, por otro lado la oración:

[...] es producto del reconocimiento de la acción de fuerzas superiores en el proceso –en este caso patológico- que se desea tratar, y entonces el hombre se

---

<sup>372</sup> Lastra *Op. Cit.*, p. 220, Garibay *Op. Cit.*, p. 13.

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>374</sup> *Ibidem*, p. 133. Para Dehouve: “no hay duda en que los objetos sean verdaderos ofrendas pero eso no impide que sean otra cosa (“rezos materiales” y “objetos-rezo”).”

coloca de antemano como inferior e incapaz de actuar por propia volición. Está sujeto al deseo de la deidad o el poderoso espíritu que lo han enfermado y se dirige a ellos en tono suplicante, existiendo las modalidades de intervención de un sacerdote y la oración comunitaria.<sup>375</sup>

En ese sentido puede comprenderse la necesidad de la presencia de gran parte de la comunidad en el acto ritual de los naturales de Huixquilucan, ya que ello intensificaría el poder del rezo y del ofrecimiento en el altar. En ese momento los miembros de la población se reconocieron como inferiores a la deidad o potencia a quien se ha dedicado la ofrenda. Debido a que se personifican fuerzas de la naturaleza, los indios se ven a sí mismos y se presentan como dependientes del poder de las potencias y demuestran la sumisión que tienen ante su voluntad.

#### **3.4.4 Los muñecos: dotar de cuerpo a aquello que no lo tiene.**

En 1693, tras haber iniciado un pleito contra su párroco, la feligresía indígena de Huixquilucan fue delatada por los testigos afines a este, de haberlos hallado un año antes en medio de una ceremonia idolátrica cuya finalidad era obtener la sanación de un enfermo. Todo se había llevado a cabo la noche del Domingo de Ramos de 1692, fecha en que además don Ignacio de Segura no se encontraba en el pueblo, sin embargo, conoció posteriormente este tipo de prácticas en su feligresía indígena cuando el tres de mayo los sorprendió en un ritual muy similar, en el mismo lugar, y orientado al mismo fin.

El 10 de julio y a favor del beneficiado don Ignacio de Segura Troncoso, declaró el español Joseph de Tovar, de oficio labrador y habitante del mencionado pueblo. El testigo aseguró que vio a los indios en el oratorio de Miguel de los Ángeles y que:

[...] en dicha casa estaba puesto un altar con muchas flores y arpa y guitarra que cuando llegaron la estaban tocando. Y mucho pulque y tepachi que derramaron dichos clérigos y sobre el dicho altar una cruz de tajamanil y dentro de ella unos muñecos de palos y cédulas de papel en blanco y otros de oropel sin que pudiese entender ni conseguir noticia del fin que tenían todas estas disposiciones. Y

---

<sup>375</sup> Viesca, *Op. Cit.*, p. 109.

también había cantidad de doncellas que bailaban la superstición y he ahí que estaban todos los indios [...]<sup>376</sup>

El mismo día Juan de Tovar, español y hermano del testigo anterior estuvo también presente cuando aprehendieron a los indios que llevaban a cabo el ritual y refirió lo siguiente:

[...] un altar y en el una cruz de tejamanil y dentro de ella unos muñecos de palo y barro y muchas flores que habían con los muñecos y altar y cedulas de papel en blanco y otras de papel oropel sin que se pudiese entender ni conseguir noticia del fin con que tenían todas estas disposiciones. Y también estaban tocando arpa y guitarras cuando llegaron con que luego se suspendió por haber reconocido que llegaban gente apagando las velas de cera que tenía el altar [...] Y dicho beneficiado los tuvo presos en la cárcel pública hasta que el jueves santo los hizo sacar a la vergüenza y que pisoteasen y escupiesen todas las cosas que les cogieron y que los quebraran, y a ellos les hizo le pegasen fuego pateasen y escupiesen teniendo en dicha casa dos ollas de tepachi el cual derramaron los dichos sacerdotes [...]<sup>377</sup>

El tres de agosto declaró don Hipólito Ruiz, clérigo del partido de Huixquilucan, quien fue con los hermanos Tovar la noche que los indios fueron hallados en el ritual y que aparentemente vio más de cerca los objetos y alimentos que había en el oratorio. Con relación a lo que vio:

[...] dijo que estos naturales tienen muchas supersticiones [...] y conocieron dicho altar donde estaba una cruz de tajamanil y el dicho altar un muñeco a caballo con una trompeta en la boca y junto a él una malinchi y delante de la malinchi un plato donde hallaron dos y medio reales [...] y también estaban al pie del altar dos chiquihuites de tamales a cada lado el suyo que serian de una vara de alto y las muchachas tenían en sus huipiles tamales y pescaditos [...] y los tuvo presos hasta el Jueves Santo que por ruegos de algunas personas los sacó a la vergüenza y les hizo pisotear todas aquellas figuras y quebrarlas y tirarlas por diferentes partes [...]<sup>378</sup>

Estas son las acusaciones que se refieren con respecto al ritual que habían llevado a cabo los indígenas de Huixquilucan. A decir de los testigos, estas prácticas eran comunes entre los naturales y hablaron del esfuerzo de don Ignacio por inhibir en ellos esas supersticiones, sin tener éxito. Desconozco si en algún momento se procesó a los indios por éste acto, no encontré algún documento que

---

<sup>376</sup>Bienes Nacionales 79, exp. 19, f. 92 v.

<sup>377</sup>Bienes Nacionales 79, exp. 19, f. 103 v.

<sup>378</sup>Bienes Nacionales 79, exp. 19, f. 130v-132r.

diera evidencia de ello y el mismo proceso contra don Ignacio de Segura no refiere que así se halla ordenado por el provisor, o alguna otra autoridad.

Resulta interesante también que ni el clérigo ni los otros seculares eran jueces eclesiásticos, tampoco levantaron una denuncia ante el Provisorato pero los encarcelaron al menos cinco días. Destaca también que el beneficiado optó por llevar a cabo un castigo ejemplar en el que las figuras y la cruz fueron destruidas por los naturales en presencia de los demás habitantes del lugar.

