



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS  
MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

DE ANCESTROS A ÍDOLOS. LA RITUALIDAD OTOMÍ Y LOS TRIBUNALES  
NOVOHISPANOS. TLALNEPANTLA-HUIXQUILUCAN, SIGLO XVII.

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:  
ALFA VIRIDIANA LIZCANO CARMONA

TUTOR  
DR. GERARDO LARA CISNEROS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO 2018



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.



**“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.**



*Para Héctor*

*A la memoria de Moisés Lizcano Escoto, mi abuelo*





## Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México y al Programa de Posgrado en Estudios Mesoamericanos por haber confiado en mí, y brindarme la oportunidad de desarrollar esta investigación.

A mis padres, Salvador y Lourdes; a mis hermanos, Alma y David; a mi sobrina, Eva por ser un ejemplo de tenacidad y trabajo incansable; por su apoyo incondicional. Cuando pienso en ellos no me puedo rendir.

A Héctor Vega, por su amor, paciencia y compañía; por haber vivido juntos esta etapa tan bella. Por comprender el amor que siento por la historia; por compartir el orgullo de pertenecer a la Universidad y las dificultades que implica haber elegido una carrera del área de humanidades. Porque a pesar de todo continúa con entereza, con la frente en alto y es un ejemplo de integridad y excelencia personal y profesional. Por haber confiado en mí, incluso cuando ni yo misma lo hacía: por haber tenido fe.

Al Dr. Gerardo Lara, por continuar este camino conmigo; por ser mi maestro sin dejar de ser un gran amigo. A Ana Karen Luna por su amistad, apoyo incondicional y, ¿por qué no? Siempre tuvo a la mano un regaño cada que me quejaba de mí misma. No tengo palabras para agradecer su presencia, aún cuando se enfrentaron a situaciones adversas Al Dr. Roberto Martínez por haber leído mi trabajo de manera propositiva y contagiarme siempre su entusiasmo. Gracias a los tres, por enseñarme que se puede ser maestro de muchas formas.

A mis amigos Flaherty Cota y Mariana Balbuena, con quienes compartí la experiencia de ser estudiantes de maestría al mismo tiempo. A quienes siguen conmigo: Rosalinda León, Zaira Jiménez, Karla Huitrón, Catherin Huepa; Stephanie Salas, Angélica Reyes, Rosa Silva, Diego Gasca, Tania Carera, David Sánchez. A los que llegaron: Eunice Segura, Carmen Cortés, Israel Fuentes, Alejandro Arteaga, Ricardo Gómez; Ligia Sánchez, Maura Vázquez, Jessica Montoya, Guillermo Jiménez y Daniel Albatch.

A mis sinodales, el Dr. Felipe Castro, la Dra. Rebeca López Mora y el Dr. Jorge Traslosheros por su cuidadosa lectura de mi tesis; por su paciencia, observaciones y sugerencias. Por su excelencia profesional y su gran calidad humana. No puedo decir menos de mis profesores de lengua hñahñu, Mtro. Raymundo Isidro y Mtra. Adriana Roque.

A todos ustedes, que de alguna manera colaboraron con mi trabajo les agradezco con todo mi corazón.

Esta investigación se llevó a cabo gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM, "Religiosidad indígena e idolatría en Hispanoamérica Colonial" (IG400115).





## INDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	1
Estado de la cuestión.....	7
<b>CAPÍTULO 1 EL CONTEXTO</b> .....	15
1.1 El fraile, el cura y los idólatras.....	15
1.2 Historia y geografía de la zona .....	20
1.2.1 Aspectos religiosos.....	29
1.2.2 Aspectos demográficos.....	31
1.2.3 Santiago Tlazala y San Antonio Huixquilican: Diversidad de población.....	34
1.3 Ejercicio del poder. El cacicazgo en Tlalnepantla, 1680.....	39
<b>CAPÍTULO 2. OTOMÍES Y MESTIZOS: LEGISLACIÓN Y PROCEDIMIENTO</b> .....	47
2.1 <i>¿Pobres y miserables o grandes pleitistas?</i> El uso del privilegio jurídico de la persona miserable.....	47
2.2 Caciques mestizos. Nuevos discursos de poder en cuanto al privilegio de ser indio.....	58
2.2.1 Algunas consideraciones sobre la inferioridad del mestizo.....	60
2.2.2 Sobre las políticas de segregación y su uso en las Cédulas Reales en Tlazala.....	63
2.3 El justo proceso y la definición de jurisdicciones.....	73
2.3.1 El aposento de San Miguel Tecpa: ¿una cárcel irregular?.....	83
<b>CAPÍTULO 3. ASPECTOS CULTURALES EN EL PROCESO JUDICIAL: PUENTES Y ARGUMENTOS</b> .....	89
3.1 Los procuradores como puente jurídico-cultural: El caso de Juan Alexo Verdugo.....	89
3.2 El problema de la comunicación un rasgo cultural como agravante de la miseria.....	91
3.2.1 ¿En otomí o castellano? Discursos de autonomía mediante el uso de la lengua.....	98
3.3 Lo despectivo y el insulto: indios y frailes como encarnación del mal ejemplo.....	100

<b>CAPÍTULO 4. RECOMPOSICIÓN SOCIAL Y REELABORACIÓN RITUAL</b> .....	111
4.1 La nueva nobleza el ejercicio de poder y lo sagrado.....	111
4.2. Ritual y reelaboración: La recomposición cultural.....	118
4.2.1 La Realeza sagrada y la ritualidad.....	126
4.2.2 De ancestros a ídolos.....	129
<b>CONCLUSIONES</b> .....	141
<b>FUENTES</b> .....	147

## INTRODUCCIÓN

Tras la conquista hispana, la Iglesia católica mantuvo la tarea permanente de adoctrinar a los indios así como la de vigilar la conducta y moral de la población. La salvaguarda de las almas de los nativos fue de la mano con el ideal de hacer justicia en cada rincón de los dominios de la Corona, principalmente a sus vasallos más desfavorecidos y vulnerables.

Tras el impacto que ocasionó el violento proceso de colonización y la imposición a los indios de una nueva forma de vida, en donde los sistemas político y religioso fueron reemplazados por otros totalmente distintos y ajenos, los naturales se vieron en la necesidad de enfrentar la caída de su mundo para adaptarse a uno nuevo en donde su tradición cultural fue mal vista y debía ser erradicada.

Ante este panorama los indígenas asimilaron la cultura del dominador, reinterpretándola y reelaborándola de acuerdo con sus propios marcos de pensamiento. De este modo comprendieron que su desventaja traía consigo privilegios jurídicos de los que podían beneficiarse y encontraron en el cristianismo traído por los españoles los elementos necesarios para completar su resquebrajada estructura religiosa.

Este trabajo se centra en dos casos semejantes; el primero en Santiago Tlazala, pueblo sujeto de Tlalnepantla<sup>1</sup> y el segundo en san Antonio Huixquilucan,<sup>2</sup> las dos poblaciones formaron parte de la jurisdicción civil de Tacuba y fueron documentados en 1680 y 1693 respectivamente.

En Santiago Tlazala encontramos a una familia de caciques otomíes enfrentándose al franciscano doctrinero don Gaspar de Lara quien, por una acusación de idolatría, los aprehendió y embargó sus bienes, razón por la cual el proceso no fue atendido por los tribunales eclesiásticos, sino por la Real Audiencia. A la par que se llevó a cabo el pleito, salieron a la luz conflictos internos

---

<sup>1</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Civil volumen 270, *México, averiguación hecha sobre la acusación que contra dos caciques y principales de este pueblo hace el padre franciscano Gaspar de Lara sobre idolatrías*, 1680.

<sup>2</sup> AGN *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.

en el pueblo y que parecen haber sido el trasfondo real del conflicto: ejercicio de poder por parte de los indígenas autodenominados caciques, el vínculo entre el religioso que los aprehendió y los mestizos del lugar. Así mismo, fray Gaspar de Lara, fue procesado a su vez por el padre provincial de la orden de san Francisco, en vista de que los caciques de Tlazala lo acusaron de maltrato.

Por otro lado, en Huixquilucan, un grupo de indios autodenominados en la documentación como “el común de naturales”, se manifestó ante el juez provisor y la Real Audiencia, por los supuestos maltratos físicos y económicos que ejercía sobre ellos su cura párroco, don Ignacio de Segura Troncoso. En respuesta y como defensa, el clérigo delató las conductas idolátricas de sus feligreses; de este modo dio comienzo la averiguación en torno al trato que daba el párroco a sus feligreses indios y, a la par, una investigación más breve sobre la conducta religiosa de la población indígena.

En ambos casos es posible observar que las acusaciones por idolatría fueron el arma de la que se valieron los miembros del clero para proceder en contra de una parte de la feligresía indígena a su cargo. Igualmente, la respuesta de los naturales orientó su defensa hacia el incumplimiento de las labores ministeriales, tanto del párroco como del fraile. Por otro lado, a pesar de que se investigó, en ninguno de los procesos los indígenas fueron castigados tras haberse confirmado que, efectivamente, tenían conductas inapropiadas a los ojos de la Iglesia. Finalmente, la documentación nos ofrece la detallada descripción de una ceremonia sumamente similar en ambas poblaciones.

Si bien hablamos de dos poblaciones que no se encuentran contiguas geográficamente, observamos que comparten elementos, tales como la economía, manifestaciones religiosas y la cultura política. Esto permite elaborar un análisis que arroje resultados sobre la dinámica en los pueblos de indios en cuanto a las relaciones sociales que se establecieron entre sus habitantes.<sup>3</sup> Paralelamente se analiza la manera en que el conocimiento religioso católico se reinterpretó y fue

---

<sup>3</sup> El actual municipio de Tlazala de Fabela se encuentra a 36 kilómetros del centro de Tlalnepantla y a 45 del centro actual de Huixquilucan. Se verá con más detalle en el primer capítulo.

transformado por los indígenas otomíes de esta zona y funcionó como un elemento de cohesión.

En el caso de Tlalnepantla, y sus pueblos sujetos, fueron congregados durante el siglo XVI. Los otomíes de la zona vivían dispersos en los montes y fueron reducidos con mexicanos, de habla náhuatl. A pesar de la unión mantuvieron separadas sus administraciones y gobiernos.<sup>4</sup>

De forma paralela, las comunidades que dieron origen a Huixquilucan y sus pueblos sujetos existían desde la época prehispánica no obstante, sus habitantes también fueron reunidos en poblaciones diseñadas a la manera española como en el resto de las congregaciones.<sup>5</sup> Estas reducciones de naturales se llevaron a cabo con la finalidad de evangelizar de mejor manera a los indios, vigilar su conducta y facilitar la recaudación de los tributos.<sup>6</sup> Así mismo, la normativa establecía que en los pueblos de indios no habitaran españoles, mestizos ni miembros de grupos sociales distintos al indígena.

A pesar de que, teóricamente, los indígenas vivían separados del resto de la población, la documentación muestra que en la práctica la realidad era muy distinta. Españoles, indígenas, mestizos, mulatos y las mezclas que derivaban de ellos convivían y se relacionaban cotidianamente, aunque no siempre de manera armónica. Esta es otra problemática que compartieron Tlalnepantla y Huixquilucan pues, eran pueblos sumamente diversos en donde los distintos grupos sociales explotaban los mismos recursos y tenían injerencia en la vida política de la región.

En oposición a esta situación y como forma de mantener su autonomía, los otomíes de la zona se valieron de medidas legales para contrarrestar el poder y la influencia de los grupos no indios de la zona. El rechazo hacia este grupo se manifestó en ocasiones de manera abierta y en otras de forma más bien pasiva, a lo que los no indios respondieron a su manera.

---

<sup>4</sup> Rebeca López Mora, *Otomíes y Mexicanos en la tierra de en medio: pueblos de indios en el norponiente del Valle de México*, México, UNAM, FES Acatlán, 2011.

<sup>5</sup> Peter Gerhard "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570" en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, vol. 26, no. 3 (103), enero-marzo de 1977. Ernesto de la Torre Villar, *Las congregaciones de los pueblos de indios: fase terminal, aprobaciones y rectificaciones*, México, UNAM, 1999.

<sup>6</sup> López Mora, *Otomíes y mexicanos...*, p. 80.

De esta forma los otomíes informaron a las autoridades de los abusos que cometían contra ellos los españoles y mestizos; estos a su vez objetaban al argumentar que los naturales no cumplían con las obligaciones religiosas que la Iglesia les exigía. Era en estos momentos de conflicto en donde salían a la luz las particularidades de la religiosidad indígena, reprobada por las autoridades eclesiásticas pero que a la vez respondía a las necesidades de la población nativa y era también una manifestación del rechazo a los agentes no indios de los pueblos.

En ese sentido la propuesta de este trabajo consiste en analizar las manifestaciones religiosas de los otomíes de Tlalnepantla y Huixquilucan y ubicarlas en su contexto económico, social y jurídico para explicar la manera en que la religiosidad indígena fue un medio por el cual los naturales defendieron su autonomía, reforzaron su identidad y manifestaron su rechazo a los agentes no indígenas de su sociedad. Los indios procedieron legalmente, en particular contra los mestizos de su población y, en ambos pleitos, se observa la manera en que tomaron el control de la situación. Los otomíes de esta zona aprovecharon no solo su condición jurídica como ventaja, también se valieron de una fuerte inversión de recursos económicos procedentes de un patrimonio propio.

Si bien la convivencia entre los diferentes grupos sociales en Tlazala y Huixquilucan se dio de manera regular, resulta evidente que las relaciones y la tolerancia se rompieron a raíz de algún tipo de conflicto. Considero que el argumento de la presencia mestiza en estos pueblos de indios, legalmente prohibida, sirvió de pretexto en un momento de tensión, ruptura de relaciones y en el que los otomíes necesitaban reafirmar su poder y autonomía frente a los mestizos.

Así mismo se expone y analiza la sociabilidad y la religiosidad de los otomíes de Tlazala y Huixquilucan a modo de mostrar el conflicto entre indios y mestizos, a pesar de que estos últimos jugaron un papel fundamental en la recomposición social de los pueblos tras la baja demográfica indígena. Así mismo podemos explicar las problemáticas surgidas entre la población nativa y los dos

cleros y la forma en la que, tanto frailes como párrocos, se enfrentaron al cuestionamiento de su labor y responsabilidad con la población indígena.

Para llevar a cabo tal análisis he dividido este trabajo en cuatro capítulos. En el primero se exponen los casos y se muestra brevemente la manera en que Tlazala y Huixquilucan se conformaron como pueblos de indios. Igualmente queda asentado el contexto en que ambos pleitos se desarrollaron y cómo las problemáticas que se presentaron en los dos pueblos son similares: la diversidad de su población y sus relaciones, así como el ejercicio del poder indígena.

En el segundo capítulo se analiza la forma en que la personalidad jurídica del indio lo dotó de poder ante los tribunales frente a los vecinos no indígenas. A pesar de ello se observa que el grado de integración de los mestizos fue tal, que en ocasiones buscaron defenderse legalmente como indígenas si su situación lo permitía, y de este modo generaron nuevos discursos en cuanto a lo que era ser indio. Se propone que, a pesar de las políticas de exclusión y segregación de los mestizos, lograron acoplarse a la cultura indígena y su presencia se hacía notar únicamente cuando la tolerancia y las negociaciones locales no se llevaban adecuadamente, y los conflictos llegaban a buscar solución en los tribunales.

En el tercer capítulo se estudia brevemente la figura del procurador de número como uno de los posibles puentes culturales entre las instituciones novohispanas y los indios. De este modo se propone que la habilidad de los naturales para moverse en los diversos foros de justicia se construyó paulatinamente, de manera empírica y posiblemente por medio del contacto con estos funcionarios. Resalta dentro de estas habilidades, el argumento de la barrera de la comunicación y el poco o nulo conocimiento de la lengua castellana por parte de los nativos como agravante de su situación de desventaja. Así mismo se explica cómo por medio de la lengua se construyeron discursos de autonomía y se manifestó el rechazo a los agentes no indios, por ejemplo, por medio del insulto.

Por último, en el capítulo cuatro se analiza la ritualidad otomí de Tlalnepantla y Huixquilucan y la manera en que la religiosidad de los indios, conformada por la comprensión y reelaboración de diversos elementos católicos,

colaboró con la defensa de los intereses de los nativos de la zona. Se destaca el poder de los ancestros como parte del abanico otomí de divinidades, que garantiza la protección y la curación de los enfermos, así como en la legitimidad del pueblo indígena al descender de antepasados deificados que poblaron previamente la región. De esta manera se manifiesta en la religiosidad el rechazo a lo no indio.

Cabe señalar las dificultades metodológicas que conlleva este tipo de estudios, principalmente por la naturaleza y procedencia de sus fuentes. En primer lugar hablamos de documentación judicial, proveniente de los diversos foros de justicia novohispanos; es decir que en ningún momento, o de forma muy reducida, se encontrará algún testimonio indígena directo. La dinámica procesal en la que se llevaban a cabo los juicios, audiencias e interrogatorios no queda del todo clara y en algunos casos la existencia de intérpretes de las lenguas indígenas complica la interpretación de los testimonios.

Dentro de la dinámica forense, el escribano redactaba todo lo que sucedía a su alrededor en los juicios: lectura de peticiones, denuncias, sentencias. Se encargaba de la redacción de los testimonios al tiempo que los escuchaba; y por otro lado no hay manera de comprobar que los intérpretes dieran la información adecuada, ya fuera a los jueces o al interrogado. Esto supone un ejercicio crítico y cauteloso de la lectura de las fuentes, así como la exigencia de una contrastación mayor con textos de naturaleza distinta para comprender en mayor medida el contenido de los expedientes y del auxilio de metodologías propias de la antropología para su interpretación.

La dispersión de los expedientes que tratan procesos por idolatrías entre los indígenas complica sobremanera la realización de estas investigaciones. A diferencia del ramo *Inquisición*, los expedientes del Provisorato de Naturales no conforman una unidad documental. Lo mismo sucede con procesos como los que se analizan en este trabajo, donde la información acerca de las manifestaciones religiosas indígenas, que fueron penadas por las autoridades, se encuentran en medio de otros pleitos y litigios y salen a la luz de manera breve o escueta, lo cual representa un reto para el investigador.

En ese sentido me he valido de la lectura de textos etnográficos y fuentes primarias sobre las poblaciones antiguas de México para identificar y comprender los elementos culturales mencionados en los procesos judiciales coloniales. De esta manera busco tender un puente entre las investigaciones actuales sobre pueblos indígenas contemporáneos y aquellas fuentes que nos brindan información sobre los grupos nativos prehispánicos con la finalidad de colaborar con la comprensión de su desarrollo a nivel de larga duración por medio del estudio de dos casos en la época colonial.

Para el análisis de corte cultural me valdré metodológicamente del concepto “aculturación,”<sup>7</sup> así mismo, me parece de utilidad la propuesta de López Austin sobre el “Núcleo duro”<sup>8</sup>, que serán explicados en el capítulo final de la tesis.

### **Estado de la cuestión**

La manera en que este trabajo busca integrarse a la producción historiográfica en torno al tema tiene qué ver con las dos tendencias predominantes en el estudio de la religiosidad indígena y los tribunales novohispanos.<sup>9</sup> En la primera corriente los investigadores han puesto énfasis en la historia de las instituciones y la manera en que la Iglesia, la Corona y sus respectivos tribunales sobrellevaron y combatieron las manifestaciones religiosas de los indios, consideradas heterodoxas.

En una segunda tradición se insertan trabajos de índole culturalista en donde se analizan los aspectos religiosos desde una perspectiva histórico–antropológica que busca, en los procesos documentados por las instituciones, la

---

<sup>7</sup> Nathan Wachtel, “La aculturación”, en Le Goff y Nora, *Hacer la historia*, vol. 1, Barcelona, Laca, 1985. Ignacio del Río, “Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación”, en *El noroeste del México colonial, estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*, México, UNAM, IIH, 2007. Gonzalo Aguirre Beltrán, Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial, México, Universidad Veracruzana, 1992*. p. 76.