Todo parece indicar que era una práctica común, aunque no generalizada entre los sacerdotes, castigar de esta manera a su feligresía supersticiosa. Posiblemente con la finalidad de mostrar un ejemplo para los demás habitantes de la comunidad, ahorrándose así las costas de un proceso, y en el caso de don Ignacio, tal vez evitar que salieran a la luz las faltas que pudiera haber cometido contra los indios.

Las diferencias en la descripción del altar y su contenido son muy ligeras de un testigo a otro, y muestran más bien que cada uno vio los hechos desde una perspectiva distinta al estar físicamente en otro lugar. Las descripciones de los hermanos Tovar coinciden entre sí, así como las de los bachilleres Hipólito Ruiz y Nicolás Carrillo, que al ser clérigos tuvieron mayor acceso al interior del oratorio y lo confiscado a los indios esa noche.

No obstante estas variaciones en el relato de cada uno, hay elementos en común y son precisamente los que constituyen la ofrenda o bien, la oración materializada, como son los muñecos, que en este caso eran de barro y palos de madera, las cédulas de papel dentro de la cruz, así como el pulque, tepache, tamales en canastas, velas y flores, y el sonido del arpa y guitarra, lo cual indica que se llevaba a cabo una danza, y posiblemente cantos o rezos orales.

La presencia de figurillas de hombres o animales es algo común en los rituales otomíes, y en ocasiones éstas parecen ser la potencia a la que se dedica la ofrenda. Las potencias entre los otomíes son energías que favorecen a los hombres pero pueden traer desgracias si no se les atiende adecuadamente. De

hecho, los hombres son también una clase de seres que habitan el mundo y lo comparten con las potencias.<sup>379</sup> En ese sentido éstas no son ni buenas ni malas pero tienen poder para afectar la vida de los seres humanos.<sup>380</sup> En palabras de James Dow “*Toda religión está constituida tanto por las creencias como por los actos sociales que las creencias justifican*”. En ese sentido, para los otomíes, los acontecimientos más importantes en la vida de un hombre suceden por que las potencias las provocan.<sup>381</sup>

Si una desgracia cae a un individuo es porque el equilibrio con las potencias se ha alterado. Una de las más comunes es una enfermedad. Dependiendo de la región y del mal que aqueje al paciente, esto puede ser que le caiga una sombra, o haya perdido el *zaki* o esencia vital.

En ese sentido las figurillas pueden variar su representación con formas humanas, animales, o utensilios en un afán de corporizar a las potencias, o dotarlas de herramientas y objetos que les sirvan para ejercer su poder terapéutico o para vivir en cuerpo y forma una vez que lo han adoptado. Otros ejemplos surgen de éste tipo de representaciones en ceremonias rituales terapéuticas. Retomaré a continuación otros casos similares:

El primero de ellos es el de los indios de las haciendas de Buenavista y Tlachialoya, en Toluca en 1754. En este caso el denunciante declara que sorprendió a los naturales en un oratorio familiar y que en él había:

[...]dos luces o velas encendidas, una de cebo puesta en el altar de los Santos, y otra de cera en el suelo delante de varios muñecos de barro, a quienes estaban ofreciendo, tamales, manzanas, plátanos, cañas, unos pedernales, y vidrios negros que llaman de Moctezuma, con música de arpa y guitarra, hallándose entre dichos muñecos varias figuras de animales como son culebras, sapos y lagartos, cubiertos los más muñecos de algodón, formado un arco de éste sobre una hebra de lana que nombran chomite, pendiente de la pared, a la esquina del

---

<sup>379</sup>Dow, *Op. Cit.*, p. 95.

<sup>380</sup>Gallardo Arias, *Op. Cit.*, p. 53.

<sup>381</sup>Dow, *Op. Cit.*, p. 94. Dow usa el término *Seres*.

altar del dicho oratorio, en cuyo trámite estaban las expresadas figuras, y fruta [...] <sup>382</sup>

Al ser hallados en pleno acto ritual, el declarante sostiene que los naturales trataron de justificarse: “[...] *habiéndole salido al camino las mujeres, con súplicas ofreciéndole le pagarían porque no llevase los muñecos, y que antes habían declarado ellas y ellos, que estaban haciendo aquello por un enfermito que tenían* [...]” <sup>383</sup>

El otro caso similar ocurrió en la jurisdicción de Lerma en 1817. En éste, de igual manera, fueron aprehendidos diecinueve indios e indias que fueron hallados en medio de una ceremonia muy similar. En el oratorio familiar ubicado en la casa de un indio ciego se encontró que:

El ajuar lo formaban dos mesas cubiertas de tamales, patos guisados, tapas de champurrado, platos de huevo frito, frutas y pulque que bebían a cada paso. En medio de esta estaba un chiquigüite que contenía los muñecos de varias representaciones, hasta de perros y gallos que descansaban en algodón y lanas de colores y cigarros. Los hombres y las mujeres que estaban sentados de tres en tres, tomaban por su orden el chiquigüite y dos banderitas al son de una guitarra que el indio fiscal tocaba. Bailaban, inclinaban la cabeza, doblaban las rodillas y cantando suplicaban [...] <sup>384</sup>

Según las declaraciones vertidas en los interrogatorios, los naturales del pueblo de San Lorenzo, jurisdicción de Lerma, habían llevado a cabo la ceremonia para conseguir que el indio ciego sanara y así pudiera recuperar la vista. Los ejemplos que cito son sumamente similares al que describe lo ocurrido en Huixquilucan a finales del siglo XVII y en los tres, aunque no termina por confirmarse, se refiere que se está llevando a cabo el ofrecimiento para conseguir la salud de alguno de los miembros de la comunidad.

En los tres casos las figurillas de barro o palos de madera parecen tener un lugar privilegiado en el depósito ritual. Ya sea colocados de manera dispersa en

---

<sup>382</sup> AHAM, caja 73, exp. 20, 6 fojas, disco 27, rollo 21, 1754, f. 1v. A pesar de ser este documento la denuncia y que se menciona en él que se abriría un proceso contra los indios e indias y que serían examinados, no me fue posible encontrar un documento que acredite que tal pleito se haya llevado a cabo contra los naturales de las haciendas de Toluca.

<sup>383</sup> *Idem*, f. 2r. En el mismo se menciona que tras llevar a cabo el convite y la danza, las figurillas de barro junto con la ofrenda serían enterrados.

<sup>384</sup> AGN, Bienes nacionales 79 exp. 19, f. 1v.

las mesas o contenidos en canastas con algodones e hilos coloridos y cigarros. En la actualidad este tipo de figuras se elaboran especialmente para representar a las potencias, y en concreto a los ancestros. Patricia Gallardo nos refiere interesantes datos sobre las “antiguas”, las cuales pueden ser elaboradas en papel recortado, y en ocasiones son piezas prehispánicas elaboradas en barro y halladas por los pobladores de la sierra de Tutotepec. Estas figurillas son muy apreciadas y se heredan de padres a hijos para ser conservadas en los altares familiares en donde se colocan con papel recortado.<sup>385</sup>

Tanto a las figurillas de barro como a las de papel se les ofrecen “costumbres” y se les deposita café, pan, caldo de pollo, refrescos, refino, cigarros, flores, palmas (flores), incienso y veladoras. A esto los otomíes lo denominan “ofrecimiento y sacrificio”, además de que el término en otomí también se traduce como canasta, porque en ella se colocan las flores, los muñecos de papel recortado, y también se transporta las “antiguas”<sup>386</sup> de piedra y barro.<sup>387</sup>

Las antiguas representan tanto a las potencias como a los ancestros y se les hacen ofrecimientos pues se considera que estos tienen la capacidad de enfermar o curar. Entre los tlapanecos de Guerrero, por ejemplo, se considera que los muertos se desplazan erráticamente de un lugar a otro y con su energía pueden provocar ventarrones, por lo tanto es necesario apaciguarlos con ofrendas. Igualmente son de gran sabiduría, por esa razón pueden socorrer a los hombres en caso de desgracias.<sup>388</sup>

---

<sup>385</sup> Gallardo Arias, *Op. Cit.*, p. 53.

<sup>386</sup> De acuerdo con Patricia Gallardo, para los otomíes, “El mundo está dividido en dos partes que, además de contrarias, parecen ser complementarias. En la parte de arriba se encuentran las “antiguas” dueñas del mundo, las que hicieron todo sobre la tierra [...] y que se les puede representar y encontrar como piedras, estalagmitas y estalactitas dentro de las cuevas, mascarillas y figurillas de origen prehispánico que además vagan por la tierra. También los muertos y familiares son antiguas, espíritus, esencias. También se cree que las “antiguas” son figurillas prehispánicas que los curanderos se encuentran en la sierra. Estas figurillas son de barro, no son compradas, y en algunos casos son heredadas. Se conservan en el altar casero; los especialistas las colocan en platos y, cuando hay un “costumbre”, las llevan consigo y las exponen en las mesas donde se recorta el papel. Se cuidan mucho, se consideran milagrosas y, al igual que todas las potencias que dan vida al mundo otomí, son “delicadas”. Gallardo Arias, *Op. Cit.*, p. 42-49.

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>388</sup> Dehouve, *Op. Cit.*, p. 49.

El uso de representaciones en papel o barro no es una costumbre moderna, Arturo Gómez Martínez encuentra que los nahuas de Chicontepepec, en 1645, utilizaban “*papeles goteados de sangre y ulli [...] idolillos cortados de grueso papel, aderezados todos ellos con varas y mantas y sobre su rostro tenían una capa gruesa de goma ulli con sangre.*”<sup>389</sup>

En el año de 1606, durante su estancia en el Cerro de los Ídolos, el carmelita fray Agustín de la Madre de Dios señaló que en la cima del cerro encontraron:

[...] un idolillo que cierto me dio un vuelco en el corazón por parecerme cosa del infierno. Pasando mas adelante descubrimos otros muchos y quedándome atrás vi en una peña dos pies de un demonio grande, labrados sobre sendas tenayucas con admirable primor.”<sup>390</sup>

En el mismo texto el autor señala que era tan sagrado ese territorio para los naturales que se creía que “*era tradición de sus mayores que quien cavase allí, había de morir luego.*”<sup>391</sup> Por otro lado Jacinto de la Serna refiere haber visto ofrecimientos similares en Cerros y cuevas, y nos dice que:

[...] como tenían estos miserables indios particulares, y señalados lugares de sus idolatrías, y a quienes daban, y atribuían deidad, como a los Serros [sic], a los Montes, a las Lagunas [como la Cierra (sic) Nevada] experimenté fuera de lo dicho arriba haber hallado en los montes y cerros ofrendas de indios de *Copal* [...] madejas de hilo y pañitos de algodón mal hilado que llaman *Piton*; candelas, y ramilletes, unos muy antiguos y otros muy frescos y el día de San Miguel del año de veinte y seis (1626) halló en un Serro [sic] de los de su beneficio una ofrenda acabada de poner y la huella fresca del que la puso, y aunque la siguieron, por la aspereza de la tierra no le pudieron dar alcance. La ofrenda estaba en un monte de piedras apartado del camino y en él hecha una chosa [sic], en que la ofrenda estaba guarecida del Sol, y del agua, y estos tales montes de piedras [...]”<sup>392</sup>

Igualmente refiere que “[...] *después de las congregaciones prosiguieron estas materias, y que no bastó sacarlos de los montes, si no que trayéndolos a poblados se trujeron [sic] consigo sus idolillos venerándolos a ellos, y a los*

---

<sup>389</sup> Arturo Gómez Martínez, *Tlaneltocalli, la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Ediciones del desarrollo cultural de la huasteca, 2002, p. 229.