<sup>8</sup> Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana” en Broda y Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE-Conaculta, 2001.

<sup>9</sup> Para una revisión más profunda sobre esta cuestión historiográfica véase: Gerardo Lara Cisneros, “La idolatría de los indios americanos: ¿el enemigo invencible?”, en Gerardo Lara (Coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, México, UNAM-IIH, COLOFÓN, Serie Historia Novohispana, 2016 y del mismo autor: *¿Ignorancia Invencible? Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM-IIH, 2014.

respuesta a las interrogantes sobre la cultura indígena en la época colonial en un contexto hostil a su forma de vida y tradiciones.

Desde un enfoque de tipo institucional, destacan los trabajos de Toribio Medina, como pionero en el tema, quien abordó el papel fundamental de los tribunales eclesiásticos en la reafirmación de un marco ideológico católico, propicio para los intereses de la monarquía hispana.<sup>10</sup> A Medina le siguieron Richard Greenleaf y Roberto Moreno de los Arcos. El primero distinguió un problema de índole jurisdiccional entre las instancias que trataron asuntos de fe de los indios y plantea de manera crítica la problemática sobre la represión de las conductas indígenas consideradas heterodoxas para la Iglesia.<sup>11</sup> Moreno de los Arcos, con su trabajo inconcluso sobre lo que denominó la “La Inquisición para indios...”, fue un punto de partida para subsecuentes investigaciones en torno al tribunal encargado de velar por la conducta religiosa de los nativos americanos.<sup>12</sup>

De manera más o menos reciente, encontramos los textos de Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa, que en ocasiones han trabajado en conjunto para desarrollar el estudio de los indios y los tribunales desde una perspectiva jurídica.<sup>13</sup> Alumno de Richard Greenleaf, Traslosheros centra sus explicaciones en el aspecto procesal, en donde propone que la Audiencia del Arzobispado de México fue un catalizador de la estabilidad social de tal demarcación.

Ana de Zaballa, considera que la Iglesia no tenía conflicto con la Corona hispana, al formar parte de ella. Así mismo, su propuesta radica en que la dinámica procesal que podemos observar en los expedientes no se observa un fenómeno de confusión jurisdiccional, sino que se condujeron bajo principios de colaboración y mutuo entendimiento.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2ª. Ed., México, Fuente Cultural, 1952.

<sup>11</sup> De entre diversos trabajos destaca *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, FCE, 1985; *Zumárraga y la Inquisición Mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988.

<sup>12</sup> “La Inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX”, en *Chicomóztoc. Boletín del seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, no. 2, México, UNAM, marzo de 1989.

<sup>13</sup> Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010.

<sup>14</sup> Entre otros trabajos véase: *Iglesia Justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa-UIA, 2004. “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y Justo proceso”, en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México,

Desde un enfoque que parte del análisis cultural de las manifestaciones religiosas de los indios, cabe destacar los trabajos de Gonzalo Aguirre Beltrán,<sup>15</sup> quien analiza la formación de la cultura religiosa indígena tras la dominación española y la influencia de agentes externos, como el africano, en el desarrollo de este proceso. Por su parte Dolores Aramoni,<sup>16</sup> en su estudio sobre los zoques de Chiapas, analiza la manera en que interpretaron el cristianismo y se enfrentaron a una Iglesia que no dudó en reprimir tales prácticas. Por último, cabe mencionar las investigaciones de Serge Gruzinski en cuanto a la formación de culturas híbridas derivadas del contacto “interétnico”<sup>17</sup>, en donde gracias a estas relaciones se generaron productos culturales nuevos, producto del contacto entre diversos grupos sociales.

Por otro lado, me parece que de manera reciente se ha dado un impulso a investigaciones que buscan combinar la historia institucional y los enfoques antropológicos de los cuales destacaré los trabajos de David Tavárez, Gerardo Lara y Rosalba Piazza. En el caso de Tavárez, el autor expone y analiza la manera en que la religiosidad indígena del Oaxaca colonial fue motivo de violentas represiones por parte de las autoridades eclesiásticas. A la par, los naturales de Oaxaca enfrentaron esta opresión y afianzaron su identidad a través de elementos provenientes de la cultura dominante como, por ejemplo, el alfabeto latino, reelaborando su discurso religioso y revolucionando su sistema comunicativo.<sup>18</sup>

---

UNAM-IIH, 2010. *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, México, UNAM, Porrúa, IIH, 2014. Ana de Zaballa, “Del viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”, en *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010. *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2010.

<sup>15</sup> *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, FCE, UV, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.

<sup>16</sup> *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONACULTA, 1992.

<sup>17</sup> *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991. Para el autor, el “contacto interétnico” es aquel que se dio entre grupos sociales distintos y trajo consigo nuevos productos culturales.

<sup>18</sup> “La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654” en *Historia Mexicana*, No. 194, octubre-diciembre de 1999. *Las Guerras Invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, Colmich, UAM-I, CIESAS, 2012.

También para la zona del Oaxaca colonial, contamos con el texto de Rosalba Piazza, *La conciencia oscura de los naturales...*,<sup>19</sup> en el cual la autora analiza, aunque no cronológicamente, algunos casos sobre idolatrías en la zona, así como la respuesta de las autoridades ante tales manifestaciones religiosas que trató a toda costa de erradicar, incluso con represiones sumamente violentas. La autora destaca la trascendencia de algunos de esos fenómenos hasta la actualidad, como es el caso de los mártires de Cajonos, así como el ejercicio de poder político indígena mediante la religión. Para la autora, uno de los principales problemas radicó en la renuncia de las autoridades a entender el pensamiento indígena y su relación con lo sagrado en las últimas dos centurias de dominio hispano.

De este modo, una de las contribuciones de esta obra radica en su entramado temático y metodológico, donde la doctrina y la pastoral se enlazan con aspectos sociales y políticos para develar esta “conciencia oscura” o “alma” de los nativos. En el mismo sentido analiza la transformación del indígena y cómo pasa de “pagano a convertir” a un “apóstata”, producto de las acciones de la Iglesia para combatir y erradicar la idolatría entre los indios de Oaxaca.<sup>20</sup>

En este último punto me parece que pueden entablarse discusiones interesantes pues, a pesar de que se dejaron ver diferentes posturas por parte de la Iglesia ante las idolatrías de los naturales, más que un trato de “paganos” y de “apóstatas”, fueron calificados cómo “neófitos” y posteriormente como “ignorantes”, como señala Gerardo Lara, cuyas investigaciones fueron una de las principales motivaciones para mi acercamiento a este tema.

La obra de Lara se enfoca al análisis de la lógica judicial de los tribunales eclesiásticos para indios en el Arzobispado de México y la forma en que enfrentaron y combatieron las manifestaciones religiosas heterodoxas de los indígenas. Este último punto me parece de suma importancia, pues derivan precisamente de la manera en que la Iglesia, y la Monarquía a través de ella,

---

<sup>19</sup> *La conciencia oscura de los naturales. Procesos de idolatría en la diócesis de Oaxaca, siglos XVI-XVII*, México, COLMEX, 2016.

<sup>20</sup> Piazza, *La conciencia oscura...*, *op. cit.*, p. 21-23.

concibieron a los naturales para definir la manera en que se enfrentarían a la persistente idolatría.

El autor analiza la manera en que los indios reinterpretaron el cristianismo, que adoptaron como propio de manera sincera, pero que a su vez produjeron una religiosidad nueva y distinta, mal vista a los ojos de las autoridades. De acuerdo con él, este cristianismo indígena manifiesta la manera en que los nativos enfrentaron el desmoronamiento de su mundo tras la conquista, de manera que sobrevivieron en un medio hostil a sus tradiciones. Adaptando y asimilando los elementos necesarios que colaboraran con la permanencia de su cultura en un nuevo contexto cultural.<sup>21</sup>

La historiografía sobre las manifestaciones religiosas de los indios en Nueva España es bastante amplia. Los enfoques desde los que ha sido abordada complementan, cada obra a su manera, una explicación que necesita provenir desde ambas partes: la institucional y la culturalista. En ese sentido me parece que observar el fenómeno de la idolatría desde un solo punto de vista limita la explicación por lo que, en mayor o menor medida, los análisis institucionales requieren una base de análisis cultural.

Puede observarse que geográficamente las investigaciones se centran en el Arzobispado de México y la zona de Oaxaca, esta última quizá por su naturaleza marginal que dictó características muy propias tanto en la religiosidad de los indios como en las políticas de la Iglesia. A pesar de ello, considero que los análisis locales dentro de cada una de estas grandes demarcaciones de la jurisdicción eclesiástica, permite observar las particularidades del fenómeno religioso indígena para no caer en generalizaciones peligrosas. Para evitarlo, me parece que la combinación del análisis institucional con el cultural contribuye a una explicación más profunda no sólo de la religiosidad de los naturales, sino de sus relaciones

---

<sup>21</sup> *El cristianismo en el espejo indígena religiosidad en el occidente de Sierra Gorda siglo XVIII*, México, UNAM, UAT, 2009. "El Cristo viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica", en Noemí Quesada et al, *Inquisición novohispana*, 2v., México, UNAM, IIA, UAM, 2000. "Aculturación religiosa en Sierra Gorda, siglo XVIII. El Cristo viejo de Xichú", en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 27, México, UNAM, IIH, julio-diciembre de 2002. Gerardo Lara, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM, 2014.

con el resto de la población y gracias a ello, la manera en que la Iglesia procedió ante la idolatría.

En mi tesis de licenciatura *Religiosidad otomí colonial en Huixquilucan, 1693*,<sup>22</sup> abordé por primera vez el caso del clérigo Ignacio de Segura y su conflicto con los otomíes de Huixquilucan. Se trata de un análisis de los elementos indígenas y los cristianos en el ritual descrito en el expediente, el cual identifiqué como una ceremonia orientada a la sanación de un enfermo. Por otro lado, se muestra la importancia de la figura del cura párroco como argumento de los indios para justificar sus idolatrías. Ese trabajo buscó hacer de manera paralela un análisis institucional y uno cultural, que permitiera observar en un caso la religiosidad de los indios, así como sus relaciones con su cura párroco, representante de la Iglesia y emisor de sus mensajes.

Este trabajo busca ampliar esa primera investigación, uniendo un caso más, en una población cercana, también de habitantes de lengua otomiana pero donde el enfrentamiento se dio con un miembro del clero regular. De este modo se observarán paralelismos y diferencias no sólo en cuanto a las relaciones entre los indios y los cleros, sino aquello que se desarrolla en esa sociabilidad y cómo se asocia con los tribunales. A la par, se analiza un ritual presente en ambos casos y que tiene elementos similares no solamente identificando su origen cristiano o indígena, sino cómo funcionan en estas sociedades.

Mi tesis de maestría se inserta en la vertiente de los estudios que se valen del análisis de historia institucional a la par de un enfoque de corte histórico-antropológico, de modo que se pueda comprender en un todo la relación entre los indígenas, su religiosidad y los tribunales que los juzgaban y corregían. Así mismo, se pretende dar luz a la lógica judicial cuando en un mismo caso se veían involucrados tribunales de distinta naturaleza, como la Real Audiencia y el provisorato. Doy preponderancia a la injerencia de agentes no indígenas tanto en la religiosidad de los nativos como en la respuesta a su presencia.

---

<sup>22</sup> Alfa Lizcano, *Religiosidad otomí colonial en Huixquilucan, 1693*, tesis de licenciatura en historia (Dr. Gerardo Lara, asesor), México, UNAM, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, mayo de 2014.

Este último punto me parece crucial pues, los diversos grupos sociales convivieron de manera cotidiana a pesar de la prohibición. Sin embargo, derivado de los conflictos que llegaron a surgir, llegó a nosotros documentación en la que se observa la religiosidad indígena. Esta religiosidad penada, pretexto para el clero y los no indios, no podría haberse documentado de otra forma sino es debido a los conflictos, producto de la sociabilidad en estas poblaciones.

Si bien se trata del estudio de dos casos, no minimizo la importancia de observar en ellos dinámicas culturales y de interacción social que pudieran servir para análisis posteriores en casos similares. El traslado a lo antropológico y social de fuentes de naturaleza institucional y jurídica no es una herramienta nueva, sin embargo, me parece que ha sido poco aplicada al estudio de la zona norte de la ciudad de México, historiográficamente abandonada en el aspecto religioso en el siglo XVII.



## CAPÍTULO 1. EL CONTEXTO

### 1.1 El fraile, el cura y los idólatras

El 2 de julio de 1680, el franciscano Gaspar de Lara notificó a la Real Audiencia que había dado inicio a una causa de idolatrías contra tres indios de Santiago Tlazala, pueblo sujeto de Tlalnepantla. En el escrito, recibido por el oidor Joseph Ramos, Lara indicó que, por comisión del Santo Oficio, así como del provisor se presentó a la casa del indio Diego Gabriel y su esposa Inés Catalina, así como en la de su vecino, Miguel Juan, para proceder a su aprehensión. El fraile se hizo acompañar de Tomás de Solís, teniente del pueblo, así como de otros mestizos y españoles que además colaboraron en el embargo de los bienes de la familia Gabriel, que fueron encarcelados.

En su texto, el franciscano refirió que los hijos de los indios presos, Pablo y Phelipe Gabriel “en odio y venganza”<sup>23</sup> acudieron a la Real Audiencia para quejarse de él por la aprehensión de sus padres y con la acusación de que fray Gaspar les había robado dinero. De acuerdo con Lara, era “[...] claramente siniestro el informe de los dichos indios hijos de los reos [...],”<sup>24</sup> y señaló que Pablo y Phelipe habían amedrentado a los demás habitantes de Tlazala, de modo que “[...] no hay persona secular, ni español, negro ni mulato que me quieran auxiliar, de temor [...],” por haber llevado a los reos a la cárcel pública.<sup>25</sup>

En efecto, la versión de los indios Pablo y Phelipe Gabriel, auxiliados por el procurador de la Real Audiencia, Juan Alexo Verdugo, señaló que mientras sus padres se encontraban “quietos y pacíficos”, en su casa, irrumpió de repente el franciscano Lara, “de mano armada, sin la de justicia” y que maltrató de palabra a sus padres. Así mismo mencionaron que, en compañía de seis españoles con la cara cubierta, se llevó “[...] tres mil pesos en reales [...], bienes, mulas, instrumentos con que trabajamos, naguas, huipiles, cobijas y cajones [...].”<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Civil*, volumen 270, *México, Averiguación hecha sobre la acusación que contra dos caciques y principales de este pueblo hace el padre franciscano Gaspar de Lara sobre idolatrías*, 1680, f. 1v.

<sup>24</sup> *Ídem*.

<sup>25</sup> *Ídem*.

<sup>26</sup> *Ídem*, f. 3.

Debido al despojo de estas propiedades y al mal trato que les dio fray Gaspar, los hijos de los reos solicitaron la devolución, y señalaron que si sus padres no serían liberados, por lo menos “[...] se sirva mandarles se traigan a esta cárcel de esta corte [...],”<sup>27</sup> es decir, a la de la Audiencia, para que se llevara a cabo el proceso.

En presencia del notario receptor de la Real Audiencia, Miguel de la Cuadra, se inició el 24 de julio una averiguación en cuanto a la manera en que fray Gaspar de Lara llevó a cabo la aprehensión de Diego Gabriel y su esposa y se mencionó que además, eran caciques. Los testigos presentados por don Pablo y don Phelipe describieron la violencia con la que lo hizo, y que la razón que les dio para hacerlos presos se basaba en que no asistían a misa. El indio don Sebastián Gregorio, por ejemplo, señaló que tras el despojo de los bienes los trasladó a la casa de Lorenzo de la Rosa, mestizo, para pasar ahí la noche, antes de llevarlos a la cárcel del pueblo.<sup>28</sup>

Así es como empezó un largo litigio donde se puso en evidencia la amistad de fray Gaspar de Lara con los españoles y mestizos de la región, con los que además tenían problemas los hermanos Gabriel y sus padres. Esta amistad se ponía de manifiesto, según Pablo y Phelipe, cuando los no indios de la zona eran beneficiados por Lara, cuando su labor radicaba en la protección de los indios. La averiguación se centró, por parte de la Real Audiencia, en clarificar el asunto del despojo de bienes y el maltrato a los indios, con lo que entró en escena el Provincial de los franciscanos, fray Bernabé de Vergara. Este último solicitó que Gaspar de Lara compareciera para aclarar lo ocurrido y comisionó a fray Nicolás de Freytas para que llevara a cabo una investigación sobre lo ocurrido.<sup>29</sup>

Tras interrogar a los vecinos de Tlazala sobre la labor de Lara en el pueblo, su trato a los naturales, llamó la atención que se confirmara la manera en la que se presentó: comisario del Santo Oficio y del provisor.<sup>30</sup> En cuanto a las medidas

---

<sup>27</sup> *Ídem*, f. 3 v.

<sup>28</sup> *Ídem*, f. 4.

<sup>29</sup> *Ídem*, f. 102.

<sup>30</sup> A pesar de que fray Gaspar de Lara aseguró a la familia Gabriel y a los mestizos que le acompañaron en la aprehensión que había sido enviado como comisario del Santo Oficio y además del provisor, conforme avanzó el proceso se pudo comprobar que no era cierto. Debido a ello, el provincial de la orden franciscana tuvo que intervenir para establecer si habría o no una sanción hacia el fraile, por haber procedido de manera irregular. Por otro lado, en cuanto a la Inquisición, se trataba de un tribunal que no

punitivas que imponía el fraile a los indios, poca información pudo obtenerse sobre una supuesta cárcel a la que el franciscano solía mandar a los indios ebrios e idólatras.

Ante una posible destitución, el Provincial presentó a la Real Audiencia el informe elaborado sobre fray Gaspar y su presencia en el pueblo, así como aquello en lo que el religioso se basó para aprehender a los Gabriel: la idolatría. No obstante, la acusación no tuvo mayor peso, principalmente porque se habían embargado los bienes a los indios y eso estaba prohibido por la ley. A pesar de que varios testigos, españoles y mestizos declararon haber visto a los naturales, encabezados por la familia de Diego Gabriel y su esposa Inés, en la sentencia se señaló que por la posición vulnerable de los indios y que, al ser una causa de fe, la Audiencia no era el tribunal apto para juzgarlos,<sup>31</sup> aunque tampoco lo hizo el tribunal del Ordinario, o al menos no nos consta en el expediente o en otra documentación.

Por otro lado, a lo largo del proceso se observó de manera constante la queja de los Gabriel acerca de la presencia española y principalmente de los mestizos en la zona, que constantemente abusaban de ellos, protegidos por Lara. De este modo, la principal solicitud de los caciques Pablo y Phelipe fue que se desterrara a los mestizos de Tlazala, para lo cual presentaron los fundamentos legales para ello, y aparentemente lo lograron con éxito.

En cuanto al otro caso, el 3 de junio de 1693, los indígenas de san Antonio Huixquilucan se quejaron ante el juez provisor porque su párroco, don Ignacio de Segura Troncoso los maltrataba físicamente, no les enseñaba la doctrina, tampoco

---

tenía injerencia sobre los delitos de fe de los indios, por lo que, aunque Lara hubiera tenido el nombramiento de comisario, no podía proceder con él por cuestiones de fe entre los indios. En el expediente no aparece la declaración que hizo Lara al provincial Vergara sin embargo, este último señaló que “[...] aunque parece que tuvo comisión del provisor y vicario general de los naturales para proceder y averiguar el delito de idolatría, ni el dicho provisor se la pudo dar, ni el dicho padre admitirla, además de haber constado la poca legalidad y puntualidad con que procedió [...] descubriéndose en esto algún odio y mala voluntad.” AGN, *Civil*, vol. 270, f. 107.

<sup>31</sup>AGN, *Reales cédulas originales y duplicados*, Reales cédulas duplicadas vol. D30, exp. 1365, 4 de septiembre de 1682, Audiencia de México, Indios. Ordenando a la Audiencia de México que no intervenga en la causa que se formó contra los indios de Tlazala, Jurisdicción de Tacuba, por ser causa de fe, ff. 246-251.

hablaba bien la lengua otomí y abusaba de ellos en términos económicos. De acuerdo con los naturales:

Dicho beneficiado<sup>32</sup> tiene muy áspera y rígida condición y si le falta un medio o un real de la ración y el manípulo les quita el sombrero o mantas, y los azota por los topiles [...] y a otros les quita los calzones [...] 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 sin enseñarles la doctrina, como han hecho los que han sido beneficiados, que estaban muy cuidadosos de que aprendiesen la doctrina los naturales.<sup>33</sup>

De acuerdo con la queja presentada por lo que según ellos era el “común de naturales,”<sup>34</sup> don Ignacio destacaba no sólo por haber sido violento con ellos, sino por ser una persona ambiciosa que los obligaba a trabajar: “[...] dos molenderas han de llevar a su casa el maíz que han de moler, y así mismo le dan carbón, leña, zacate, aguadores, sin darles de comer [...].”<sup>35</sup> Igualmente sucedía que, de acuerdo a la declaración de los naturales de Huixquilucan, si se llamaba a don Ignacio para confesar a algún enfermo, este se negaba asistirlo y si algún indio fallecía y la familia no tenía dinero para el entierro, lo dejaba “[...] sin enterrar porque pedía mucho dinero [...].”<sup>36</sup>

Esta, como el resto de las peticiones de los indios, al ser recibida por el provisor comenzó una averiguación y la primera orden que dio el provisor Aunzibay fue la de aprehender al párroco don Ignacio de Segura. Este primero fue preso en “las casas de su morada”, en Huixquilucan y pero después, de manera personal, solicitó su traslado a la de la Ciudad de México “por tener negocios en esa ciudad.”<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> En la relación de méritos de Ignacio de Segura, mientras era cura de Tlachichilco, en el actual estado de Veracruz, solicitó un ‘beneficio’ cercano a la ciudad de México, años después vemos que sucedió así, pues se le otorga el del curato de Huixquilucan, para el que concursó. En el expediente de 1693 se menciona que había cuatro vicarios, y que él no formaba parte de ellos. Archivo General de Indias (En adelante AGI), *Indiferente* 207, No. 57, 5 de agosto de 1688, Relación de méritos de Ignacio de Segura Troncoso. f. 2.

<sup>33</sup> AGN *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, f. 3.

<sup>34</sup> *Ídem*.

<sup>35</sup> *Ídem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, f. 4.

<sup>37</sup> *Ibidem*, ff. 2, 10.

Una vez en la ciudad, el padre Segura fue trasladado a la cárcel arzobispal,<sup>38</sup> donde se defendió de las acusaciones de su feligresía indígena y señaló que no maltrataba a los indios de obra ni de palabra, que ellos entre sí eran muy crueles y que por mucho “[...] 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 más o menos [...]”.<sup>39</sup> El padre negó que hiciera trabajar a los naturales sin pagarles, mencionó que siempre les daba de comer y que los indios eran abusivos, al grado que iban más a su casa que a la iglesia.<sup>40</sup>

En sus peticiones, los naturales de Huixquilucan solicitaron la destitución de don Ignacio y que se enviara un nuevo sacerdote; los indios argumentaron la pobreza en que vivían y amenazaron con abandonar el pueblo “[...] haremos de salirnos doce pueblos del dicho partido y hacer ausencia del [sic] y dejarlo desolado de una vez [...]”.<sup>41</sup> Después, el 12 de julio el párroco Segura señaló que la causa del descontento de los indios de Huixquilucan se debía a que tenían costumbres de la gentilidad, que él constantemente había tratado de erradicar.<sup>42</sup>

Una vez que el padre Segura declaró haber visto a sus feligreses otomíes en medio de actividades religiosas mal vistas por la Iglesia, presentó testigos españoles y mestizos que corroboraron esa versión. Los naturales entonces, señalaron que había amistad entre Segura y los no indios de Huixquilucan, y que también por esa razón los maltrataba y permitía que estos abusaran de ellos.

De este modo, las investigaciones de la Real Audiencia se orientaron en dos partes: primero identificar si, en efecto, Ignacio de Segura no cumplía con su labor ministerial y por otro lado, si las acusaciones de idolatría eran verdad. Posteriormente el provisor, determinó que era imposible remover a Segura de su cargo y en la sentencia exhortó a ambas partes a tratarse con respeto.<sup>43</sup>

---

<sup>38</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, f. 45.

<sup>39</sup> *Ibidem*, f. 11.

<sup>40</sup> “[...] pues todo lo que se pone de tortillas y carne se lo comen ellos y los sacristanes, que para el tiempo de comer aparecen todos, menos para la iglesia o trabajar [...],” *Ibidem*, f. 35 v.

<sup>41</sup> *Ibidem*, f. 37.

<sup>42</sup> “Tienen abuso y de fe en sus costumbres de la gentilidad [...]”, *Ibidem*, f. 39.

<sup>43</sup> “[...] para que pueda volverse a su beneficio y administrar los santos sacramentos a sus feligreses, tratando a los dichos naturales con todo amor y cariño, sin hacerles molestias ni vejaciones, por razón de dicho litigio ni por otra causa alguna [...]” *Ibidem*, f. 192.

Estos son los dos casos que serán analizados de manera paralela en este trabajo. Como puede observarse, se trata de dos poblaciones que entraron en conflicto con su religioso y su párroco respectivamente. Estos problemas con los miembros del clero tienen en común la intervención de agentes no indios, así como el aspecto de la idolatría, usada como arma en el caso de Lara y Segura para defenderse de las acusaciones de abuso y maltrato. Del mismo modo, observaremos en capítulos subsecuentes que los naturales de ambas poblaciones tuvieron el mismo defensor, el procurador Juan Alexo Verdugo, que quizá sea la razón por la cual se valieron de los mismos recursos jurídicos para defenderse de los miembros del clero y los mestizos de la zona.

## 1.2 Historia y Geografía de la zona

Tlalnepantla y Huixquilucan, que en la actualidad forman parte de los 125 municipios que integran el Estado de México en la actualidad. En la época colonial formaron parte de a la jurisdicción político-administrativa de Tacuba, que se extendía desde la orilla del lago de Texcoco hasta el monte de las cruces.<sup>44</sup>

Tlalnepantla proviene del náhuatl *tlalli*, "tierra", y *nepantla*, en medio de: "En medio de la tierra" o "la tierra de en medio", nombre que recibió al llevarse a cabo una congregación por los frailes franciscanos, conformada a partir de indígenas mexicanos y otomíes, provenientes de Tenayuca y de Teocalhueyacan.<sup>45</sup> Por otro lado, el topónimo Huixquilucan es también un término náhuatl conformado por 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>46</sup> La geografía de esta zona, debido a las montañas y los bosques la hacían de difícil acceso a pesar de la cercanía con la ciudad de México. A pesar de ello, los otomíes lograron sacar provecho de los recursos generador por los bosques.

---

<sup>44</sup> Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM-IIH, 2000, p. 253.

<sup>45</sup> Rebeca López Mora, *Otomíes y Mexicanos... op. cit.*, p. 19.

<sup>46</sup> Salvador Sánchez Colín, *El Estado de México, su historia, su ambiente, sus recursos*, Tomo I, México, Editorial Agrícola Mexicana, 1951, p. 151. Alfa Lizcano, *Religiosidad otomí...*, p. 18.

Tanto Tlalnepantla como Huixquilucan se localizan a unos 20 y 40 kilómetros al norte de la ciudad de México respectivamente. La zona cuenta con la elevaciones poco aptas para el cultivo, espacios boscosos de donde se extrajo madera para la producción de carbón durante la época colonial.

En la actualidad, Tlalnepantla conserva prácticamente los mismos límites que tuvo durante el dominio español. Se ubica en el macizo montañoso de Monte Alto, enclavada en la sierra, a una altura que alcanza los 3600 msnm. La región actualmente es de clima templado subhúmedo con lluvia en verano y su temperatura promedio es de 12°. En temporada invernal las zonas más altas alcanzan temperaturas bajo cero con nevadas ocasionales. La geografía del municipio es sumamente agreste en la que se alternan cerros, valles y profundas barrancas.<sup>47</sup>

Los orígenes de la fundación de la zona de Tlalnepantla mesoamericana se remontan a la llegada de un grupo de chichimecas que arribó a la cuenca de México alrededor del siglo XII comandado por el caudillo Xólotl y se instaló en Tenayuca. Por otro lado, fueron penetrando grupos de otomíes al valle de México de manera posterior al arribo de Xólotl y su gente a Tenayuca, mismos que se establecieron en Teocalhueyacan, población enclavada en un cerro cercano.<sup>48</sup>

Del mismo modo que el resto de los pueblos otomíes cercanos a la cuenca de México, los de Teocalhueyacan no estuvieron fuera del dominio mexica y, de la misma manera que el resto de las poblaciones sometidas, se encontraban obligadas a pagar tributos. Tras consolidarse el control de la Triple Alianza en esa zona, apareció Teocalhueyacan en la historia prehispánica cuando fue conquistada.

Debido al dominio mexica y especialmente por presiones económicas, los otomíes de Teocalhueyacan vieron una oportunidad de liberarse al momento de la conquista española. De acuerdo con fray Bernardino de Sahagún, tras el episodio

---

<sup>47</sup> Mapas 1 y 2. Elaboración: Arqigo. Israel Fuentes Martínez. Si bien en los mapas se observa la localización actual de los municipios de Tlazala y Huixquilucan, resultan ilustrativos para comprender las distancias, así como las elevaciones y las condiciones geográficas en las que se desarrollaron los hechos analizados en este trabajo

<sup>48</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, "Historia de la Nación Chichimeca", en *Obras Históricas*, México, UNAM, 1977, Tomo II, p.27.

de la Noche Triste, los otomíes invitaron a Hernán Cortés a visitarlos, de este modo consolidaron su alianza.<sup>49</sup>

Con la evangelización, los pueblos de indios que integraron la jurisdicción civil de Tacuba fueron visitas de religiosos franciscanos y dominicos provenientes de la ciudad de México. Ya para 1560 se contaba con varios conventos-doctrinas: Santiago y san Felipe Azcapotzalco, administrados por la orden de santo Domingo; san Gabriel Tacuba, Corpus Christi en Tlalnepantla y san Lorenzo Tultitlán por los franciscanos y san Antonio Huixquilucan, tras un corto periodo de administración del clero regular, pasó a manos de los seculares.<sup>50</sup>

La cabecera de Tlalnepantla tuvo su origen en el siglo XVI, cuando los franciscanos llevaron a cabo una congregación hacia el año de 1555.<sup>51</sup> “La tierra de en medio” hace referencia a que la población se asentó justo entre el espacio habitado por los otomíes de Teocalhueyacan, enclavada en un cerro aledaño y los mexicanos que habitaban en Tenayuca.<sup>52</sup>

En este espacio elegido por los franciscanos coexistieron los dos grupos sociales, cada uno con gobierno propio pero asentados ambos en la cabecera. Ambos grupos compartieron el mismo curato y convento, y como es natural convivieron de manera cotidiana, pero, sus bienes se encontraron permanentemente separados.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1982, p.788.

<sup>50</sup> Vera Fortino, *Itinerario parroquial...*, *op. cit.*, p. 110-111. Gerhard, *Geografía Histórica...*, *op. cit.*, p. 255. Agustín de Vetamcourt, *Teatro Mexicano, crónica de la Provincia del santo evangelio de México, Monólogo franciscano*, México, Porrúa, 1971, IV parte, Tratado II, p. 70.

<sup>51</sup> Congregación o reducción son términos que se refieren a la política de concentración indígena llevada a cabo por los religiosos. Se trataba de una reubicación física para reordenar, a la manera española, las poblaciones indígenas que se encontraron dispersas. La finalidad primordial de llevar a cabo una congregación fue facilitar la evangelización y la vigilancia de los indígenas sin embargo, también obedeció a objetivos económicos, debido a que también facilitaba la recolección de los tributos. Véase Peter Gerhard “Congregaciones de indios...”, *op. cit.*, p. 347. Margarita Menegus, *Del señorío indígena a la república de indios, el caso de Toluca, 1500-1600*, México, CONACULTA, 1994. René García Castro, *indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca: la negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XVI-XVII*, México, CIESAS, 1999. Ernesto de la Torre Villar, *Las congregaciones...*, *op. cit.*

<sup>52</sup> Rebeca López Mora, «La aristocracia del pueblo: caciques advenedizos de Tlalnepantla, México, siglo XVIII», en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], 2011, consultada el 02 de diciembre de 2015. <http://nuevomundo.revues.org/60656> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.60656 Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1975, p. 256.

<sup>53</sup> López Mora, “Caciques advenedizos...” *op. cit.*

Las zonas más bajas están en Tlalnepantla con suelos mucho más fértiles dedicados al cultivo de maíz, trigo y maguey.<sup>54</sup> De acuerdo con José Antonio de Villaseñor y Sánchez, en el siglo XVIII:

La cabecera de Tlalnepantla dista al norte cuarta, al noreste dos leguas de Tacuba; es pueblo grande, como lo manifiesta contarse con él ochocientas cincuenta y dos familias de indios, a más de mucha gente blanca, que vive en dicho pueblo. Es república de indios con su gobernador y teniente de alcalde mayor, y está administrado por cura religioso que vive en el convento de San Francisco del referido pueblo.<sup>55</sup>

Santiago Tlazala fue un pueblo sujeto de Tlalnepantla, ubicado a unos 35 kilómetros de la cabecera en la zona montañosa, cuya altura alcanza los 3600 msnm y, a diferencia de ésta, fue una población con habitantes indígenas de lengua únicamente otomí y que vivían principalmente de la explotación de los bosques.

Es difícil precisar la cantidad de haciendas y ranchos que existieron durante la época colonial en la jurisdicción de Tacuba. En algunos casos esta dificultad se

---

<sup>54</sup> López Mora, *op. cit.*, p. 21. Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico-histórico de las indias occidentales o américa: de los reynos del Perú, Nueva España, Tierra-firme, Chile y Nuevo Reino de Granada...*, Tomo V, p. 277, disponible en línea. José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano: descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, UNAM, 2005, p. 182.

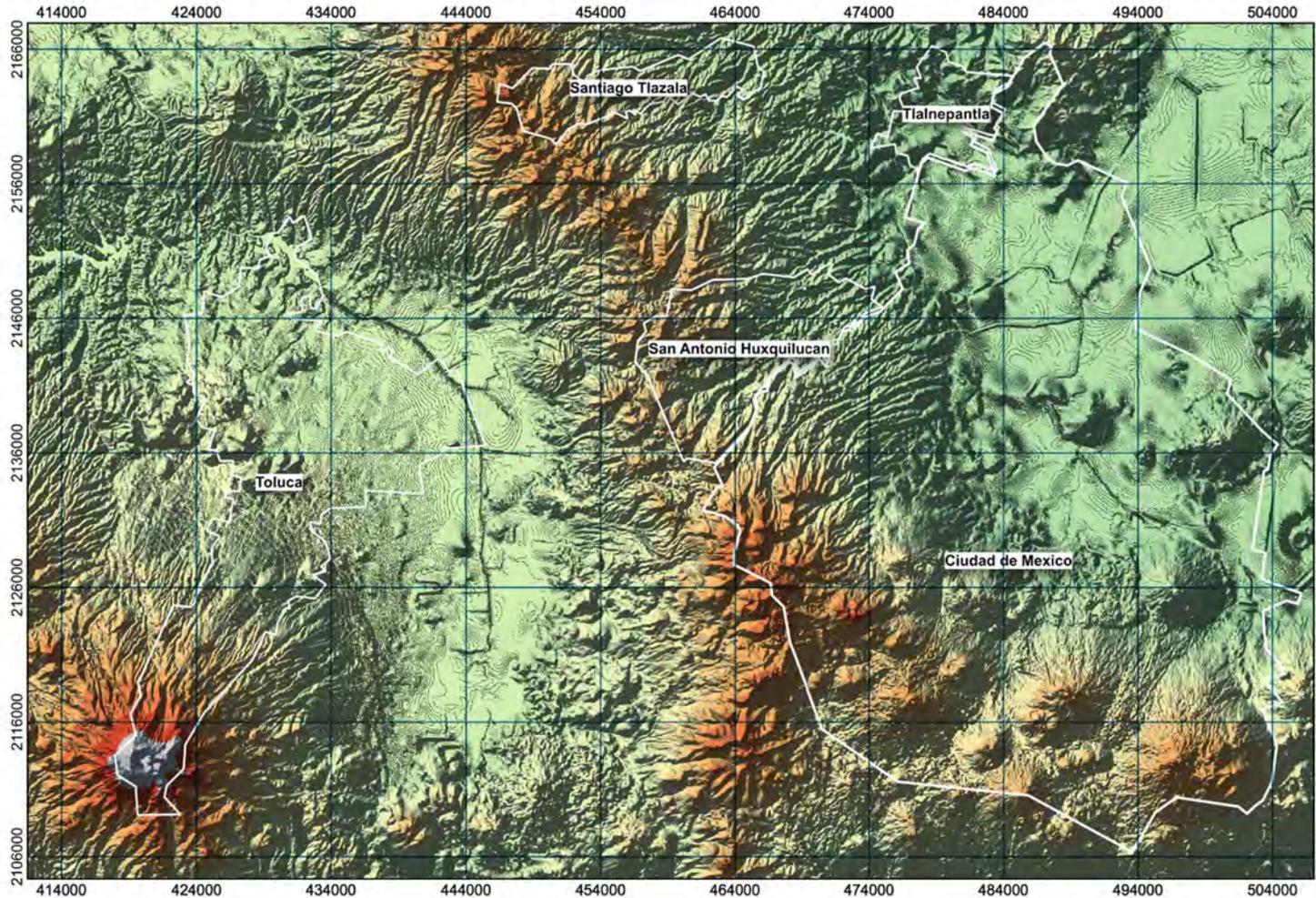
<sup>55</sup> Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano...*, *ídem*.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
 PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
 FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
 INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS



24



PROYECCIÓN: UTM  
 SISTEMA DE  
 COORDENADAS: WGS 84  
 ZONA: 14 N  
 ACOTACIÓN: METROS

MODELO DIGITAL DE  
 ELEVACIÓN

MAPA ELABORADO CON  
 QGIS 3.0

Simbología	
	Localidad
	2865
	3104
	1670
	1909
	2148
	2387
	2626
	3344
	3583
	3822
	4061
	inf