<sup>390</sup> *Tesoro escondido en el monte Carmelo mexicano...* p. 287.

<sup>391</sup> *Ibidem*, p. 288.

<sup>392</sup> De la Serna, *Op. Cit.*, p. 93.

*instrumentos de sus idolatrías*<sup>393</sup> Por otro lado el padre Benito Moxó, sobre el documento de 1805 al que tuvo acceso, expresó lo siguiente:

[...] tengo en mi gabinete muchísimos ídolos [...] los primeros llevan el claro sello de la antigüedad: en los segundos se descubre al instante lo reciente de su fecha. Aquellos son trabajados ya en tezontle o piedra de lava, ya en otras piedras más o menos preciosas, ya en barros de distintas especies. Estos al contrario, consisten por lo común en bagatelas, como en muñequitos que sirven aquí de juguete a los niños y se venden públicamente en los portales, en retazos de papel de maguey o pita sin cortar y otros cortados muy groseramente con las tijeras [...]<sup>394</sup>

A principios del siglo XX el padre Ángel María Garibay pasó cinco años entre los otomíes de Huixquilucan. Ésa relativamente corta estancia le permitió recopilar información sumamente valiosa y que da muestra de la continuación de la tradición en el uso de estas figurillas, lo que el llamó “*supervivencias del viejo paganismo*”. En su escrito refiere lo siguiente: “*En el cerro de San Francisco, junto a una gran cruz de madera, desenterré figuras de personas y animales hechas de barro y de propósito enterradas no hace mucho tiempo.*”<sup>395</sup>

El padre Garibay registró más hallazgos en los cerros que rodean Huixquilucan, como son el de San Francisco y el de San Martín. Los describe de barro y aparentemente amasadas pues cuentan aún con las huellas de quien las elaboró.

Las más de estas figuras están aisladas, aunque he notado algunas empotradas en una placa de barro, como lámina de soporte. Las cabecitas son llenas y macizas los más de los casos, aunque hay también huecas. Representan personas, la mayoría de ellas con características de “gente de razón”, aunque hay algunas de “tipo indio”.<sup>396</sup>

Al tratar de indagar su origen o su utilidad, los otomíes de Huixquilucan le respondieron que:

Son los retratos de la gente de antes, nuestros padres, los primeros que hubo en este pueblo. Cuando sucede una desgracia (es decir, la muerte de una persona), es señal de que están enojados y se necesita ir a darles de comer. Estas figuras

---

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>395</sup> Garibay, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>396</sup> *Ibidem*, p. 21-22.

se compraban en una casa que había por Belem, en la ciudad de México [...] a un peso la docena.<sup>397</sup>

El padre Garibay Indicó que ya que la gente tenía las figurillas, entrada la noche se trasladaban a una cueva en un cerro. Una vez ahí se les colocaba fruta, comida, cera y copal. También señala que existía la siguiente indicación: “el que los ve no debe tocarlos ni tomar las cosas que están ahí, porque la desgracia se le pasa a él.”<sup>398</sup> Y ya pasado el tiempo, la comida desaparecía y los muñecos eran enterrados en el lugar.

Similar a esto, Danièle Dehouve indica que en la región de la huasteca se elaboran muñecos de tradición prehispánica. Estos se fabrican en palitos de madera de pino que tienen adheridos con resina en medio tres o cinco tiras de papel amate en posición de “estrella”. De este modo se representa a un humano con esqueleto de pino, extremidades de papel y corazón de resina de copal. En ocasiones embarrados de sangre de aves sacrificadas, para posteriormente cubrirlos de flores y platillos, y encerrados en hojas son enterrados en lugares rituales.<sup>399</sup>

En la sierra de Hidalgo a los ancestros y dioses menores se les representa con pequeñas figurillas que la gente encuentra en los cerros o tierras de labranza, e incluso que ellos mismos elaboran. Igualmente se conservan en los altares de los oratorios familiares, se considera de muy buena suerte encontrarse uno pues traen consigo la fortuna. James Dow cita un ejemplo en el que dos familias se encontraban en disputa pues un hombre pidió prestada una a su compadre y no la devolvió.<sup>400</sup>

Con todo esto se puede determinar que la finalidad de estas figurillas, la ofrenda y su disposición consistía en comunicarse con los ancestros, de modo que comprendiera que su familia no lo había olvidado para que a su vez éste no olvide que debe ser grato con los suyos. Tanto los humanos como las demás potencias

---

<sup>397</sup> *Ídem.*

<sup>398</sup> *Ídem.*

<sup>399</sup> Dehouve, *Op. Cit.*, p. 227.

<sup>400</sup> Dow, *Op. Cit.*, p. 99.

cuentan con energías que fluyen y los dotan de vida. Estas energías están contenidas en un cuerpo.<sup>401</sup> Hay algunas que se encuentran en el ambiente sin estar corporizadas y resultan imperceptibles para los hombres<sup>402</sup> y los otomíes por medio de las figurillas de barro y madera buscan dotarlas de un cuerpo. Esto resulta necesario para que al tenerlo cuenten con peso y forma, así dejen de ser sólo potencia y se vuelvan acto.<sup>403</sup> Al mismo tiempo que se corporiza a las potencias se materializan los rezos. En ese sentido la ofrenda en el altar (el depósito ritual) consiste en representar a los seres del mundo por medio de figuras y en otorgarles regalos que consisten en alimentos y bebidas.<sup>404</sup> Se trata de dotar de cuerpo a aquello que no lo posee, es lo que Danièle Dehouve llama: antropomorfización del mundo.

---

<sup>401</sup> Gallardo Arias, *Op. Cit.*, p. 105.

<sup>402</sup> "Hay fuerzas, almas y dioses que tienen una primera característica común: son imperceptibles para los seres humanos. Como el viento, como la noche, son invisibles e impalpables." Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, p. 147.

<sup>403</sup> Gallardo Arias, *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>404</sup> Dehouve, *Op. Cit.*, p. 246.