0 10 20 30 40 50 km

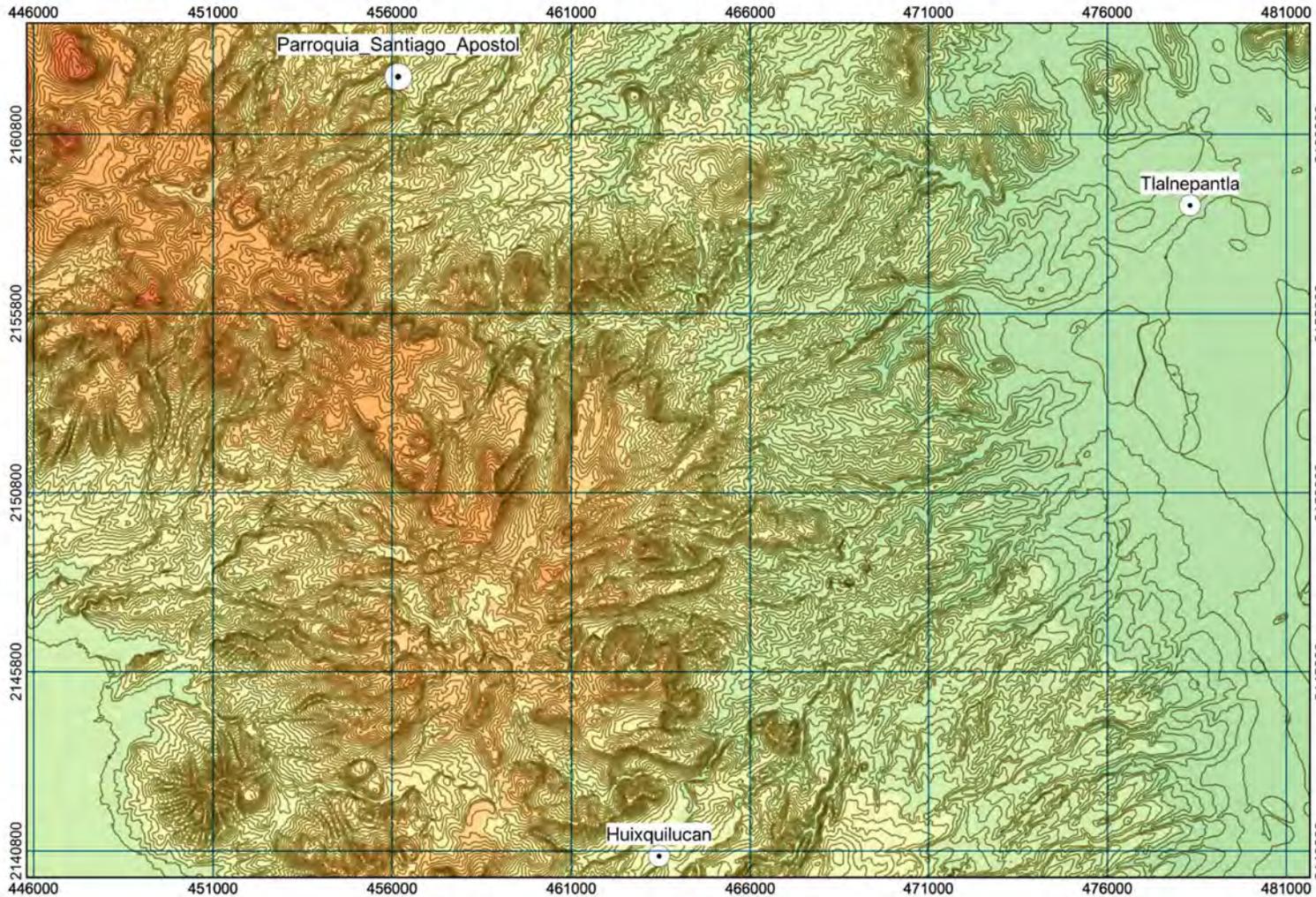




UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS



25



PROYECCIÓN: UTM  
SISTEMA DE  
COORDENADAS: WGS 84  
ZONA: 14 N  
ACOTACIÓN: METROS  
  
MODELO DIGITAL DE  
ELEVACIÓN Y CURVAS DE  
NIVEL A 20 M  
  
MAPA ELABORADO CON  
QGIS 3.0

Simbología	
Localidad	2865
Curvas	3104
Alturas	3344
1670	3583
1909	3822
2148	4061
2387	inf

acentúa debido a que era común que un mismo dueño agrupara sus propiedades en una sola y después, al venderlas, se modificaran sus límites. Esta situación se ejemplifica en un informe de 1632, donde se señala que en la villa de Tacuba había sesenta haciendas y doscientos vecinos labradores. La información con la que contamos menciona que para el siglo XVIII las propiedades ascendieron a doscientas treinta y ocho.<sup>56</sup>

Sobre el número de tributarios, las cifras tampoco son claras, pero aparentemente la población se redujo de diez mil en 1570 a dos mil cuatrocientos setenta y tres en 1643. Este detrimento en la población indígena se debió principalmente a las epidemias de 1576-1581 y 1629-1631. Es hasta 1688 cuando comenzó una lenta recuperación, a finales de ese año se alcanzó a contabilizar dos mil novecientos dieciocho tributarios.<sup>57</sup>

Por otro lado, Huixquilucan, con una altura que varía entre los 2,500 y los 3,500 msnm,<sup>58</sup> con un clima húmedo con heladas en invierno. De la misma forma que los pueblos sujetos montañosos de Tlalnepantla, Huixquilucan se encuentra peñascos y zonas boscosas de vegetación principalmente integrada por coníferas de las que también se extraía madera para carbón.<sup>59</sup>

En las primeras dos décadas del siglo XIV, los otomíes de Huixquilucan fueron sometidos por el señorío de Azcapotzalco, el cual fue conquistado por la Triple Alianza en el siglo XV y se hicieron del control de sus provincias tributarias.<sup>60</sup> El dominio de la Triple Alianza normalmente permitía que las poblaciones conquistadas conservaran a sus señores naturales siempre y cuando entregaran el tributo. Sin embargo, en las poblaciones otomíes la administración

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>57</sup> Gerhard, *Geografía histórica...*, *op. cit.*, p. 255.

<sup>58</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 2015.

<sup>59</sup> Sánchez Colín, *Op. Cit.*, p. 34-35. Pedro Carrasco, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México, 1970, p. 69.

<sup>60</sup> Pedro Carrasco, *Estructura político territorial del Imperio Tenochca: la triple alianza*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 35. Robert Barlow Robert Barlow, "La fundación de la Triple Alianza", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 1949, p. 149.

se imponía desde México-Tenochtitlán,<sup>61</sup> lo cual no permitió el desarrollo de familias pertenecientes a linajes.

De manera general, como sucedió en otros lugares de la Nueva España, los otomíes de esta zona se encontraban dispersos entre los montes y parcelas al momento de la conquista. Por esa razón se decidió congregarlos, y en los casos de Tlazala y Huixquilucan, tenemos conocimiento de que se trató de la conformación de poblaciones de habla otomí.<sup>62</sup>

Al llevarse a cabo las congregaciones, se desmembraron los señoríos antiguos, se reubicaron las poblaciones y se buscó que los indios vivieran en asentamientos al estilo europeo. La orden de la Corona fue establecer demarcaciones claras en cuanto a las dimensiones y uso de las tierras.<sup>63</sup> Así fue como se reestructuró el sistema de tenencia de la tierra, y a cada cabecera se le asignaron pueblos sujetos. En cada uno los habitantes edificaron sus casas en torno a la Iglesia y los edificios administrativos. Además, se otorgó a las poblaciones tierra de común repartimiento.<sup>64</sup> Esta repartición de tierras se hizo por igual entre *macehuales* e indios principales a lo largo del siglo XVI.<sup>65</sup>

La congregación de naturales tenía fines diversos, además de la recaudación del tributo. Al estar juntos, en una sola población, era más fácil para los religiosos el adoctrinamiento de los indios, transmitir la cultura occidental y vigilar su conducta. En cuanto a cuestiones de gobierno, se permitió que el cabildo estuviera conformado por los mismos indios, lo cual les otorgaba representación política.

De acuerdo con Margarita Menegus, durante el proceso de congregación del siglo XVI se puede observar una preocupación por uniformar a los *macehuales*, marcando tan sólo pequeñas diferencias con respecto a la nobleza y sus propiedades. De acuerdo con la autora:

---

<sup>61</sup> Rebeca López Mora, *Otomíes y mexicanos...*, op. cit., p. 35.

<sup>62</sup> Peter Gerhard, "Congregaciones de indios...", op. cit., p. 347. García Castro, *Indios, territorio y poder...*, op. cit., p. 154. Margarita Menegus, *Del señorío indígena...*, op. cit., p. 163.

<sup>63</sup> Menegus, *Del señorío indígena a la República de indios...*, op. cit., p. 173. Gerhard, "Congregaciones de indios...", op. cit.

<sup>64</sup> Menegus, *Del señorío...*, p. 174.

<sup>65</sup> Menegus, *Del señorío...*, Francois Chevalier, *La formación de los latifundios*, op. cit., p. 248.

Vale decir que se pretendía uniformar a la sociedad indígena eliminando la diversidad social y ocupacional que la caracterizaba. La consolidación de la república de indios [tras la congregación] permitió a la sociedad hispana aprovechar mejor los recursos humanos y materiales de la sociedad indígena; a través del repartimiento y la transferencia de excedentes agrarios por medio del tributo uniforme y *per capita*.<sup>66</sup>

Si bien Tlalnepantla se conformó por medio de la congregación de una población mexicana y una otomí, ambas permanecieron económica y políticamente independientes, además de que la zona montañosa se habitó principalmente por otomíes. Con la congregación llegó el gobierno indígena y con la implantación de la República, con funciones de justicia y recolección de tributos. Inicialmente se tomó como miembros del gobierno a los caciques que poco a poco se fueron diluyendo para dar paso a nuevas generaciones de indios *macehuales* en los cargos de república.<sup>67</sup>

En el cabildo indígena tomaba primacía el gobernador de indios, que controlaba la cabecera, sus pueblos y barrios; los demás miembros del cabildo estaban subordinados a él y juzgaba delitos menores. Se elegía anualmente y solía provenir de las antiguas familias nobles.<sup>68</sup> En lo que respecta a los alcaldes y regidores debían estar integrados por dos miembros cada uno, en pueblos que tuvieran más de ochenta casas y también se elegían una vez al año.<sup>69</sup> Los alcaldes eran representantes locales del gobernador y tenían la facultad de inquirir, aprehender y llevar a los delincuentes a las cárceles. Igualmente vigilaban la asistencia del resto de los naturales a la iglesia y se auxiliaban del teniente de alcalde.<sup>70</sup> El regidor también tenía presencia local, tenían representación territorial y ambos se auxiliaban de funcionarios menores encargados del tributo, el manejo de padrones y la consigna por escrito de las decisiones del cabildo.<sup>71</sup>

Por otro lado, en el aspecto económico la tala de árboles en los cerros para obtener leña y fabricar carbón, que sería posteriormente comercializarlo, generó un constante flujo de indígenas de la zona montañosa hacia poblaciones aledañas

---

<sup>66</sup> Menegus, *op. cit.*, p. 188.

<sup>67</sup> Menegus, *Del señorío..*, p. 90. López Mora, *Otomíes y Mexicanos...*, p. 98.

<sup>68</sup> López Mora, *Otomíes y Mexicanos...*, p. 103. Aguirre Beltrán, *Formas de gobierno indígena...*, p. 56.

<sup>69</sup> *Recopilación...*, Ley XV, tit. III, Libro VI.

<sup>70</sup> López Mora, *Otomíes y Mexicanos...*, p. 105. Taylor, *Ministros de lo sagrado...*, p. 655.

<sup>71</sup> López Mora, *Otomíes y Mexicanos...*, p. 110.

y principalmente hacia la ciudad de México. De este modo el contacto con otros grupos sociales generó un constante intercambio de ideas y tradiciones de las que se apropiaban y adaptaban a su propia cultura. Así, podemos observar otomíes que además de su lengua dominaban el mexicano, el castellano o ambos; y lo mismo sucedía con el resto de la población nativa.

La tradición mesoamericana mantenía un lazo estrecho con el entorno geográfico y la naturaleza, lo cual no solamente estableció las actividades económicas que desarrollaron, también contribuyó con la construcción de los marcos de pensamiento y su propia concepción del lugar que ocupaban en el mundo. Así observaremos, en capítulos subsecuentes, que entre los otomíes del norte de la ciudad de México manifestaciones religiosas profundamente vinculadas a los montes, los ríos, los bosques y los seres invisibles que los habitaban.

### **1.2.1 Aspectos religiosos**

De acuerdo con Francisco Morales, una doctrina era una institución eclesiástica propia de Nueva España. El término hace alusión a la actividad pastoral, pero también se refiere a la impartición de los sacramentos, actividad propia de los sacerdotes. Sin embargo, a los frailes en Indias se les otorgó la capacidad de administrarlos, derivado de las facultades extraordinarias con las que los primeros misioneros llegaron a América y que no estaban bajo la autoridad del obispo.<sup>72</sup>

En Indias las doctrinas suplantaron a las parroquias, cuya existencia en Occidente estaba controlada por el obispo y cuyo origen se remonta a una época de crecimiento del cristianismo, en donde la catedral no lograba cubrir las necesidades de los fieles. De este modo las parroquias, físicamente separadas de las catedrales, se consolidaron en diferentes puntos geográficos durante la Edad Media.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Margarita Menegus, Oscar Mazín y Francisco Morales, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos Iglesias*, México, UNAM, IISUE, Bonilla Artigas Editores, 2010, p. 17-19.

<sup>73</sup> Menegus et al, *La secularización*, p. 20.

Con respecto al clero regular, gracias a la bula *Omnimoda* de Adriano VI, que otorgaba a los frailes independencia total de sus superiores en España y tal potestad sobrepasó los límites de lo eclesiástico,<sup>74</sup> debido a que en el texto se especifica que:

Tengan, así para los frailes como para otros de cualquier orden y también para los indios convertidos a la fe y para los demás cristianos [...] toda nuestra *Omnimoda* potestad y autoridad así en el fuero interior como en el exterior. Y que la dicha autoridad se extienda a ejercitar todos los actos episcopales, con tal de que no se requiera para ello orden episcopal.<sup>75</sup>

De este modo, los frailes en Indias defendieron su derecho a intervenir en diversas esferas de la vida social e institucional, por lo cual no es fortuito el hecho de que la fundación de las poblaciones, las congregaciones y su diseño e implantación hayan tomado como punto de referencia los conventos.

El número reducido de clérigos propició la presencia de frailes durante el siglo XVI, por lo que es posible observar casos como el de Huixquilucan, en donde la alternancia de uno y otro clero fue constante, aunque la cabecera se encontraba administrada por el clero secular.<sup>76</sup> Sucedió de manera similar en Tlalnepantla, donde había presencia de clero secular y regular en sus diversos sujetos.

Tlazala era una vicaría fija, esta categoría tuvo mayor auge cuando se generaron dificultades para crear nuevos curatos; se trataba de una especie de subcabecera que se encontraba bajo la responsabilidad de un vicario permanente que de manera formal estaba subordinado al cura de la cabecera.<sup>77</sup>

Tanto en Tlazala como en Huixquilucan se pudo observar lo que Francisco Morales denominó “la yuxtaposición de dos Iglesias”, que empezaron a enfrentarse a finales del siglo XVI y que desarrollarían una compleja problemática en los años subsecuentes. Si bien en un principio la Corona buscaba consolidar la Iglesia con el modelo parroquial gracias a su facultad para presentar a los más aptos como clérigos, los gastos que implicaba terminaron por convencerla, en un

---

<sup>74</sup> Menegus *et al*, *La secularización*, p. 22.

<sup>75</sup> Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Libro III, cap. 6. Menegus *et al*, *La secularización...* p. 24.

<sup>76</sup> Hipólito Vera Fortino, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México...*, p. 48.

<sup>77</sup> Rodolfo Aguirre Salvador, “Problemáticas parroquiales y escasez de ayudantes de cura en el arzobispado de México a fines del siglo XVIII”, en *Fronteras de la Historia*, vol. 22, No. 1, Enero -Junio de 2017, p. 119.

primer momento, de que el clero regular era la opción más viable. Aunado a su voto de pobreza, y a que su presencia no generaría mayor carga tributaria entre los indios, su dominio de las lenguas nativas los hacía idóneos para permanecer en sus doctrinas.<sup>78</sup>

Este último punto fue crucial al momento de que los clérigos buscaron reemplazar a los frailes y consolidar su presencia en la Iglesia novohispana, cuando se introdujo la enseñanza de las lenguas de los indios, especialmente el mexicano y el otomí, en la formación de los clérigos seculares.<sup>79</sup> A lo largo del siglo XVII, los “párrocos lengua” desplazaron poco a poco a los frailes, fortaleciendo su avance y buscando suprimir sus privilegios,<sup>80</sup> en una época donde el modelo eclesial del clero regular, que planteaba atenerse solamente al Evangelio ya no correspondía con la realidad de la colonia desde mediados del siglo XVI.<sup>81</sup>

Este breve recorrido resulta de utilidad para comprender posteriormente la manera en que procedieron fray Gaspar de Lara y don Ignacio de Segura. Especialmente en el caso del franciscano, quien posiblemente se valió de su potestad para actuar como inquisidor entre los indios, a pesar de que no contaba con el nombramiento correspondiente.

### **1.2.2 Aspectos demográficos**

Cook y Borah señalan de manera general que, al momento de la Conquista, el centro de México se encontraba densamente poblado. La población indígena disminuyó drásticamente debido a las epidemias, las modificaciones en la economía indígena y las deficientes condiciones de vida posteriores.<sup>82</sup>

Siguiendo a los autores, debido a la baja demográfica indígena desde 1576, y a lo largo de casi todo el siglo XVII, la economía novohispana sufrió un

---

<sup>78</sup> Morales, “La Iglesia de los frailes”, en Menegus *et al*, *La secularización...*, p. 33.

<sup>79</sup> Gibson, *Los aztecas...*, p. 266.

<sup>80</sup> Rodolfo Aguirre, “La demanda de clérigos lengua...”, p. 29.

<sup>81</sup> Morales, “La Iglesia de los frailes”, p. 42-43.

<sup>82</sup> S. Cook y W. Borah, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, FCE, 1989, p. 216. W. Borah, *El siglo de la depresión en Nueva España*, México, SEP setentas, 1975. C. Gibson, *op. cit.*

descenso. Este prolongado período de depresión fue determinante en el desarrollo de los nuevos sistemas de tenencia de la tierra y el trabajo<sup>83</sup>, así como el reacomodo y la reorganización de los linajes indígenas.<sup>84</sup>

Desde 1520 y hasta finales del siglo XVI, los españoles emprendieron relativamente pocas reformas, pues en un primer momento tanto la población nativa como la producción derivada del sistema tradicional bastaron para satisfacer las necesidades de colonos y nativos. No obstante, con el descenso demográfico de la población indígena, que comenzó a mediados de ese siglo, ya no pudieron atenderse todas las demandas y los mestizos, de igual manera que algunos españoles pobres, se integraron al trabajo en el campo.<sup>85</sup>

Según Borah, después de la primera generación de inmigración blanca, algunos individuos que se consideraban blancos eran en realidad mestizos, hijos de españoles que al llegar a los pueblos de nativos se casaban o tenían descendencia con indias locales. Estos mestizos se criaban como españoles y se asimilaban por completo al grupo europeo. Refiere el autor que estos individuos permanecían alejados de los indios tanto económicamente como en lo que respecta a lo cultural, funcionando como europeos en el grupo dominante de la población.<sup>86</sup>

Este último punto me parece interesante pues pareciera ser que cada grupo de la sociedad novohispana se desarrolló de manera aislada, sin contacto con los demás, de modo que un hijo de español e india hubiera podido asimilarse a cualquiera de los dos grupos sin adquirir características propias del otro. A pesar de ello, se debe tomar en cuenta que, de haber sido de esa forma, no hubieran existido individuos de grupo mixto. No es posible generalizar asegurando que un mestizo pudiera acceder al grupo blanco sin problemas o que no hubiera permanecido entre los indios desarrollándose como tal a pesar de tener un padre de origen español.

---

<sup>83</sup> Cook y Borah, *El pasado de México...*, op. cit., p. 213.

<sup>84</sup> Menegus, *Del señorío indígena a la república de indios...*, op. cit., p. 77.

<sup>85</sup> Cook y Borah, "La despoblación del México central en el siglo XVI", en *Historia y población en México siglos XVI-XVIII*, México, El Colegio de México, 1994, p. 8. Menegus, *Del señorío indígena...* op. cit., p. 91.

<sup>86</sup> W. Borah, *El siglo de la depresión...*, op. cit., p. 44.

Si bien es posible que los grupos de mestizos colaboraran con el aumento de la población en el siglo XVII, tras la debacle producida por las epidemias, es necesario tomar en cuenta que pudieron haber permanecido entre los indios y desarrollarse como tales, vistiendo, comiendo, hablando y practicando actividades propias de los nativos las cuales, además, fueron mezclándose con las de los españoles y los negros. Por otro lado, en algunos casos, resultaba conveniente y era común que un mestizo tratara de pasar por indio ante las autoridades civiles o eclesiásticas en caso de pleitos o litigios, debido a los privilegios que tal condición les otorgaba.

A pesar de que los distintos grupos sociales novohispanos se mezclaron, el aumento de la población no pudo observarse sino hasta entrado el siglo XVII, cuando fue más evidente. De este modo la última mitad del siglo XVI fue económicamente difícil para la Corona española, que no tardó en resentir los estragos de la disminución de la población indígena. El déficit fue más evidente en la sostenida alza de precios y en la incapacidad de los nativos para entregar los tributos. Ante este panorama el monarca mandó que se llevara a cabo una averiguación en lo relacionado con la sociedad novohispana, la producción y los impuestos.<sup>87</sup>

Tal investigación fue suspendida en 1558 cuando la derrota de la Armada Invencible del rey Felipe II trajo consigo la bancarrota de la Corona española, por lo cual ésta exigió una reforma en el sistema tributario.<sup>88</sup> Este intento por aumentar la recaudación de tributos ocasionó una profunda transformación social pues, prácticamente todos los indios pasaron a ser tributarios, lo cual es señal de un intento de uniformización de la población.

Los indios que no pagaban tributo por prestar sus servicios en la construcción de las iglesias dejaron de contar con tal exención; algunos esclavos

---

<sup>87</sup> Cook y Borah, "La despoblación del México central...", *op. cit.*, p. 8. René García Castro, *Indios, territorio y poder...*, *op. cit.*

<sup>88</sup> De acuerdo con los autores "En lo sucesivo cada familia tributaria quedó sujeta en una cuota razonable y cuidadosamente establecida, el total de la tasación señalada a cada poblado indígena se determinó con esmerado cálculo, revisado a frecuentes intervalos para apreciar el posible descenso de la población." Cook y Borah, *ídem.*

fueron liberados para someterlos al pago de tributo así como los mayeques.<sup>89</sup> Por otro lado, la nobleza indígena también se vio sumamente afectada ante estas medidas recaudatorias que buscaron además, limitar su poder e influencia.

Las modificaciones fiscales del siglo XVI, acompañadas de la merma demográfica entre los indios, lo cual se tradujo en vacíos de poder en los espacios de gobierno, que fueron ocupados por un nuevo grupo, inicialmente más reducido que, dependiente del favor español, ocuparon los espacios que anteriormente habían sido de los caciques.<sup>90</sup>

### **1.2.3 Santiago Tlazala y San Antonio Huixquilucan: diversidad de población**

Poco sabemos de la historia del pueblo de Santiago Tlazala, el cual se encuentra a unos treinta y cinco kilómetros del centro de Tlalnepantla, aunque tenemos conocimiento de que fue un pueblo tenía que ser habitado únicamente por indios, en este caso de lengua otomí. De acuerdo con las fuentes, los otomíes llegaron al valle de México al mismo tiempo que otros grupos provenientes del norte. Según Torquemada esta tribu descendía de Otomitl, el último hijo del guerrero Iztac Mixcuatl.<sup>91</sup> Si bien se congregó en la cabecera de Tlalnepantla a ambos grupos: nahuas y otomíes, la zona montañosa que la rodeaba continuó habitada por estos últimos.

Del mismo modo que Tlazala, la historia de Huixquilucan es difusa cuando se llega al periodo colonial, aunque queda claro que la población indígena también fue de origen otomí. Ya he mencionado que tanto la cabecera como los sujetos fueron producto de la política de congregación, así mismo tenemos conocimiento

---

<sup>89</sup> Los mayeques se dedicaban a cultivar las propiedades de la nobleza y por carecer de derecho a las tierras comunales no estaban obligados a pagar tributo. *Ibidem*, p. 9. Por otro lado, en ese momento también se propuso que los grupos exentos de tributo incluían a caciques, principales y gobernantes, indios que servían a los religiosos en las iglesias, los que servían a caciques y principales y a los viejos, ciegos, enfermos etc.; si eran pobres. Miranda, *op. cit.*, p. 250.

<sup>90</sup> García Castro, *Indios, territorio y poder...*, *op. cit.*, p. 110. Menegus, *Del señorío indígena a la república de indios...*, *op. cit.*

<sup>91</sup> De acuerdo con Rebeca López Mora, estas versiones indican que los otomíes llegaron separados de los chichimecas aunque en realidad autores como Alva Ixtlixóchitl tenían el interés personal de diferenciar a ambos grupos, por lo cual la autora propone que hubieran estado mezclados desde el principio. Rebeca López Mora, *Otomíes y mexicanos...*, *op. cit.*, p. 43.

de la presencia de franciscanos y jesuitas, aunque muy pronto se quedó la administración de los sacramentos en manos del clero secular.

La conformación de los pueblos de indios se llevó a cabo bajo muy claras especificaciones de la Corona española y una de las principales disposiciones consistió en la prohibición expresa de que los no indios tuvieran casas o tierras en tales pueblos.<sup>92</sup> La intención principal partía de la obligación moral del monarca de proteger a los grupos vulnerables: menores, huérfanos y miserables; en este último grupo se encontraban los indios. El descargo de la Real conciencia del rey descansaba en proteger a sus más vulnerables súbditos de los maltratos y vejaciones que otros grupos podrían ejercer sobre ellos. Por otro lado, existía el ideal de que los misioneros contaban con la más férrea voluntad de aislar a los naturales del mal ejemplo que daban los españoles, mestizos y mulatos. De este modo se consolidaría su ideal de formar una cristiandad nueva y perfecta.<sup>93</sup>

Ante esta posibilidad de fundar una Nueva Jerusalén se hallaban dos visiones encontradas acerca del indio: una que los miraba con buenos ojos, y que los calificaba como seres inocentes, víctimas de los engaños del demonio. Por otra parte, había una visión negativa en la que no eran más que idólatras.<sup>94</sup> Frente a estas dos imágenes de los nativos americanos, la solución que se planteó fue la de separarlos del resto de la población, de modo que pudieran ser vigilados y corregidos por los ministros de ambos cleros.

No obstante tales ordenamientos, publicados en recopilaciones legales y cedularios, el aislamiento ideal de la república de indios fue imposible de realizar. Esto puede observarse principalmente en pueblos como Santiago Tlazala o Huixquilucan que, a pesar de su marginalidad entre los montes y su relativa lejanía con respecto a la ciudad de México, mantenían con esta y otras poblaciones aledañas fuertes vínculos económicos y por ende culturales.

Estos contactos permitieron también la entrada de población no india a la zona, que poco a poco se hizo de propiedades y se involucró con los indígenas, a

---

<sup>92</sup> Felipe Castro, "Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, Vol. 25, No. 25, 2001, p. 59.

<sup>93</sup> *Ídem*.

<sup>94</sup> Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, FCE, UNAM, FFyL, 2010, pp. 92-93.

tal grado, que algunos miembros de su descendencia mestiza buscaron detentar los privilegios legales de los indios. Ejemplo de ello se encuentra en Tlazala, cuando una familia de caciques se valió del vínculo sanguíneo que tenía con una india cacica ya fallecida para ese entonces.<sup>95</sup>

Como puede observarse a pesar de las prohibiciones, en la práctica la vida en los pueblos de indios era muy diferente a como las disposiciones Reales habían señalado. Por otro lado, resulta evidente que los vecinos mestizos de ambos lugares no eran recién llegados y se encontraban bastante arraigados en los pueblos. Hasta este momento no me ha sido posible rastrear la llegada de estas familias de españoles y mestizos a Tlazala y Huixquilucan sin embargo, comparto las observaciones de Felipe Castro en cuanto al arribo de estos migrantes a los pueblos indios.

De acuerdo con este autor, al menos para el caso de Michoacán, la llegada de vecinos no indios a las poblaciones tarascas se dio a principios del siglo XVII, primero amancebándose con las indias, en ausencia de mestizas y españolas, y posteriormente casándose con ellas. Castro Gutiérrez señala que tal fenómeno se dio en ese momento principalmente porque había finalizado la agitación que produjeron las congregaciones, permitiendo que españoles e indios convivieran en asentamientos formales activados social, económica y políticamente. Estos vecinos “indeseables pero indispensables”, como el autor los llama, fueron en Michoacán, y probablemente en el resto de la Nueva España, migrantes de condición modesta que en el contexto local de los recién formados pueblos, pudieron pasar por gente de recursos e influencias.<sup>96</sup>

De este modo la integración de los vecinos españoles y mestizos en Tlalnepantla y Huixquilucan pudo haberse llevado a cabo de manera similar, adaptándose a las formas y dinámicas de los pueblos de indios y participando como actores activos o como causa de conflictos. De acuerdo con el autor, estos “vecinos indeseables” vivieron entre la tolerancia y el beneplácito de los indígenas hasta que surgían circunstancias en la política local que llevaba a los caciques,

---

<sup>95</sup> AGN, *Civil*, volumen 270, f. 70.

<sup>96</sup> Felipe Castro, “Indeseables e Indispensables”..., *op. cit.*, p. 64.

principales y miembros del gobierno indígena a desenterrar los mandamientos y leyes que decretaban su “ilegalidad” como foráneos.<sup>97</sup>

La presencia de españoles, mestizos y mulatos no fue la misma en todos los pueblos de indios en Nueva España. En algunas poblaciones, indios y no indios llegaron a tener igual cantidad de habitantes, aunque es muy difícil de reconstruir, principalmente en el siglo XVII.<sup>98</sup> No obstante, a diferencia de lo que refiere Felipe Castro, Rebeca López indica que en Tlalnepantla, la presencia de mulatos, mestizos y negros se había dado desde el siglo XVI, principalmente en las haciendas.<sup>99</sup> Este punto es importante de señalar puesto que el desarrollo de las haciendas fue casi inmediato al proceso de congregación en Tlalnepantla y Huixquilucan.<sup>100</sup>

De la misma forma que en los casos de Michoacán, analizados por Felipe Castro, Rebeca López encuentra que a mediados del siglo XVII la “gente de razón”, como eran denominados los no indios, causaban problemas en Tlalnepantla, y que el gobernador indio y sus oficiales denunciaron que había una muy alta presencia de “gente de mal vivir” que vagabundeaba por los pueblos y se introducía en las casas de los indios despojándolos de sus bienes y maltratando a su ganado.<sup>101</sup>

De acuerdo con el análisis de López Mora y la documentación que me fue posible consultar, en todos los casos en donde los no indios fueron denunciados por perjudicar a los indígenas, las autoridades virreinales determinaron su expulsión,<sup>102</sup> a excepción de casos en donde los acusados eran miembros del clero pues, como se verá más adelante, eran juzgados por tribunales eclesiásticos y no civiles.

El problema de esta situación es que después de tanto tiempo de estar avecindados en los pueblos de indios, los no indios fueron mezclándose y por ende ellos, de modo que hablamos de poblaciones que ya no eran propiamente

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, pp. 72-73.

<sup>98</sup> Rebeca López, *Otomíes y mexicanos...*, op. cit., p. 250.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>100</sup> José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano...*, op. cit., p. 182.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 194, AGN, Indios vol. 19, exp. 47, f. 23.

<sup>102</sup> López Mora, *Otomíes y mexicanos...*, op. cit., p. 195.

indígenas sino mestizas en las cuales, al surgir conflictos y enfrentamientos entre facciones, resultaba conveniente pertenecer al grupo indígena, privilegiado legalmente.

Una herramienta de utilidad para acercarnos a la población de esta zona es el padrón elaborado en 1776 que, si bien entre este y los casos que analizo hay casi un siglo de diferencia, nos muestra una estimación, partiendo del hecho de que a lo largo del siglo XVII se dio un aumento demográfico. En el siguiente cuadro se presenta un extracto del *Padrón*, en donde se muestran los grupos sociales y su condición:

Padrón exacto de todas las personas que hay en este Arzobispado de México<sup>103</sup>

	Clérigos	Familias	Casados	Viudos	Viudas	Párvulos	Solteros	Solteras	Totales
<b>TLALNEPANTLA</b>									
Españoles	7	152	242	20	18	285	86	83	734
Castizos	0	40	76	2	4	87	7	9	185
Mestizos	0	217	379	14	28	483	94	62	1060
Mulatos	0	48	71	5	13	96	24	21	230
Lobos	0	22	32	2	5	37	12	15	100
Negros	0	1	2	0	0	2	2	0	6
Indios	0	2483	4442	155	362	4618	594	553	10724
<b>Totales</b>	<b>7</b>	<b>5244</b>	<b>5244</b>	<b>198</b>	<b>430</b>	<b>5650</b>	<b>819</b>	<b>743</b>	<b>13046</b>
<b>HUIXQUILUCAN</b>									
Españoles	2	39	76	4	2	80	45	22	201
Castizos	0	2	2	2	2	29	8	18	<b>63</b>
Mestizos	0	35	75	4	7	62	29	13	190
Mulatos	0	12	22	0	0	13	1	7	46
Moriscos	0	0	0	0	0	19	7	9	35
Indios	0	1036	2072	97	211	1848	198	139	<b>4565</b>
<b>Totales</b>	<b>2</b>	<b>1125</b>	<b>2250</b>	<b>107</b>	<b>222</b>	<b>2051</b>	<b>258</b>	<b>208</b>	<b>5093</b>

Tomando en cuenta estos datos podemos observar, pese a que la presencia mestiza era sumamente elevada, los indios no dejaron de ser mayoría

<sup>103</sup> AGI, Mapas y Planos, Varios, 38, Padrón exacto de todas las personas que hay en este Arzobispado de México, con distinción de Clases, Estados y *Calidades*, formado en ejecución puntual de Real Orden de 10 de noviembre de 1776, con arreglo a los Padrones Particulares presentados por los Curas y Superiores de las Religiones, Conventos, Colegios y Hospitales. Cabe hacer una aclaración acerca del siguiente cuadro, pues debido al deterioro del documento, principalmente en el apartado de Huixquilucan, algunas cifras son difíciles de distinguir. Las sumas no son del todo exactas. Para que el lector pueda identificarlo, se resaltan en negritas las cifras que no se observan bien en la digitalización del original.

en Tlalnepantla. Sucedió de la misma forma en Huixquilucan, aunque la proporción de mestizos en el primer caso, fue mayor que en el segundo. Si los mestizos hubieran ido en aumento, para el momento de elaboración del padrón, no se observaría tanta diferencia entre ellos y la cantidad de indios, los cuales, como puede observarse, eran mayoría.

### 1.3 Ejercicio del poder: caciques en Tlalnepantla, 1680

En la época prehispánica, al menos para el centro de México, la sociedad reconocía dos tipos de *pipiltin* o nobles indígenas: los *tlazopipiltin* (nobles auténticos) o *tecpipiltin* (nobleza de palacio) y los *cuauhipiltin*. En el primer grupo se encontraban los parientes del *tlatohani* (el que habla), y en el segundo estaban aquellos socialmente advenedizos que, a pesar de que no provenían de cuna noble, habían logrado ascender en la escala social gracias a sus muestras de valentía en la guerra.<sup>104</sup>

Después de la conquista del territorio que abarcó la Nueva España, este grupo de la sociedad sufrió cambios paulatinos pero profundos. De acuerdo con José Rubén Romero y Felipe Castro, la nobleza indígena sufrió un proceso de disolución que poco a poco los llevó a confundirse con el resto de la población a la que habían gobernado en el pasado.<sup>105</sup>

Este proceso comenzó tras la estancia de los conquistadores en las Antillas; a partir de ese momento, se identificó como cacique a los líderes de las poblaciones locales. Del mismo modo reconocieron los señoríos del centro de México como institución y así, las encomiendas y las unidades sociopolíticas se conformaron en

---

<sup>104</sup> José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza, y su Crónica Mexicana*, México, UNAM, 2003, pp. 14-15.

<sup>105</sup>“El cacique don Constantito Huitzimengari y la adaptación de la nobleza nativa al orden colonial”, en *Identidad en palabras. Nobleza indígena novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad de Varsovia, Centro de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 2015. “Luis de Castilleja y Puruata: un noble de mano poderosa entre dos épocas del gobierno indígena”, en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, 2007. “Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán”, en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, Vol. 25, No. 25, 2001.

torno a ellos.<sup>106</sup> Tras la discusión sobre la naturaleza de los indios americanos y su condición jurídica, se optó por mantener de manera parcial el antiguo orden de las cosas, así que se tomaron en cuenta los linajes antiguos y se reconoció como señores a los integrantes y descendientes de las familias nobles.<sup>107</sup>

En un principio los indios nobles fueron utilizados por los españoles, ignorantes de la realidad indígena, para que colaboraran con ellos principalmente en cuestiones administrativas. Conforme se fue consolidando el poder español, se fue diluyendo el de los grandes señores nativos hasta que se hispanizaron las instituciones.<sup>108</sup>

Si bien inicialmente la institución del cacicazgo reconoció un derecho de origen prehispánico, rápidamente se alejó de la tradición indígena y se adaptó a las circunstancias del mundo novohispano.<sup>109</sup> De este modo surgieron poco a poco alianzas en las que los españoles buscaron sacar partido y favorecerse de lo que el común de los indios podían ofrecerles, principalmente de aquellos que prometían mayor cooperación que el resto de los caciques que sí pertenecían a un linaje.<sup>110</sup> De este modo comenzaron a surgir grupos de personas ordinarias que ascendieron a la condición de nobles ya fuera por medio de la riqueza o acciones notables que los hicieran merecedores de tal honor.<sup>111</sup>

Sobre los caciques existe una producción historiográfica muy amplia, misma que no ha llegado a esclarecer del todo el funcionamiento de esa institución, principalmente en aquellas localidades en las que no existieron familias nobles al momento de la conquista y que, sin embargo, tuvieron familias poderosas que se consolidaron como caciques en algún momento del periodo colonial. Tal es el caso de la zona otomí de Tlalnepantla, como se verá más adelante con el caso de los caciques de la familia Gabriel.

---

<sup>106</sup> James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999, p. 47.

<sup>107</sup> Delfina López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, UNAM-IIH, 1965, p. 83.

<sup>108</sup> Romero Galván, *Los privilegios perdidos...*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>109</sup> Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, *El cacicazgo en nueva España y Filipinas*, México, UNAM, Plaza y Valdéz, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2005, p. 13.

<sup>110</sup> Lockhart, *op. cit.*, p. 50.

<sup>111</sup> *Ibidem.*, p. 140.

Delfina López Sarrelangue nos habla de una “emancipación de macehuales” los cuales, tras su sometimiento a los grandes señores, dejaron de estar al servicio de los nobles y principales por diversos factores que la conquista española les permitió.<sup>112</sup> La autora los denomina “nobles advenedizos”, quienes además de haber logrado escalar a la altura de los nobles, fueron personas que se consideraban con el derecho de gozar de diversos privilegios, propios de los caciques de linaje.<sup>113</sup> De acuerdo con la autora, estos nuevos nobles tuvieron la oportunidad de ascender debido a que la nobleza indígena declinó para el último tercio del siglo XVI. De este modo al existir ese hueco en la sociedad, los españoles los “crearon” como una herramienta para mantener sus intereses en las poblaciones indígenas.<sup>114</sup>

Rebeca López se une a la postura de López Sarrelangue en cuanto a la aparición de esta nobleza advenediza que ni tuvo sangre noble, y tampoco una cédula real de cacicazgo. Para la autora estas personas fueron los “hombres fuertes” los cuales, principalmente por haber ocupado cargos de república, ganaron privilegios y respeto, en sus lugares de origen. Estos caciques no sólo tuvieron la capacidad de ganar poder y mantenerlo en las poblaciones indias, fueron también interlocutores del resto de los naturales frente a los españoles.<sup>115</sup> De acuerdo con la autora, este fenómeno se dio principalmente en aquellos lugares en donde no existieron linajes antiguos, de modo que ese vacío de poder se llenó rápidamente con estos “hombres fuertes” y su descendencia.