## Conclusiones

La evangelización fue la piedra angular de la colonización española en América y por disposición Real fue obligación de los eclesiásticos velar por las almas de los naturales neófitos e instruirlos en la fe católica. Así mismo la manera en que las autoridades concibieron la heterodoxia indígena derivó de la visión de miseria y rusticidad que se tenía de los indios. Al ser considerados niños incapaces de discernir el bien del mal, se pensaba que los indígenas fácilmente eran engañados por el demonio. Con el tiempo ésta idea fue transformándose, de modo que la explicación para los errores y supersticiones de los indios fue su ignorancia y falta de instrucción en la doctrina cristiana.

Por otro lado, los naturales supieron proteger sus intereses culpando a los párrocos de sus errores, conscientes de que la responsabilidad de educarlos recaía en ellos; de ese modo se eximían de la culpa cuando eran hallados llevando a cabo actividades religiosas consideradas supersticiosas. Una forma común de inculpar a los sacerdotes era acusarlos de ambiciosos, señalando su incapacidad verbal en las lenguas nativas, o bien delatar la poca intención de transmitirles la cultura occidental.

Debido a la forma de vida de los eclesiásticos, que en muchos casos buscaban obtener privilegios o mejores condiciones económicas, tales acusaciones traspasaron los conflictos locales y llegaron a los tribunales en busca de solución. Como ya se mencionó, era común que los clérigos llevaran a cabo actividades lucrativas cuando sus necesidades no alcanzaban a cubrirse con las obvenciones proporcionadas por la feligresía, aunque tales actividades llegaron a excederse y no sólo cubrían las necesidades básicas propias. A la vez, los sacerdotes se defendieron en las querellas señalando el poco interés de los naturales por asistir a misa, aprender la doctrina e incluso por su constante propensión a recaer en prácticas tradicionales, consideradas idolátricas.

En ese sentido la Iglesia novohispana identificó elementos de la antigua religión de los indígenas y se explicaba que, debido a errores y confusiones, se

habían mezclado con los del catolicismo. La visión española de estas manifestaciones religiosas resulta crucial para entender cómo fue enfrentado y entendido por agentes externos a la cultura indígena. Esto se percibe en los datos y descripciones que arrojan las fuentes, debido a que la información con la que contamos proviene de las propias autoridades religiosas, las cuales redactaron los documentos a través de su visión de los hechos.

En todos los casos citados, además del proceso contra don Ignacio de Segura Troncoso en 1693, las acciones que tomaron los clérigos fue castigar de manera ejemplar a los naturales haciéndolos romper y quemar en público los ídolos y demás objetos colocados en las ofrendas. La recurrencia de estos casos no sólo demuestra cómo los naturales hicieron suya la religión católica, pues en las peticiones y procesos queda claro que supieron apropiarse también de la legislación española para defenderse.

El beneficiado Ignacio de Segura Troncoso ya se había enfrentado a este fenómeno por lo menos dos veces durante el año de 1692, tan sólo uno antes de que se le abriera otro proceso a petición de los indios de Huixquilucan. En ambas ocasiones los castigó de la misma manera, sin ser juez eclesiástico y sin levantar un proceso por superstición o idolatría contra los indígenas. En ese sentido es posible que don Ignacio hubiera tolerado las prácticas de su feligresía. La predominante concepción de rusticidad y flaqueza de los indígenas, aunado a la forma de vida de los curas párrocos indica que sí existió cierto margen de tolerancia por parte de los clérigos, otro indicador de ello es que durante los interrogatorios los testigos fueron los que acusaron a los indígenas por el ritual, no don Ignacio.

Como pudo observarse a lo largo de esta investigación, era común que a los sacerdotes se les permitiera cultivar o comerciar productos para obtener su sustento, y en ese sentido el beneficiado Segura no negó haber tenido negocios, o que aprovechó los servicios personales de los naturales en su beneficio, aunque aseguró que esto no fue en exceso como su feligresía lo indicaba. En ese sentido,

al verse afectados los intereses de los naturales, actuaron en conjunto para sacar del pueblo a su párroco.

El provisor dictó como sentencia que los naturales de Huixquilucan estaban obligados a aceptar y respetar a su beneficiado; así mismo indicó que éste último debía tratarlos como amoroso padre, sin maltratarlos y respetando el arancel. A tan sólo unos meses de finalizado el proceso, el tres de julio de 1694, don Ignacio de Segura informó al virrey Don Gaspar de Sandoval Cerda Silva y Mendoza, conde de Galve, que los indios de su feligresía habían dejado de asistir a la “doctrina y enseñanza” que les impartía, y que a pesar de sus intentos, no lograba hacerlos volver.

Esto indica claramente que el rechazo de los naturales a su beneficiado continuó a pesar de las indicaciones del provisor. Que el beneficiado Segura ya tuviera conocimiento de las prácticas supersticiosas de los naturales sin haberlo denunciado al Provisorato nos lleva a deducir que las había tolerado mientras no fueran muy evidentes.

En poblaciones donde la mayoría de los habitantes eran indígenas, resultó lógico que los párrocos no sólo se ayudaran, también se aliaron a los pocos españoles que había en el lugar. A decir de el expediente, don Ignacio y sus allegados no indios, se dedicaban a labrar la tierra y al comercio de leña y carbón, actividades propias de los indígenas. En vista de esa situación y con sus intereses vulnerados los indios reforzaron la defensa y autonomía de su territorio, de dónde provenían sus recursos y sustento, los que además, estaban ligados a potencias protectoras y proveedoras de recursos y bienestar.

Por otro lado y con base al análisis de los elementos que constituyen los actos rituales indígenas de Huixquilucan me ha sido posible identificar que en efecto es un ritual de curación en el cual no menciona el uso de plantas o algún medicamento. Todo está dirigido a congraciarse con las potencias por medio de un sacrificio o una ofrenda. Al reunirse una gran cantidad de la población, seguramente se apelaba al poder de la oración comunitaria. Por medio de ésta, el

hombre se reconoce como inferior a fuerzas capaces de enfermarlo y su vida gira en torno a mantener el equilibrio entre la población y las potencias que lo rodean.