De acuerdo con Felipe Castro, para el caso de Michoacán, con el tiempo el cacicazgo se convirtió en un título de carácter honorífico y en un mismo pueblo o barrio convivieron varios linajes de caciques. No obstante, estas familias no se diferenciaban del todo entre sí en cuanto a su condición social. Los caciques tuvieron una condición jurídica afín, pero fueron diluyéndose poco a poco en

---

<sup>112</sup> Algunos de los factores que la autora menciona son: la creación de una nueva aristocracia indígena ya fuera por medio de pertenecer al clero, el comercio, la agricultura, ser miembros del cabildo o el matrimonio. López Sarrelangue, *op. cit.*, p. 92-96.

<sup>113</sup> Dentro de los privilegios consistían en: montar a caballo, portar armas o vestir a la española, sin embargo, como señala Romero Galván, fueron privilegios que poco a poco se fueron perdiendo, haciendo más evidente la fusión de nobles y plebeyos. *Los privilegios perdidos*, *op. cit.*, pp. 66-67.

<sup>114</sup> Menegus, *El cacicazgo en Nueva España...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>115</sup> López Mora, “Caciques advenedizos...”, *op. cit.*

cuanto a sus influencias y posición. Me parece acertada la propuesta del autor pues, plantea que, ante la pérdida de privilegios a finales del siglo XVI, los caciques comenzaron un proceso en el que buscaron la adaptación a las nuevas condiciones. Construyeron nuevas redes personales en las que se desarrolló la formación de una “clase nobiliaria” de origen nativo.<sup>116</sup>

Por otro lado, Margarita Menegus refiere que, para el Valle de Toluca, las congregaciones y la introducción del cabildo indígena como eje rector de la reorganización territorial y administrativa limitaron al señorío indígena y la jurisdicción que ejercían los antiguos gobernantes nativos.<sup>117</sup>

La introducción del cabildo desplazó a los herederos de los antiguos linajes, lo cual aprovecharon los “hombres fuertes” de los que habla Rebeca López Mora en Tlalnepantla, mismos que al confundirse con las familias nobles, lograron insertarse en esa nueva nobleza. Además de ello, cabe recordar que tradicionalmente, los individuos que destacaran por sus hazañas en la guerra podían integrarse al grupo noble, de este modo lo que observamos es la adaptación de esa tradición a las condiciones que se habían dado con el dominio español.

Fue en el siglo XVII cuando se pudo identificar en Tlalnepantla a algunos individuos denominados o autodenominados caciques, que no provenían de señoríos indígenas.<sup>118</sup> Al haberse formado mediante una congregación de dos grandes poblaciones de grupos sociales diferentes, a Tlalnepantla no le fue posible conservar la nobleza antigua de los nahuas, de modo que aquellos individuos que contaban con la suficiente habilidad y poder fueron ocupando esos lugares que el mismo sistema español propiciaba. A nivel de gobierno se entiende que en los pueblos sujetos, tanto los “hombres fuertes” como los alcaldes llegaban adquirir o autodenominarse caciques, aprovechando quizá que en los señoríos, la Corona reemplazó a la nobleza con los funcionarios del gobierno.<sup>119</sup> Por otro lado,

---

<sup>116</sup> Felipe Castro “El cacique don Constantito Huitzimengari... “Luis de Castilleja y Puruata: un noble de mano poderosa entre dos épocas del gobierno indígena”, en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM, 2007.

<sup>117</sup> Menegus, *Del señorío indígena a la república...*, op. cit., p. 73.

<sup>118</sup> Menegus, *Del señorío indígena a la república...*, op. cit., p. 74.

<sup>119</sup> De acuerdo con Menegus, en algunas poblaciones indígenas se pudo observar la sucesión del *tlatoani* al

debemos tener presente que en la mayoría de las poblaciones otomíes de la zona, el dominio mexica no permitió la existencia de nobleza propia del lugar, de modo que Santiago Tlazala, pueblo de habla otomí, carecía de linajes prehispánicos.

En ese sentido se pueden explicar las acciones de los caciques de Santiago Tlazala, no sólo el ejercicio de poder por parte de los caciques al interior del pueblo sujeto, sino su influencia ante las autoridades, primero por su posición social y política y segundo por su conocimiento del derecho indiano y sus privilegios. Tal es el caso de los hermanos Pablo y Phelipe Gabriel, quienes se presentaron ante la Real Audiencia como caciques, hijos de Diego Gabriel quien fue aprehendido por su fraile doctrinero, Gaspar de Lara. Este último acusó a la familia Gabriel por idolatría. Sin embargo, durante el proceso se prestó poca atención a este punto, y las averiguaciones se centraron en las acciones del doctrinero y sus allegados mestizos, quienes en lo cotidiano tenían malos tratos hacia los indios.

Al final del proceso, la sentencia fue contra los mestizos, que fueron desterrados, y que Gabriel Diego e Inés Catalina se liberaran y recuperaron en integridad sus bienes incautados debido a que, por Cédula Real, se ordenó a la Audiencia abandonar el caso por ser “un asunto de fe”.<sup>120</sup>

Independientemente de las dificultades que traía en sí mismo el proceso que se llevó a cabo, estos caciques no dejaron de ejercer poder en el pueblo pues, como se puede observar en la sentencia documentada un año después (1681), don Pablo Gabriel perdió un litigio por despojar las tierras propiedad de un español.<sup>121</sup> Esto parece indicar que el destierro de los españoles y mestizos no fue

---

cargo del gobernador, y que, en determinado momento, no de manera uniforme en toda Nueva España, se dio una ruptura, en donde el sucesor ya no formaba parte del linaje de la zona. *Del señorío indígena a la república...*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>120</sup> Reales Cédulas duplicadas, Vol. D30, exp. 1365, f. 246-251, 4 de septiembre de 1682, Audiencia de México, Indios. Ordenando a la Audiencia de México que no intervenga en la causa que se formó contra los indios de Tlazala, Jurisdicción de Tacuba, por ser causa de fe.

<sup>121</sup> En este caso se comprueba la culpabilidad de los mestizos tras haber colaborado en el embargo de los bienes de la familia de caciques. La sentencia para Nicolás de Rosas fue la de servir “[...] a su majestad en plaza de soldado con el sueldo ordinario en el castillo de San Juan de Ulúa tiempo de dos años sin quebrantar, so pena de cumplirlos doblados en las islas Filipinas y en cincuenta pesos que aplicamos por tercias partes.” AGN, Cárceles y presidios, caja 5427, expediente 47, año de 1681, *Autos contra Nicolás de rosas, Gabriel y Matheo González, Gabriel Diego, Inés Catalina y Juan Miguel...por ser idolatras, se embargó las sementeras de maíz y cebada*, f. 2.

generalizado, además de que es muestra de la forma en que los Gabriel iban ganando territorio en el pueblo y haciéndose de poder.<sup>122</sup>

A pesar de que el arma principal de fray Gaspar de Lara fue la idolatría, para las autoridades fue más importante la salvaguarda del bienestar de los naturales. Además de ello, dos indios de Tlazala, hijos de la difunta cacica María Cristina, conservaron sus tierras y permanecieron en el pueblo, independientemente de que su padre no fuera indio, sino mestizo. Al proceder de una familia de caciques, el padre de los implicados solicitó que fueran tomados como indios y no como mestizos, de modo que gozaran de los privilegios que esta calidad les concedía y no fueran expulsados. Las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, respondieron legalmente como solía hacerse en estos casos: beneficiar al afectado, en especial si se trataba de los indios.<sup>123</sup>

Estamos hablando de agentes activos, no sólo en el ámbito de lo judicial sino de lo cultural, pues como podrá observarse, las manifestaciones religiosas que llevaron a cabo eran una mezcla de prácticas tradicionales con occidentales, mismas que cumplieron una función en la dinámica interna de los pueblos de indios. Esta es, quizá, una de las razones principales por las cuales salían a la luz en momentos de tensión y conflicto; los conocedores de la ritualidad, como antaño, eran personas de poder y prestigio que se desarrollaron tanto en la esfera católica, pública y oficial, como en la indígena.

La nueva organización de la población tras las epidemias y la baja demográfica permitió la recomposición de equilibrios de poder y la reconfiguración de las familias indígenas, de modo que algunos miembros de éstas se

---

<sup>122</sup> “Gabriel y Matheo González, mestizos [...] condenamos a que sirvan a su majestad en las islas Filipinas tiempo de cuatro años [...]”. *Ídem*.

<sup>123</sup> Felipe Castro encuentra, para el caso de Michoacán, una actitud casuística frente al problema de la población no india. Si bien considera que difícilmente se aplicaba la expulsión, si se lograba demostrar que los españoles, mulatos o mestizos eran en realidad “indeseables”, entonces se tomaba esa severa decisión. En ese sentido los indios apelaban al apoderamiento de casas y predios, entrometimiento en elecciones, la exigencia de servicios personales sin pago, maltratos de obra o de palabra a los indios, sus tierras o animales y dar mal ejemplo a los nativos. Por otro lado, los indios solían amenazar con huir de sus pueblos, lo cual dejaría a la iglesia sin feligresía, a la Corona sin tributos o a las minas sin servicios personales. Por otro lado, Rebeca López Mora también refiere que, para el caso de Tlalnepantla, en toda ocasión que los indios solicitaban la expulsión de algún español, mulato o mestizo, esta se aplicaba. Felipe Castro, “Indeseables e indispensables...”, *op. cit.*, p. 73; Rebeca López, *Otomíes y mexicanos*, *op. cit.*, p. 250.

autoproclamaron caciques o principales, al aprovechar la disminución o desaparición de las familias nobles. Estos individuos, a pesar de haberse mestizado, reclamaron derechos antiguos por medio de nuevos discursos de poder, también mestizados, para exigir la defensa de sus privilegios jurídicos. Para lograrlo debían mostrarse como católicos ante la sociedad y las instituciones, pero al mismo tiempo eran poseedores de conocimientos antiguos con los que ejercían poder y control entre los demás.

De este modo podemos observar que tanto Tlazala, sujeto de Tlalnepantla, como Huixquilucan comparten problemáticas derivadas de la interacción social y la tolerancia entre sus integrantes, donde los miembros del clero son una pieza clave. Su desenvolvimiento en las mismas esferas económicas que los indios, así como su vínculo con los españoles y mestizos en los pueblos nos deja entrever la existencia de fenómenos muy similares que pueden analizarse de forma paralela. En ambos casos, aquello que justificó las disputas entre las diferentes facciones fueron cuestiones de índole religiosa, mismo que se utilizaron como arma de ataque contra los indios por parte de los dos cleros. Esto además permite observar de qué manera se desenvolvían los indios en los ámbitos social y religioso.



## CAPÍTULO 2. OTOMÍES Y MESTIZOS: LEGISLACIÓN Y PROCEDIMIENTO

### 2.1 ¿*Pobres y miserables o grandes pleitistas*? El uso del privilegio jurídico de la persona miserable

Después de la experiencia antillana, en la cual la población nativa de las islas caribeñas disminuyó de manera catastrófica a raíz de la explotación, los abusos y las epidemias, la Corona decidió tomar medidas para prevenir y evitar que se repitiera en tierra firme. De esta manera, leyes y reglamentos se centraron en la protección de los indios, debido a que eran considerados los vasallos más débiles del rey que, a pesar de ser hombres libres, no sujetos a esclavitud ni servidumbre, si constituían un grupo frágil, propenso a los abusos de los no indios y presa de su propia ignorancia.<sup>124</sup>

La protección del indio, como podrá observarse, fue clave en la administración y gobierno de las Indias, como lo dejó claro la reina Isabel en su testamento, en el cual solicitó a los miembros del clero que se encargaran de que los indios “[...] sean bien y justamente tratados [...]. Encargamos a los arzobispos y prelados eclesiásticos que [...] guarden lo dispuesto por las leyes que, en orden a la cuestión de los naturales y su cristiana y católica doctrina, enseñanza y bien tratamiento.”<sup>125</sup> Resulta de gran relevancia mencionar el largo camino que siguió el ideal de protección al indio para consolidarse en las leyes, debido al debate sobre la personalidad jurídica y moral de los nativos americanos.

Para la Corona, la república ideal estaba conformada por un cuerpo que se componía de una gran cantidad de hombres con diversas características y funciones. El mecanismo que hacía marchar adecuadamente a esta gran corporación de corporaciones era la ayuda mutua entre sus integrantes. Los

---

<sup>124</sup> El 2 de junio de 1537 el papa Paulo VI, inspirado en una epístola a él dirigida por el dominico Julián Garcés, obispo de Tlaxcala, declaró que los indios “como verdaderos hombres que son, están plenamente capacitados para la fe cristiana y que, aunque se encuentren fuera de ella, no quedan privados ni pueden ser desposeídos de su libertad ni del dominio de sus bienes...ni deben ser sometidos a servidumbre.” Antonio Dougnac, *Manual de Historia de Derecho Indiano*, 2ª ed., México, UNAM, McGraw-Hill Interamericana Editores, 1998, p. 228. Recurso en línea UNAM, consultado el 24 de agosto de 2015.

<sup>125</sup> *Recopilación de las Leyes de los Reinos de Indias*, L. VI, tit. X, Ley I.

pastores, labradores y demás oficios eran los pies; otros, los brazos; otros los dedos; en ese sentido cada grupo era necesario, pues así lo había dado a entender el apóstol san Pablo.<sup>126</sup>

En ese sentido los nativos americanos se integraban a esa gran masa como los pies, base del cuerpo, que lo sostiene y lo mueve en dirección hacia un fin benéfico común, de modo que era necesario ver por su bienestar, para garantizar así el del resto de la sociedad.<sup>127</sup> Por otro lado y a diferencia de los otros infieles a los que se habían enfrentado las monarquías en la península Ibérica, los indios fueron considerados vasallos libres que, aunque no conocían ni practicaban la fe cristiana, debían ser respetados “en cuanto a su autonomía para gobernarse y propiedad de sus bienes, en los que se incluía la libertad.”<sup>128</sup>

No obstante, la igualdad con respecto a los españoles en cuanto a la libertad y el vasallaje se vio limitada con respecto a la calidad de su personalidad moral y jurídica, pues fueron considerados personas miserables, por lo cual prácticamente se instituía su protección en todo sentido. Tal categoría provenía de una tradición jurídica europea, remontada al Derecho Romano y a la doctrina cristiana, fundamentada en el ideal cristiano de ayudar al pobre y en la obligación del rey y los obispos de protegerlos.<sup>129</sup> De esta forma se trasladó a las indias una doble tradición europea, tanto jurídica como eclesiástica, de amparar a los más necesitados, lo cual se complementó con la misión evangelizadora de los españoles en el Nuevo Mundo. El término *miserable* se asociaba con las condiciones en que se encontraban los indios, es decir, una situación de desventaja con respecto al resto de la población, especialmente los españoles.<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> *Política Indiana...* Lib. II, cap. VI, núm. VI. Dougnac, *Manual de historia...*, op. cit., p. 8.

<sup>127</sup> “Si los pies sustentan y llevan el peso de todo el cuerpo, al propio cuerpo le importa mirar por ellos y traerlos bien calzados y guardados y quitar cuantos tropiezos pudiere haber que les ocasionen caída: pues en ella peligran los demás miembros y aún la cabeza.” *Política Indiana...*, op. cit., Lib. II, cap. XXVIII, Núm. XXI.

<sup>128</sup> Dougnac, *Manual de historia...*, op. cit., p. 228-229.

<sup>129</sup> Caroline Cunill, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, en *Cuadernos Intercambio*, año 8, no. 9, 2011, p.231-234.

<sup>130</sup> Carlos Sempat Assadourian, “Fray Bartolomé de las Casas obispo: la condición miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia (un escrito de 1545)”, en *Allpanchis*, vol. XII, núm. 35/36, 1990, p. 29. Cunill, “El indio miserable...”, op. cit., p. 234. “[...] 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

Para Cunill, la teoría del indio miserable sirvió de fundamento para la promulgación de diversas disposiciones orientadas, al menos de manera teórica, a compensar los desequilibrios jurídicos y sociales y mejorar de este modo el acceso de los indios a la justicia real. Este último punto es de gran importancia pues se consideró que los indígenas se encontraban en desventaja con respecto a los españoles porque desconocían el sistema judicial hispano.<sup>131</sup>

En el siglo XVI las instituciones estaban consolidándose y se generaron periodos de inestabilidad debido a la llegada de constantes epidemias que mermaron la población indígena. No obstante, cabe preguntarse si desde un principio la Corona española buscaba que en algún momento los indios accedieran a la justicia por sí mismos y que llegara el día en el que no fuera necesario compensar los desequilibrios jurídicos. Por otro lado, Ruigómez refiere que el estatus de persona miserable no tuvo repercusiones jurídicas, pero sí tuvo un carácter social que a largo plazo “Contribuyó a privarlos de un afán de lucha necesario para la supervivencia, que se pudo traducir en pasividad.”<sup>132</sup>

Me parece que el argumento de la “persona miserable” tuvo una trascendencia más allá de garantizar la protección de los naturales; en primer lugar, porque le ayudaba mantener el control sobre un grupo de habitantes numeroso y necesario para sostener al resto de la población novohispana. Si bien su integración a la cultura europea, así como su adoctrinamiento fueron los fundamentos de la presencia española en el continente americano, también es cierto que se garantizaba la explotación de los recursos y la disposición de la mano de obra indígena.

Dar a los nativos la categoría de persona miserable tuvo un impacto aún mayor entre los propios indios, los cuales se adaptaron por generaciones al nuevo sistema colonial, con nuevas instituciones, una religión y un sistema jurídico

---

imbecilidad, rusticidad, pobreza y pusilanimidad, continuos trabajos y servicios.” *Política Indiana...*, *op. cit.*, libro 3, cap. XXVIII, p. 207.

<sup>131</sup> Por esta razón, en 1559 Tomás López Medel escribía al monarca que debía tener “Grandísimo cuidado en amparar aquellas gentes miserables”. Cunill, “El indio miserable...” *op. cit.*, p. 236; Sempat, “Fray Bartolomé...”, *op. cit.*

<sup>132</sup> Carmen Ruigómez, *Una política indigenista de los Habsburgo: el protector de los indios en el Perú*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988, p. 161-162.

también distintos que, si bien los sojuzgaba, también los favorecía. En medio de esta dinámica, en efecto, los indígenas que buscaron sobrevivir, y tras las fatales consecuencias de la conquista y la colonización, luchar no fue una opción, al menos en el centro de lo que actualmente es México. En esta dinámica más bien lograron adaptarse e integrarse, hicieron suya la cultura hispana, la decodificaron con sus propios marcos de pensamiento y aprovecharon las posibilidades que el Derecho Indiano les ofrecía. En ese sentido, como podrá verse más adelante, hubo casos en los que los indios se autodenominaron pobres y miserables, para lograr la benevolencia de las autoridades.<sup>133</sup>

Como puede observarse, la categoría de persona miserable constituía en sí misma un privilegio, pues a diferencia de otros grupos, los indios recibían piedad y condescendencia durante los procesos y castigos. Además de ello, cualquier no indio que les causara daño incurría en un grave delito que era castigado con mayor severidad.<sup>134</sup>

Se ordenó que los naturales fueran no sólo protegidos, sino favorecidos tanto por las autoridades eclesiásticas como por las civiles.<sup>135</sup> Así mismo, con respecto a los delitos de fe, se ordenó que quedaran fuera de la jurisdicción del Santo Oficio, de modo que eran cobijados por los tribunales del Arzobispado. De este modo se estableció:

“Que los ordinarios eclesiásticos conozcan en causas de fe contra indios [...] Por estar prohibido a los inquisidores apostólicos proceder contra indios, compete su castigo a los ordinarios eclesiásticos y deben ser obedecidos y cumplidos sus mandamientos [...].”<sup>136</sup>

---

<sup>133</sup> Gerardo Lara, *¿Ignorancia invencible? ...*, op. cit. Louise Enkerlin, “Somos indios miserables: una forma de enfrentarse al sistema colonial” en *Antropología*, Boletín oficial del INAH, vol. 40, 1993. De acuerdo con Andrés Lira “Es de notar que la categoría de miserable dio lugar a la creación de una forma jurídica del amparo colonial que en la segunda mitad del siglo XVI alcanzó ya su determinación y funcionó como institución característica y a diferencia de otras instituciones protectoras [...] de la cual los indios se beneficiaron en una abundancia desproporcionada en relación con otros grupos étnicos.” Andrés Lira, *El amparo colonial y el juicio de amparo mexicano*, México, FCE, 1972, p. 38.