Por medio de la ofrenda se entra en contacto con lo sagrado para obtener el favor de la divinidad, de este modo se obtiene la certeza de un buen resultado. Al atender a las necesidades de la potencia, fuerza o divinidad, el individuo no sólo mantiene o recupera su estado de salud, también protege sus pertenencias y garantiza el bienestar común manteniendo el orden establecido.

Las manifestaciones religiosas de los indígenas de Huixquilucan muestran una clara apropiación de elementos de la religión católica. Si bien la religión oficial prehispánica desapareció, las manifestaciones religiosas privadas se mantuvieron en su núcleo mientras todo su exterior se transformó para adaptarse a la cultura occidental, de modo que las prácticas indígenas, en este caso terapéuticas, fueron en ocasiones mal vistas por las autoridades y el resto de la población novohispana, razón por la cual continuaron llevándose a cabo en la clandestinidad.

En ese caso el núcleo duro operó como ordenador de los nuevos elementos católicos en una “vértebra” de creencias religiosas preestablecida. La situación de dominio provocó que las concepciones católicas impuestas se acomodaran dentro del sistema religioso indígena. Éstos suplieron elementos presentes en la religión tradicional considerada por los españoles como “pagana”, que ya no podían manifestarse públicamente, pero eran demasiado esenciales en la vida de los naturales como para desaparecer.

No se puede negar la herencia que dejó la religión católica española sin embargo, ante ella los indígenas novohispanos manifestaron su rechazo fortaleciendo su identidad y desafiando a las autoridades. Esta actitud de desafío no se llevó a cabo sólo con la conservación y adaptación de sus prácticas religiosas, también por medio de mecanismos de negociación. En ellos los indígenas no intervenían en las acciones de los párrocos mientras que éste tolerara sus prácticas poco ortodoxas.

Por último la evidencia que he presentado da muestra de cómo las denuncias por abuso o idolatría fueron armas usadas en medio de una batalla en la que los intereses de ambas partes se vieron confrontados. No obstante las manifestaciones religiosas de los indios fueron una muestra de rechazo hacia sus curas párrocos buscando así equilibrar las fuerzas de poder. En ese sentido los indígenas no fueron sujetos pasivos del dominio español, por el contrario, fueron el origen de pleitos y querellas en busca de mantener o conseguir prerrogativas frente a los demás sectores. Valiéndose de su condición jurídica y social de inferiores y necesitados, lograron aprovechar la legislación en su beneficio. Sobre todo si se trataba de enfrentarse a un personaje que por obligación y profesión debía encargarse de velar por su bienestar, como lo tenían obligado los curas beneficiados, como el caso que constituyó el eje vertebral de este trabajo de investigación.



## FUENTES

### Documentales

Archivo General de la Nación, (AGN) *Bienes Nacionales*, Vol. 663, expediente 19, *Diligencias sobre inculcar en naturales del pueblo de San Lorenzo del Curato de Lerma, los autos supersticiosos que se notan, 1817*, 46 ff.

Archivo General de la Nación, *Bienes Nacionales*, Vol. 79 expediente 19, *Autos de capítulos que ponen los naturales de Guisquiluca contra su cura beneficiado don Ignacio de Segura Troncoso, 1693*, 216 ff.

Archivo General de la Nación, *Reales Cédulas Originales y Duplicados 100*, Volumen D33, expediente 310, *Religiosos beneficiados, nombramiento del Br. Ignacio de Segura como cura beneficiado de Huisquilucan, del arzobispado de México. 25 de octubre de 1689*.

Archivo Histórico del Arzobispado de México, CL21,L1, *Visita de José de Lanciego y Eguilaz, tercer derrotero 1717*, Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe (paleografía y transcripción), México, Abril 2012.

Archivo Histórico del Arzobispado de México, Secretaría arzobispal, Libros de visita, caja 19 CL, libro 1, 711, disco 115, rollo 124 (Libro de visita del arzobispo don Francisco de Aguiar y Seixas, 1683).

Archivo Histórico del Arzobispado de México, caja 73, exp. 20, 6 fojas, disco 27, rollo 21, 1754: *Causa seguida contra indios e indias de la Hacienda Buenavista, por idolatría, 1754*, 2ff.

Archivo municipal de Huixquilucan, *Títulos de San Cristóbal, 2 Vols*.

Portal de Archivos Españoles (PARES), *Indiferente 207*, N. 57, 5 de agosto de 1688, Relación de méritos de Ignacio de Segura Troncoso.

### Fuentes primarias publicadas

BENAVENTE, Motolinia, Fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España: relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Porrúa, 1973.

*CÓDICE Techialoyan de Huixquilucan, Estado de México*, Estudio Introductorio de Herbert H. Harvey, México, Toluca, Gobierno del Estado de México, Secretaría de Finanzas y planeación, Colegio Mexiquense, 1993, p.

CORTÉS, Hernán, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 2002, 399 pp.

DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984, 2 vols.

GRIJALVA Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la nueva España, En cuatro edades desde al año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985, 543 pp.

MOXÓ, Benito, *Cartas Mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica: Fundación Miguel Aleman, 1999, 451 pp.

PERALTA Flores, Araceli y Rubén Manzanilla López, *Guía archivística y bibliográfica para el estudio histórico de Tacuba*, México, INAH, Colección Fuentes, 1992.

PÉREZ Rocha, Emma, *Colección de documentos en torno a la iglesia de san Gabriel Tlacopan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Cuaderno No. 3 del Departamento de Etnohistoria), 1988, 46 pp.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, 3 vols.

SERNA, Jacinto de la, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, México, Fuente Cultural, 1953, 463 pp.

SOLÓRZANO y Pereira, Juan de, *Política indiana*, Madrid, Atlas, 1972, 2 vols.

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*, México, Porrúa, 3 vols. 1986.

VERA Fortino, Hipólito, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística, de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México 1981.