<sup>134</sup> En la *Recopilación...* “Que los delitos contra los indios sean castigados con mayor rigor que contra los españoles”, Libro VI, tit. X, ley XXI.

<sup>135</sup> “Que los indios sean favorecidos y amparados por las justicias eclesiásticas y seculares [...] favorecidos y sobrellevados, por lo que deseamos que se remedien los daños que padecen y vivan sin molestia ni vejación, quedando esto de una vez asentado y teniendo muy presentes las leyes de esta Recopilación, que les favorecen, amparan y defienden.” *Recopilación...* Lib. VI, tit. I, ley I.

<sup>136</sup> *Recopilación...* L. VI, tit. I, ley XXXV; Lib. I, tit. XIX, ley XVII.

El establecimiento de una jurisdicción y trato específicos para los indios los dotó de cierto poder frente a los demás grupos. De acuerdo con Gerardo Lara, los privilegios de los miserables en materia penal se traducen en la aplicación de piedad, benignidad o condescendencia en los castigos.<sup>137</sup>

En las relaciones entre la Iglesia y la feligresía indígena, es posible observar que los indios no sólo son sujetos activos, sino que llegaron a ser los que tomaron la iniciativa en los pleitos.<sup>138</sup> Es así que los naturales se apropiaron relativamente pronto de las formas jurídicas hispanas y las aprovecharon para su beneficio.<sup>139</sup> Por ejemplo, Magnus Lundberg señala la importancia del sistema legal novohispano en la vida cotidiana de los indios, a los que los españoles y los miembros del clero describían como “grandes pleitistas que gastaron su vida litigando”.<sup>140</sup>

La reglamentación incluye un amplio abanico de posibilidades para la protección de los indios que, como podrá observarse más adelante, supieron utilizar a su favor. De este modo podrá observarse que los ideales teóricos de la normativa del Derecho Indiano contemplaban una utopía en la que los indios debían ser protegidos y favorecidos, alejados del resto de los habitantes de la Nueva España que pudieran contaminarlos. En lo cotidiano la realidad era otra: indios, mestizos, españoles y negros se relacionaban en diversos espacios públicos y privados en los que los conflictos estaban a la orden del día; se toleraban y negociaban hasta que resultaba imposible continuar en esa dinámica y unos u otros terminaban por llevar sus peticiones y denuncias a los tribunales.

En el aspecto religioso, se consideraba que su escaso conocimiento del catolicismo y de la lengua castellana para comprenderlo a cabalidad les impedía distinguir acciones que estaban mal encaminadas. De este modo, los frailes y

---

<sup>137</sup> Lara Cisneros, *La ignorancia invencible...*, op. cit., p. 67.

<sup>138</sup> Richard Greenleaf, “The Inquisition and the indians of New Spain, A study in jurisdiccional Confusion”, en *The Americas, a Quaterly Review of Inter American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American –Franciscan Histpry, Octubre de 1965, v. XXII, n. 3, p. 135. *La Inquisición en Nueva España*, México, FCE, 1985. Zaballa, *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia...*, op. cit., p. 47.

<sup>139</sup> Zaballa, *Los indios, el Derecho Canónico y la justicia...*, op. cit., p. 48.

<sup>140</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.

clérigos tomaron cuidadosas medidas y métodos de adoctrinamiento para regular su conducta y evitar conductas supersticiosas que fácilmente los llevaban a olvidar las enseñanzas del catolicismo.<sup>141</sup>

Con respecto a esto, la *Política Indiana* señala como fundamental el papel de los miembros del clero, pues eran responsables en primera instancia de vigilar que los indios no recibieran maltrato alguno por parte del resto de los vecinos. En consecuencia, se tomaron medidas para que los naturales no convivieran con los no indios, pues estos eran propensos a abusar de ellos. De acuerdo con la reglamentación:

son [los indios] 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>142</sup>

Teóricamente la vida en la Nueva España debía marchar con naturalidad y soltura y los vasallos más débiles del rey se encontrarían en total libertad, aislados del resto de la población en su república de indios.<sup>143</sup> No obstante en ocasiones las expectativas no se cumplieron cabalmente. Muestra de ello son los testimonios de algunos miembros del clero, cuya experiencia con los indios demostró una realidad muy diferente a lo que la Corona tenía planeado.

Por otro lado, en la documentación puede observarse la manera en que los naturales se valían de sus privilegios jurídicos para salir beneficiados en pleitos civiles, tanto entre indios como con los vecinos no indios de sus partidos. A continuación se comentarán algunos ejemplos.

En el caso del pueblo de Santiago Tlazala, sujeto de Tlalnepantla, el franciscano Gaspar de Lara, doctrinero del partido, notificó haber comenzado una averiguación en contra del indio cacique Diego Gabriel y su esposa, Inés Catalina,

---

<sup>141</sup> “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.” José Llaguno, *La personalidad jurídica del indio ante el Tercer Concilio Provincial Mexicano, 1585*, México, Porrúa, 1983, p. 118. Alfa Lizcano, *Religiosidad otomí...*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>142</sup> Solórzano y Pereira, *Op., Cit.*, Libro 3, cap. XXVIII, p. 208.

<sup>143</sup> Woodrow Borah, *el Juzgado General de Indios en Nueva España*, México, FCE, 2002, p. 40.

por ídólatras. En respuesta a la detención de sus padres, Pablo y Phelipe Gabriel se manifestaron ante la Real Audiencia por los abusos del fraile y sus acompañantes al momento de la aprehensión.

Fray Gaspar de Lara refirió que debido a enemistades al interior del pueblo se le estaban dificultando las diligencias para llevar a cabo la resolución de esta causa. Así mismo, indicó que los hijos de los caciques presos habían acudido a la Real Audiencia para notificar que a sus padres se les habían confiscado algunos bienes. De acuerdo con la declaración del fraile:

Y es así que para proseguir en las diligencias de esta causa no me quieren auxiliar los vecinos de este partido aunque los he requerido y amonestado porque ha llegado a su noticia que dos indios, hijos de los presos, en odio y venganza de que aprehendí a los dichos sus padres, han ocurrido a esta Real Audiencia quejándose de mi y de los vecinos españoles que me asistieron para la dicha prisión, diciendo que ellos y yo les robamos cierta cantidad de pesos, y así se temen no se les siga alguna molestia o vejación y no quieren ni hay remedio de auxiliarme; y respecto de ser esta causa de tanta gravedad y tan del servicio de ambas majestades no ha de permitir el católico celo de vuestra alteza que no pueda proseguir en su averiguación por falta de quien me ayude porque no quiere ningún vecino [...] y así pues es claramente siniestro el informe de los dichos indios hijos de los reos.<sup>144</sup>

Lo que en realidad estaba haciendo el franciscano era explicar sus razones, pues la Audiencia ya estaba enterada del asunto y había mandado hacer una averiguación detallada sobre los hechos, incluido el inventario de los bienes que se retuvieron a la familia Gabriel. La denuncia de los hermanos Pablo y Phelipe indica que:

[...] decimos que el domingo pasado que se contó 26 de julio de este presente mes, estando mi padre, don Gabriel Diego y Inés Catalina, nuestra madre, quietos y pacíficos, entró en nuestra casa como a las siete de la noche el padre fray Gaspar de Lara, religioso del señor san francisco, de mano armada, sin la de justicia, maltratando a mis padres de palabras y obras los prendió y [...] de una caja que teníamos en nuestra casa y sacó de ella tres mil pesos en reales en diferentes monedas, como de a doces y de a cuatro y pesos y se los llevó y en compañía de dicho religioso [...] había seis españoles todos embozados y solo dicho religioso entró y embargó todos nuestros bienes, mulas y otros instrumentos con que trabajamos y se trajo las naguas, huipiles, cobijas y cajones, con solo los de que no asisten a la doctrina mis padres, echando voz y su fama que tenía como cien para prender y así mismo a otro natural vecino nuestro lo prendió y entró en

---

<sup>144</sup> AGN, *Civil*, vol. 270, f. 1v.

su casa y le trasquiló y en una olla le sacó ochenta pesos en reales y lo llevó preso en compañía de nuestros padres [...] <sup>145</sup>

Si nos detenemos un momento en los argumentos de los que se valen don Pablo y don Phelipe Gabriel en esta primera denuncia, podemos observar que mencionan que sus padres estaban “quietos y pacíficos” y que fue fray Gaspar quien quebrantó la paz en su casa. Algo que destaca a lo largo del proceso es que el fraile no actuó conforme a derecho, puesto que estaba prohibido retener los bienes de los indios, razón por la cual la Audiencia tomó el caso y comenzó la investigación. <sup>146</sup>

Un mes después de la detención, Diego Gabriel e Inés Catalina escribieron personalmente a la Audiencia, explicando que debido a su avanzada edad y a sus enfermedades padecían incomodidades en la cárcel. <sup>147</sup> Así mismo tanto los padres como los hijos mencionaron constantemente los fallos en el procedimiento que llevó a cabo el franciscano. Una primera respuesta del tribunal es la manera en que se debió llevar a cabo el proceso, y señala que “se manifiesta la infelicidad de los miserables indios”, por lo que se manda notificar al virrey. <sup>148</sup>

A lo largo de la investigación se observó que, en efecto se habían cometido abusos en contra de los indios. El tribunal respondió atendiendo a la categoría de persona miserable y señala los errores del fraile al haberlos detenido por el delito de idolatría, despojándolos de sus bienes de manera inadecuada e hizo notar que:

[...] con la advertencia de dicho religioso se los puso en la casa de estos mismos [...] y llevó a ella los reos aprisionados, que instruye mucho al descargo de estos miserables para verificar que hubo otro motivo y no el de la idolatría para afligirlos con vejación tan desusada o no estilada por los ministros doctrineros al tiempo que su majestad novísimamente está encargando se cuide por mucho por esta real audiencia que los doctrineros no cometan semejantes excesos [...] <sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 3.

<sup>146</sup> “Que los virreyes y Audiencias se informen si son maltratados los indios y castiguen a los culpables.” *Recopilación...* Lib. VI, tit, 10, ley III. “Que los indios de Señorío, siendo agraviados, se puedan quejar en las Audiencias. Si los indios de señorío recibieren algún agravio del alcalde mayor u otra cualquier persona, puedan ir libremente a la Audiencia Real del distrito a dar su queja, pedir satisfacción del agravio y se les haga justicia y no se les ponga impedimento.” *Recopilación...* Lib. VI, tit, X, ley XVIII.

<sup>147</sup> “[...] queremos saber ¿por qué estamos presos?”

<sup>148</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 95.

<sup>149</sup> AGN, *Civil*, vol. 270, f. 22.

A pesar de que los hermanos Gabriel hicieron referencia a los padecimientos de sus padres en la cárcel, e incluso el mismo Diego Gabriel y su esposa señalaron su avanzada edad y sus enfermedades, se valieron más de su título de caciques. Es en el siguiente caso en donde puede observar con mayor detalle el uso de la categoría de persona miserable como argumento de defensa ante una acusación.

En san Antonio Huixquilucan, en 1693 un grupo de otomíes denunciaron ante la Real Audiencia los agravios y abusos que recibían de su cura párroco, don Ignacio de Segura y solicitaron su destitución.<sup>150</sup> Debido a las acusaciones, el párroco fue hecho preso. Ante las acusaciones de los indios, el padre Segura se defendió, asegurando que aquellos aún conservaban las costumbres de su gentilidad. De acuerdo con los naturales de Huixquilucan:

[...] 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.

Como respuesta, el clérigo señaló que los indios le tenían odio porque había buscado erradicar las idolatrías y supersticiones del pueblo. En su declaración, el padre Segura indicó que un año atrás, en compañía de sus vicarios y los vecinos españoles, había sorprendido a los otomíes de san Antonio y san Francisco en casa del indio Miguel de los Ángeles, llevando a cabo una ceremonia que consideró supersticiosa y que evidentemente era de carácter clandestino.<sup>151</sup>

A lo largo de este caso se observa en repetidas ocasiones el uso de la categoría jurídica de la persona miserable. En una segunda petición, en la que solicitaron nuevamente la destitución del padre Segura, señalaron que este solamente quería el poco dinero de los indios.<sup>152</sup>

Esto no solo es muestra de que los indios de Huixquilucan manejaron hábilmente sus privilegios jurídicos, también hacían quedar en mal a su párroco pues era el responsable de vigilar no solo su conducta, sino también debía ver por

---

<sup>150</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, volumen 79, expediente 19, f. 126.

<sup>151</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, volumen 79, expediente 19, f. 134-138.

<sup>152</sup> “[...] que le demos dinero para la iglesia, dineros en la que está sustento diario y que es mucha para nos, siendo unos miserables [...]” *ibidem*, f. 210.

su bienestar, a pesar de que el verdadero trasfondo fueran los intereses de una u otra parte.

Los intereses y conflictos en los pueblos era un detonante de los procesos, pero eso se hacía más grave cuando el miembro del clero llegaba a estar de lado de los no indios. Eso fue lo que sucedió tanto con fray Gaspar de Lara como con don Ignacio de Segura pues, se pudo comprobar que tenían amistad con los españoles y mestizos de sus respectivos pueblos. Estas relaciones con los no indios de la zona eran causa suficiente para que los naturales buscaran sacarlos del pueblo, especialmente porque en sí mismos ya constituían un elemento de tensión al ser los responsables de controlar la moral de la población.

A pesar de las peticiones de los indios de Huixquilucan, el provisor Aunzibay se negó a destituir al padre Segura, pero esto no los detuvo. La personalidad jurídica de los indios se trasladó, en sus solicitudes, al espectro económico, pues la calidad del nativo no sólo se medía por su desconocimiento del sistema judicial, se relacionaba también con su pobreza e incapacidad para pagar las costas de un litigio. En ese sentido se acercaban al provisor como si fuera un gran padre, que debe velar por sus hijos, inferiores y desprotegidos.<sup>153</sup>

A pesar de esa inferioridad, los indios de Huixquilucan no perdieron oportunidad de demostrar su poder en el pueblo. De este modo amenazaron con abandonar sus casas y tierras si el padre Segura regresaba a su curato:

[...] 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 (sic) [...].<sup>154</sup>

Tras un largo proceso, el provisor dictó sentencia y en ella no retiró del curato a don Ignacio. En su lugar lo conminó a tratar con amor a sus feligreses indios. En la misma resolución ordenó a los indios que lo respetaran.

---

<sup>153</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, volumen 79, expediente 19, f. 134.

<sup>154</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, volumen 79, expediente 19, f. 192.

Puede observarse que los indios sabían a qué argumentos acudir y a qué instancias para hacer valer sus derechos, pues manifestaron los maltratos del cura y a su desconocimiento de la lengua otomí, vital para el desempeño de sus funciones. De este modo se hace patente el conocimiento de los indios sobre la dinámica judicial, así como la forma en que se harían escuchar por el provisor. Si bien no se retiró al padre Segura de sus funciones, su tuvo una llamada de atención y le fueron restringidas sus actividades económicas en el pueblo.<sup>155</sup>

En cuanto a las costumbres gentílicas mencionadas por don Ignacio se averiguó muy poco en los interrogatorios, que tenían como finalidad averiguar si don Ignacio cumplía o no con su labor ministerial. De este modo no se identificó a los indios idólatras de Huixquilucan, y tampoco se levantó un proceso.

Dentro de las diferencias entre ambos casos, destaca que en Tlazala, en 1680 se observa a los indios que pertenecieron a la élite del pueblo sujeto de Tlalnepantla, caciques y familias con poder económico y prestigio. En Huixquilucan no se menciona a los miembros de gobierno, se refieren a sí mismos como “el común de los naturales” que, en vez de presentarse ante los foros de justicia de manera personal se condujeron como una colectividad que representaba al pueblo, aunque esto no consta en la documentación.

Si bien es notoria esta diferencia en ambos casos, observamos intereses similares involucrados, principalmente en cuanto a su posición con respecto a los miembros del clero, independientemente de que en un caso es regular y en el otro secular, así como sobre los mestizos.

Resulta difícil identificar si en todos los casos hablamos de individuos letrados y que dominaran la lengua castellana o si tan sólo conocían su lengua nativa. Sin embargo, vemos la similitud con que se condujeron en los tribunales y tuvieron conocimiento de la normativa con la que podían verse beneficiados. Cabe recordar que, en ambos casos, los indígenas fueron auxiliados por el mismo procurador, Juan Alejo Verdugo, del cual hablaré más adelante.

---

<sup>155</sup> Lo primero que se ordenó fue que retirara su recua del pueblo y que no volviera a trabajar con ella. Por otro lado la normativa vigente señala: “Que se guarden las leyes y provisiones sobre que los curas y religiosos traten bien a los indios. “[y] no echen derramas entre los indios con ningún pretexto ni los compelan o persuadan ni aperciban a obligar aunque sea al manípulo [...]” *Recopilación...* L. VI, tit. 10, ley VIII.

## 2.2 Caciques mestizos: nuevos discursos de poder en cuanto al privilegio de ser indio

El proceso de colonización trajo consigo cambios profundos. Sin embargo, se ordenó reconocer los antiguos linajes.<sup>156</sup> Esta nobleza indígena fue transformándose de manera paulatina hasta el punto en que era imposible distinguirla del resto de la población, a no ser porque ostentaban el título de señor o cacique. Al mismo tiempo, de manera lenta pero continua, algunos individuos ajenos a la nobleza se destacaron ya fuera por su carisma o por infundir respeto o temor, se colocaron en la posición de los antiguos señores nobles, de este modo detentaron el poder que poseían los herederos, principalmente ante la posibilidad de obtener recursos económicos, así como los privilegios con que contaban esas familias.<sup>157</sup>

En la zona que abarca Huixquilucan y Tlalnepantla no se reconocieron linajes antiguos pues Tlalnepantla surgió de la congregación de una población mexicana y otra otomí en el siglo XVI. Además, Huixquilucan fue parte del dominio Tepaneca y posteriormente Mexica, de modo que la nobleza otomí no tuvo continuidad, si es que la hubo.

De acuerdo con la *Recopilación...* en el mecanismo de sucesión de los cacicazgos en la época colonial se debía guardar la costumbre, en la que el cacicazgo se heredaba sin embargo, gracias a testimonios como el de Gabriel Diego y sus hijos Pablo y Phelipe, podemos observar que esto no siempre funcionó de esta manera.<sup>158</sup> No obstante, en la misma normativa se señala que

---

<sup>156</sup> Fray Bartolomé de las Casas afirmaba que los nobles indios eran “tan príncipes e infantes como los de Castilla”. De este modo, se reconoció que, a pesar de su gentilidad, los nativos americanos contaban con linajes antiguos y que el hecho de haberse convertido a la fe cristiana, merecían que se les reconociera. Dougnac, *Manual de historia...*, *op. cit.*, p. 235. Así mismo se ordenó que la nobleza antigua continuara heredándose. “Mandamos que los virreyes, Audiencias y gobernadores se informen en sus distritos y jurisdicciones, y procuren saber en sus provincias qué tributos, servicios y vasallos llevan los caciques, por qué causa y razón y si se derivan de la antigüedad y heredaron de sus padres, percibiéndolo con gusto de los indios y legítimo título o es impuesto tiránicamente contra razón y justicia.” *Recopilación...* L. VI, Tit. VII, ley VIII.