## **Electrónicas**

ALEGRE, Francisco Xavier *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, vol. 1, Biblioteca virtual universal, disponible en línea: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131277.pdf>

BONO López, María, "La política Lingüística en la Nueva España", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, V. IX, 1997. Versión virtual de la Biblioteca Jurídica Virtual, IJJ-UNAM.

*ENCICLOPEDIA de los Municipios y Delegaciones de México*, en <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/EMM15mexico/index.html>, consultado el 16 de marzo de 2013.

## Publicadas

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia: el proceso de aculturación y el curanderismo en México*, México, Universidad Veracruzana, 1992.

AGUIRRE Salvador, Rodolfo, *El mérito y la estrategia: clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sobre la Universidad, Plaza y Valdés, 2003, 586 pp.

\_\_\_\_\_ (coord.), *Carrera, linaje y patronazgo: clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Sobre la Universidad, Plaza y Valdés, 2004, 319 pp.

\_\_\_\_\_ “La secularización de doctrinas en el Arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749”, en *Hispania sacra*, LX 122, julio-diciembre 2008.

\_\_\_\_\_ “Los límites de la carrera eclesiástica, 1730-1747”, *Carrera, linaje y patronazgo, Clérigos y juristas en Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)*, México, UNAM, Centro de estudios sobre la universidad, Plaza y Valdez, 2004, pp. 319. pp.

\_\_\_\_\_ “La demanda de “clérigos lenguas” en el arzobispado de México, 1700-1750” en *Estudios de historia novohispana*, México, UNAM-IIH, julio diciembre 2006.

ÁLVAREZ Icaza Longoria, María Teresa “La puesta en marcha del programa de secularización de doctrinas en el arzobispado de México: impulsos y resistencias (1750-1758), en Cervantes Francisco Javier, Lucrecia Enríquez y Rodolfo Aguirre, *Tradición y reforma en la iglesia hispanoamericana. 1750-1840*, México, Instituto de ciencias y humanidades Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Bicentenario, 2011.

\_\_\_\_\_ *El proceso de congregación de indígenas para la formación de pueblos en Nueva España durante el siglo XVI, estudio sobre el Valle de Matalcingo*, Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Carlos Martínez Marín, asesor, México, 1997, 311 pp.

ARAMONI Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

- BARLOW, Robert, "La fundación de la Triple Alianza", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 1949, vol. 3.
- BAUDOT, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, 338 pp.
- BORAH, Woodrow, *El siglo de la depresión en Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, 1975 (SEP setentas) p. 36.
- BRAMBILLA Paz, Rosa (coord..) *Episodios novohispanos de la historia otomí*, México, Instituto mexiquense de cultura-Gobierno del estado de México, 2002.
- BRODA y Arturo Montero (Coords.) *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007.
- \_\_\_\_\_ y Félix Báez-Jorge (Coords), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001.
- BROSE, Olivier de la (coord.), *Diccionario del cristianismo*, Barcelona, editorial Herder, 1986.
- CARRASCO Pizana, Pedro, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México, 1979, 355 pp.
- \_\_\_\_\_ *Estructura político territorial del Imperio Tenochca: la triple alianza*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- CERVANTES Francisco Javier, Lucrecia Enríquez y Rodolfo Aguirre, *Tradición y reforma en la iglesia hispanoamericana. 1750-1840*, México, Instituto de ciencias y humanidades Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de estudios Bicentenario, 2011.
- CHEVALIER, Francois, *La formación de los latifundios en México, tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, 510 pp.
- CRUZ Rangel, *Religiosidad indígena de impronta mesoamericana en la colonia. Una estructura de poder y control social*, Tesis de Doctorado en Historia y Ethnohistoria, Druzo Maldonado (Asesor), Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2010.

- DEHOUE, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 2007, 325 pp.
- DEL RÍO, Ignacio, *El noroeste del México colonial, Estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007, 214 pp.
- DÍAZ Miranda, Lorenza Elena, *Bernal. Su historia, su espacio y su tiempo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Queretano de la Cultura y las Artes, Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias, 2010, 135 pp.
- DOW, James, *Santos y supervivencias, funciones de la religión en una comunidad otomí*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional Indigenista, 1974, 280 pp.
- ENKERLIN, Luise, "Somos indios miserables" una forma de enfrentarse al sistema colonial", en *Boletín de Antropología*, México, INAH, 1993, Número 40.
- GALINIER, Jaques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1990, 746 pp.
- GALLARDO Arias, Patricia, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.
- GARIBAY Kintana, Ángel María, *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1957, 46 pp.
- GARCÍA Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca: la negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 1999, 519 pp.
- GERHARD, Peter, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2000, 495 pp.
- \_\_\_\_\_, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en *Historia Mexicana*, México, El colegio de México, vol. 26, no. 3 (103), enero-marzo de 1977.

- GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1994.
- GÓMEZ Martínez, Arturo, *Tlaneltocalli, la espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Ediciones del desarrollo cultural de la huasteca, 2002.
- GONZALEZ Carlos, Héctor, *Municipio de Huixquilucan*, México, Publicaciones del Gobierno del Estado de México, 1973.
- GUZMÁN Betancourt, Ignacio, “El otomí, ¿lengua bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el otomí”, en Brambila Paz, Rosa (coord.) *Episodios novohispanos de la historia otomí*, México, Instituto mexiquense de cultura-Gobierno del estado de México, 2002.
- ISRAEL, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- KUBLER, George, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, 577 pp.
- LARA Cisneros, Gerardo, *El cristianismo en el espejo indígena, religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Autónoma de Tamaulipas, 2009.
- \_\_\_\_\_ “Aculturación religiosa en Sierra Gorda: el Cristo Viejo de Xichú” en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM-IIH, vol. 27, julio-diciembre, 2002.
- \_\_\_\_\_ *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- LASTRA de Suárez, Yolanda, *Los otomíes: su lengua y su historia*, México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, 525 pp.
- LÓPEZ Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Broda Johanna y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 47-65.
- LÓPEZ Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

- \_\_\_\_\_ *Los mitos del Tlacuache, caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, 514 pp.
- LÓPEZ Mora, Rebeca, *Otomíes y mexicanos en la tierra de en medio: pueblos de indios en el norponiente del valle de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2011, 393 pp.
- LUNA Fierros, *La virgen del Volcán. Rebelión y Religiosidad en Yautepec, siglo XVIII*, Tesis de Licenciatura, Gerardo Lara Cisneros (asesor), México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, 199 pp.
- LUNDBERG, Magnus *Church life between the Metropolitan and the local. Parishes, parishioners and parish priests in Seventeenth century, Madrid*, México, Tiempo emulado ed., 2011, 277 pp.
- \_\_\_\_\_ "Justicia eclesiástica en un escenario local novohispano: peticiones indígenas de Ixcateopan en el siglo XVII" en Zaballa Beascochea, Ana de, *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*, Madrid, Tiempo emulado, Americana Vervuert, 2011.
- LLAGUNO, José *La personalidad Jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México, Porrúa (segunda ed.), 1983, p. 117-118.
- MENEGUS Bonnerman, Margarita, *Del señorío indígena a la república de indios, el caso de Toluca 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, 266 pp.
- \_\_\_\_\_ y Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio y la universidad en nueva España siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios sobre la Universidad y la Educación, Plaza y Valdés, 2006, 308 pp.
- \_\_\_\_\_, Morales, Francisco y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Bonilla Artigas, 2010, 211 pp.
- MIRANDA, José, "La población indígena de México en el siglo XVII", *historia mexicana*, vol. XII;2 (46), octubre-diciembre de 1962.
- MIÑO Grijalva, Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2001.

OTS y Capdequi, José María, *España en América, El régimen de tierras en la época colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, 145 pp.

PÉREZ Rocha, Emma, *La tierra y el hombre en la villa de Tacuba en la época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Colección científica, Etnohistoria No. 115.

\_\_\_\_\_ y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México, después de la conquista*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

PINEDA Mendoza, Raquel, *Arquitectura religiosa domestica en el Estado de Hidalgo*, tesis de doctorado, Elisa Vargaslugo (asesora), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2005, 368 pp.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México : ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 496 pp.

ROCHER Salas, Adriana, "*Miradas encontradas: funcionarios reales, curas e indígenas en Yucatán durante el período colonial*" en *Fronteras de la historia*, Vol. 15-2, 2010, pp. 308-333.

SÁNCHEZ Colín, Salvador, *El Estado de México, su historia, su ambiente, sus recursos*, Tomo I, México, Editorial Agrícola Mexicana, 1951.

SÁNCHEZ Vázquez, Sergio, "La Santa Cruz: culto en los cerros de la región otomí Actopan-Ixmiquilpan" en Johanna Broda y Arturo Montero (Coords.) *La montaña en el paisaje ritual*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007.

SOUSTELLE, Jaques, *La familia otompame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 1993, 580 pp.

\_\_\_\_\_ "Le culte de oratoires chez les otomís et les mazahuas de la région d'Ixtlahuaca" en *El Mexico Antiguo*, Sociedad Alemana Mexicanista, 1936, Tomo III (1931-1936).

TAVÁREZ, David Eduardo, *Las guerras invisibles, devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, El Colegio de Michoacán, CIESAS, Universidad Autónoma de México, 2013.

TAYLOR, William, "De corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España, siglo XVIII" en Taylor,

William, *Entre el proceso global y el conocimiento local : ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, D.F., UAM, Unidad Iztapalapa, 2003, 213 pp.

\_\_\_\_\_, *Ministros de lo sagrado sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, 1999.

TRANFO, Luigi, *Vida y magia en un pueblo otomí del Mezquital*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, Instituto Nacional Indigenista, 1989, 365 pp.

TRASLOSHEROS, Jorge, "Para historiar los tribunales eclesiásticos ordinarios de la Provincia Eclesiástica de México en la Nueva España. Los contextos institucionales, las fuentes y sus tratamiento", en, *brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVII*, México, INAH.

\_\_\_\_\_, *Iglesia justicia y sociedad en Nueva España, la audiencia del Arzobispado de México*, México, Porrúa, Universidad Iberoamericana, 2004, 203 pp.

\_\_\_\_\_, y Ana de Zaballa, *Los Indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, 177 p.

TURNER, Víctor, *El proceso ritual, estructura y anti estructura*, Madrid, Taurus, 1988, 217 pp.

VAN ZANTWIJK, Rudolf, "La estructura gubernamental del estado de Tlacupan, 1430-1520", en *Estudios de cultura náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, Número 8, p. 123-155.

VERA Fortino, Hipólito, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1981.

VIESCA Treviño, Carlos, *Medicina prehispánica de México, el conocimiento medico de los nahuas*, México, Panorama, 1992.

VITE Hernández, Alfonso, *El mecate de los tiempos. Continuidad en una comunidad nhānhū del Valle del Mezquital*, tesis de licenciatura, Raquel Pineda (asesora), Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2012, 309 pp.

- VIQUEIRA Albán, Juan Pedro, *Encrucijadas Chiapanecas: economía, religión e identidades*, México, Tusquets, 2002, 527 pp.
- WACHTEL Nathan, “La aculturación”, en Le Goff, Jacques, Pierre Nora, *Hacer la Historia*, vol. I, Barcelona, ed. Laca, 1985.
- YÁÑEZ Hernández, Perla Isabel, *Lucha de cleros: el proceso de secularización en dos provincias franciscanas 1753-1800*, Tesis de licenciatura, Rebeca López Mora (asesora) Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2007.
- ZABALLA Beascochea, Ana de, “Reflexiones en torno a la recepción del Derecho Eclesiástico por los indígenas de la Nueva España” en Zaballa Beascochea, Ana de (Ed.), *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2011.
- ZAVALA, Silvio, *De encomiendas y propiedad territorial en algunas regiones de la América Española*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1965.