<sup>157</sup> Ejemplo de ello es la exención del pago de tributo, como queda consignado en la *Recopilación...* “Que los caciques y sus hijos mayores no paguen tributo.” L. VI, tit. V, ley XVIII.

<sup>158</sup> “Que se guarde la costumbre en la sucesión de los cacicazgos. Que no tengan arbitrio en quitarlos a unos y darlos a otros, dejando la sucesión en el antiguo derecho y costumbre. L. VI, tit. VII, Ley III.”

una vez obtenido el cacicazgo, no es posible privar de él al individuo que lo ostentaba, ni siquiera por alguna causa criminal.<sup>159</sup> Por lo menos para finales del siglo XVII, no se cuestionaba ni se pedían pruebas del cacicazgo o de que los individuos que lo ostentaban provinieran de los linajes de la antigüedad, ya que en ningún momento se le solicitó a los hermanos Gabriel. Esto se debe a que esa familia obtuvo de alguna manera hacerse llamar cacique, pero no por ello tenían el cacicazgo, el cual conllevaba una serie de privilegios, como la propiedad de tierras o la tributación.

A pesar de la ausencia de pruebas y de que en la práctica individuos sin antecedentes nobles lograron acceder a los cacicazgos, la reglamentación de la Corona si prevenía algunas características que debían tener aquellos que sucederían a los antiguos señores. De entre tales particularidades destacaba que los mestizos no podían acceder a los cacicazgos.<sup>160</sup>

A finales del siglo XVI se implementaron medidas que redujeron el espectro de poder de los caciques. La baja demográfica, las epidemias y las restricciones para acceder a los cacicazgos hicieron que los pocos nobles que quedaban se diluyeran con el resto de la población, esto colaboró con el acceso al cacicazgo de individuos que no provenían de familias nobles. Además, con la mezcla entre diferentes grupos sociales ocasionó que la cultural de la población fuera en aumento con la llegada de españoles y negros a los pueblos indígenas.

Aunado al hecho de que los mestizos eran mal vistos, restringir el cacicazgo sólo a los indios resultaba ser una medida eficiente para reducirlos tanto en número como en influencias. No obstante, surgieron poco a poco alianzas en las que los españoles buscaron sacar partido y favorecerse de lo que naturales de origen común les podía ofrecer.<sup>161</sup> De este modo, personas ordinarias ascendieron

---

<sup>159</sup> “Que los jueces ordinarios no priven a los caciques y de esto conozcan las Audiencias y oidores... Que no puedan privarles de sus cacicazgos por ninguna causa criminal o querella.” *Recopilación...* L. VI, tit. VII, ley IV.

<sup>160</sup> “Que los caciques no sean mestizos, y si algunos lo fueren, sean removidos. Mandamos que los mestizos no puedan ser caciques y si algunos lo fueren, sean luego removidos de los cacicazgos y que estos se den a indios en forma estatuida.” *Recopilación...* L. VI, tit. VII, Ley VI.

<sup>161</sup> Lockhart, *Los nahuas...*, *op. cit.*, p. 50.

a la condición de caciques, entre ellos los mestizos, los cuales tomaron para sí los derechos y obligaciones de los indios de élite.

### 2.2.1 Algunas consideraciones sobre la inferioridad del mestizo

De acuerdo con la *Política Indiana*, se hace referencia a un mestizo cuando el individuo es de procedencia indoespañola.<sup>162</sup> La categoría legal de español agrupó a los europeos que procedían de la Península Ibérica y a sus hijos nacidos en el Nuevo mundo.<sup>163</sup> Por otro lado, los indios tenían un estatus legal que los consideraba “menores de edad”, sus derechos y obligaciones se compensaban pues, mientras que por un lado estaban obligados a pagar tributo al rey y ofrecer sus servicios a los españoles, estaban exentos de integrarse a las filas de las milicias y del pago de algunos impuestos. A pesar de sus restricciones contaron con privilegios propios que los diferenciaban del resto de la población: dependía de tribunales especiales y de sus propios cabildos.<sup>164</sup> Igualmente quedaron fuera de la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición.<sup>165</sup>

Pareciera que el mestizo se colocaba en una posición intermedia, dependiendo del medio en el que se desenvolvía. De haberlo hecho en los

---

<sup>162</sup> Delfina López Sarrelangue, “Mestizaje y catolicismo en Nueva España”, en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. XXIII, no. 1 julio-septiembre, 1973, p. 2. Carlos Serrano Sánchez “500 años de historia: la conquista y el mestizaje biológico en México” en Lorenzo Ochoa (ed.), *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*, México, UNAM, 1995, p. 347. “[...] el término mestizaje se refiere a la mezcla racial, en sentido de la genética de poblaciones; si bien en el transcurso del tiempo se le ha dado una connotación cultural [...]” Carlos Serrano Sánchez “500 años de historia...”, *op. cit.*, p. 41-42.

<sup>163</sup> Estos individuos no pagaban tributo real, podían desempeñar cualquier función pública o religiosa y fueron los beneficiarios de encomiendas o mercedes de tierra. En contraparte a estos beneficios tenían el deber de pagar diezmo e impuestos comerciales. Norma Castillo, *Cholula: sociedad mestiza en ciudad india: un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana*, México, Plaza y Valdés-UAM Iztapalapa, 2001, p. 31.

<sup>164</sup> Norma Castillo, *Cholula...*, *op. cit.*, p. 32. Los indios tenían el poder de su propio gobierno, surgido de la política de congregación y de la de separación en república de indios y de españoles. Por otro lado no estaban autorizados para portar armas de fuego o espadas, ni montar a caballo, a excepción de los caciques y principales. Así mismo se creó el Juzgado General de Indios, con sede en la capital novohispana, en 1590. Este tribunal tenía la finalidad de proporcionarles un espacio judicial para resolver sus conflictos entre indios así como un espacio de defensa contra los abusos de colonos y funcionarios.

<sup>165</sup> Después del caso del cacique de Texcoco, los indígenas quedaron fuera de la jurisdicción del Santo Oficio de la Inquisición a partir de 1571. Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988, p. 34.

pueblos de indios, se consideró la imposibilidad de que se arraigaran en el mestizo prácticas heterodoxas, por lo cual podía esperarse un comportamiento relativamente cristiano de su parte. Por otro lado, si se arraigaba en el mundo de los españoles, quería decir que se desenvolvía en un ambiente totalmente cristianizado, lo cual no representaba problemas.<sup>166</sup>

En el aspecto religioso, la Iglesia no se opuso a uniones entre miembros de diferentes grupos de la sociedad, siempre que fueran legítimas, por lo que puso más atención a combatir uniones que propiciaran el nacimiento de hijos no reconocidos, lo que se tradujo en una estabilidad social del mestizo.<sup>167</sup> Lo que las instituciones, y entre ellas la Iglesia, sí distinguían era los grupos sociales, de este modo solía invitar a los indios a casarse con gente de su misma calidad, y que evitaran los matrimonios con mulatas y negras.<sup>168</sup>

Los matrimonios entre españoles e indias fueron más frecuentes que los de indios con españolas, aunque llegaron a darse casos.<sup>169</sup> No obstante la autorización de la Iglesia, muchos hijos de uniones sexuales entre diferentes grupos sociales no fueron reconocidos, posiblemente de ahí que el concepto de mestizo hiciera alusión a ilegítimo, lo cual trajo consigo una idea negativa generalizada.<sup>170</sup> Siguiendo a Carlos Serrano, en un principio el mestizaje novohispano tuvo una fuerte presencia del agente europeo, derivado de las relaciones conquistador-mujer indígena, la cual no siempre era reconocida o no

---

<sup>166</sup> De acuerdo con la autora: "En ambos casos debía sujetarse a las disposiciones particulares correspondientes. Pero si constituía un grupo separado por desadaptación, por ilegitimidad o por otra causa, y su calidad era reconocible, se le obligaba a obedecer la legislación especialmente dictada para él." Delfina López, "Mestizaje y catolicismo...", *op. cit.*, p. 4-5.

<sup>167</sup> Delfina López, "Mestizaje y catolicismo...", *op. cit.*, p. 3. Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga*, 4 vols., México, Porrúa, 1947, II, p. 24.

<sup>168</sup> Delfina López, "Mestizaje y catolicismo...", *op. cit.*, p. 4.

<sup>169</sup> "Mucho más difícil fue el casamiento de indios con españolas; en el horizonte conyugal de las mujeres blancas sólo aparecían españoles, como único medio de salvaguardar su decoro social y su forma de vida entrañablemente hispánica." Paulino Castañeda Delgado, *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*, Madrid, Deimos, 2008, p. 305.

<sup>170</sup> "Los mestizos, solo por serlo, no son canónicamente irregulares. Pero el término "mestizo" muchas veces se tomó por "ilegítimo", que por presumirse en aquél tiempo que los mestizos eran ilegítimos, se los declaraba irregulares, por la infamia de hecho que reportaba en la opinión común." Paulino Castañeda, *El mestizaje...*, *ibídem*, p. 321.

accedía al matrimonio. Dado el carácter ilegítimo que revestían estas uniones, lo mestizo fue sinónimo de bastardía.<sup>171</sup>

Es importante ser cautos con este tipo de aseveraciones pues tenemos conocimiento de que los mestizos llegaron a integrarse al grupo indio o español, detentando los privilegios y obligaciones que poseía respectivamente cada grupo. Si bien los mestizos fueron calificados en la época como “vagabundos” y “de mal vivir”, es cierto que también hubo españoles e indios en la misma situación.

La lectura de la normativa y las prohibiciones a los mestizos en cuanto al acceso al clero o los cargos públicos muestra que estaban lo suficientemente preparados e integrados para ocupar tales cargos, lo cual habla de integración y adaptación.<sup>172</sup> Cabe tomar en cuenta que en una sociedad corporativa como la novohispana era necesario pertenecer a un grupo, de lo contrario se está aislado de la misma, pues el individuo como tal no tenía cabida. Ese es el caso de los vagabundos o las prostitutas a los cuales se les buscó integrar constantemente en las corporaciones para alejarlos de las formas de vida inadecuadas.

Es posible que, al menos durante los primeros años del dominio español, la mayor parte de los mestizos se hayan introducido primero a la sociedad indígena, a menos que fueran reconocidos por el padre español. Norma Castillo señala que debido a las disposiciones que los segregaban, formaron un grupo social por separado al cual no siempre quisieron pertenecer, por lo que buscaban pasar inadvertidos.<sup>173</sup>

Si bien la situación de los mestizos fue matizándose conforme aumentaron en número, me parece posible que hayan compartido un sentimiento de desarraigo y distanciamiento con el resto de la población novohispana. De modo

---

<sup>171</sup> “los mestizos ingresaban a la sociedad por la puerta trasera para engrosar las filas de los desheredados” Carlos Serrano Sánchez “500 años de historia...”, *op. cit.*, p. 46.

<sup>172</sup> *Recopilación*, L. VI, tit. VI, ley VII. “Que no se den protectorías de indios a mestizos.” “L. VI, tit. VII, Ley VI: “Que los caciques no sean mestizos y si algunos lo fueren, sean removidos. Andamos que los mestizos no puedan ser caciques y si algunos lo fueren, sean luego removidos de los cacicazgos y que estos se den a indios en la forma estatuida.” Así mismo la Corona, por medio de diversas Cédulas, prohibió la ordenación de mestizos es decir, a los hijos de español (a) con india (o) y no a sus descendientes. *Política indiana*, Lib. IV, cap. 20, tit. 6. La limitación de los mestizos terminó por referirse únicamente a los ilegítimos. *Recopilación...*, Lib. I, tit. VII, Ley VII. Dougnac, *Manual de Historia...*, *op. cit.*, p. 284.

<sup>173</sup> Norma Castillo, *Cholula...*, *op. cit.*, p. 33. Danna Levin, Federico Navarrete (coords.), *Indios, Mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UAM Azcapotzalco, IIH UNAM, Biblioteca de Estudios Sociales y Humanidades, 2007.

que el fenómeno del mestizaje, como proceso, forma parte de la consolidación de la sociedad, que fue diluyéndose poco a poco a lo largo del siglo XVI y hasta mediados del siglo XVII con la recuperación demográfica.

Podemos hablar de la conquista como un proceso en el cual los conquistadores tomaron una tierra y a sus habitantes como propios, trasladando sus costumbres y modos de vida al Nuevo Mundo. Sin embargo, no sólo los indígenas sufrieron los estragos de las epidemias, el debilitamiento de sus linajes, la prohibición de sus manifestaciones religiosas y la explotación.<sup>174</sup> El desarraigo afectó también a los españoles, quienes rompieron los lazos con su tierra y sus familias, y aunque impusieron el modo de vida occidental, este tuvo que adaptarse a las circunstancias americanas. Lo mismo puede decirse de los esclavos negros, separados violentamente de algún lugar en África y trasladados por la fuerza a un continente no sólo distinto de su hogar, si no de las metrópolis ibéricas en las que también se desenvolvían.<sup>175</sup>

### **2.2.2 Sobre las políticas de segregación y su uso en las Cédulas Reales en Tlazala**

En la *Recopilación*... se señala de manera expresa la prohibición de que:

Prohibimos y defendemos que en las reducciones y pueblos de indios puedan vivir o vivan españoles, negros, mulatos o mestizos; porque se ha experimentado que algunos españoles que tratan, trajinan y viven y andan entre los indios, son hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos y gente perdida. Y por huir los indios de ser agraviados dejan sus pueblos y provincias. Y los negros, mestizos y mulatos, demás de tratarlos mal, se sirven de ellos, enseñan sus malas costumbres y ociosidad y también algunos errores y vicios que podrán estragar y pervertir el fruto que deseamos en orden de su salvación, aumento y quietud. Y mandamos que sean castigados con graves penas y no consentidos en los pueblos. Y los virreyes, presidentes, gobernadores y justicias tengan mucho cuidado de hacerlo ejecutar [...] y en cuanto a los mestizos y zambaigos, que son hijos de indias, nacidos entre ellos, y han de heredar sus casas y haciendas, porque parece cosa dura separarlos de sus padres, se podrá dispensar.”<sup>176</sup>

---

<sup>174</sup> Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 82.

<sup>175</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>176</sup> Libro VI, el título III, ley XXI.

En el mismo libro pero en el título III, la ley XXII señala “Que entre los indios no vivan españoles, mestizos ni mulatos, aunque hayan comprado tierras en sus pueblos.”<sup>177</sup> De acuerdo con la normativa, la oposición a su convivencia debería manifestarse primero en la separación de las dos repúblicas: la de indios y la de españoles. De este modo, los indios no se verían afectados por la presencia de aquellos grupos que tendían a abusar de ellos y a transmitirles malas costumbres. Al ser los indios niños perpetuos y neófitos en la fe católica, que además estaban en un continuo proceso de adoctrinamiento, resultaba fácil que fueran contaminados. A pesar de las disposiciones la realidad novohispana distaba mucho de las intenciones de la Corona pues, como ya se ha observado, el contacto entre los diversos grupos sociales no sólo era inevitable si no necesario, de otro modo y de haberse respetado esta reglamentación el mestizaje se hubiera impedido.<sup>178</sup>

El mestizaje fue un fenómeno natural e inevitable. La gran mayoría de españoles que arribaron a las Indias fueron varones, y la cantidad de mujeres que llegaron en los años subsecuentes continuó siendo muy reducida.<sup>179</sup> Por otro lado, los mestizos colaboraron con el alza de la población, principalmente debido a la alta mortandad de los indígenas luego de las epidemias.

En los aspectos educativos y religiosos, en los años posteriores a la conquista el adoctrinamiento y la instrucción elemental de los mestizos de núcleo español posiblemente se realizó en el seno de la familia. Poco tiempo después, como refiere fray Pedro de Gante: se congregaba a niños de "diversas calidades" en la capilla de San José del convento de San Francisco de México para enseñarles la doctrina cristiana, artes y oficios y, posteriormente, el latín.<sup>180</sup> Esto

---

<sup>177</sup> “Aunque los españoles, mestizos y mulatos hayan comprado tierras en pueblos de indios y sus términos, todavía les comprende la prohibición [...] de que de ninguna forma se consienta que vivan en los dichos pueblos y reducciones de indios, por ser esta la causa principal y origen de las opresiones y molestias que padecen.”

<sup>178</sup> Véase Konetzke “Los mestizos en la legislación colonial”, en *Revista de estudios políticos*, Madrid, vol. 112-114, 1960. “El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial”, en *Revista de indias*, vol. 7, No. 24, 1946. Norma Castillo, *Cholula...*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>179</sup> Gruzinski, *op. cit.*, p. 87.

<sup>180</sup> Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidad*, México, Tusquets, 2002. Delfina López, “Mestizaje y catolicismo...”, *op. cit.*, p. 7. Félix Osorio, “Historia de todos los colegios de la Ciudad

nos ayuda a confirmar la naturalidad y lo cotidianos que fueron los contactos entre diferentes grupos sociales, basta mencionar por ejemplo, el caso de fray Diego Durán, quien desde muy pequeño arribó a tierra novohispana y convivió tanto con los indios que dominó con perfección la lengua náhuatl.

Al no haber discriminación en cuanto al aspecto educativo, se puede comprender la gran cantidad de mestizos letrados. Del mismo modo se explica su acceso a los foros de justicia y el conocimiento de la legislación indiana. A continuación ejemplificaré ese aspecto.

El 26 de julio se recibió el escrito de los hijos de los indios presos: Pablo y Phelipe Gabriel, naturales y caciques de Santiago Tlazala, sujeto de Tlalnepantla. En su carta a la Real Audiencia mencionaron que además de la injusta detención de sus padres, les había tomado por la fuerza algunos bienes materiales.<sup>181</sup>

La Real Audiencia, por medio de Gabriel de la Cuadra, notario, en respuesta a la petición de los hermanos Gabriel y debido a la grave falta de quitarle los bienes a los indios, mandó que se investigara lo que había sucedido. Pronto salió a la luz que la primera noche de su detención, los indios presos pernoctaron en la casa de Lorenzo de Rosas, mestizo; lo cual no había sido notificado en el escrito de fray Gaspar. Así mismo, los testigos coincidieron que el fraile había sido acompañado por otro grupo de españoles y mestizos a la aprehensión. De acuerdo con los testimonios, fray Gaspar:

[...] dejó en la puerta de la casa los tres españoles y los otros tres mestizos a quienes por estar clara la noche y haberse encendido velas conoció de estos [...] a Pedro Bernal [...] Pedro de Herrera [...] Lorenzo de la Rosa [...] y Felipe y Nicolás de la Rosa, hijos del suso dicho, con cuatro indios topiles sacó de dicha casa naguas [y los demás objetos] y los puso en casa de Nicolás de la Rosa [...]<sup>182</sup>

Para el 3 de agosto, los hermanos Pablo y Phelipe nuevamente se dirigieron por escrito a la Real Audiencia y narraron los hechos, mencionaron de manera más clara quiénes fueron los españoles y mestizos que acompañaron fray

---

de México desde la conquista hasta 1780”, en Carlos Castañeda *Nuevos documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929, p. 8.

<sup>181</sup>AGN, Civil, vol. 270, f. 3-3v.

<sup>182</sup> Los testigos refieren “de Rosas” o “de la Rosa”, pero conforme avanza el expediente se observa que se trata de las mismas personas. AGN, Civil, vol. 270, f. 5.

Gaspar e indicaron los insultos y maltratos que este tuvo hacia Gabriel Diego e Inés Catalina.<sup>183</sup>

Una de las dificultades a las que se enfrentaron fray Gaspar y los mestizos que lo acompañaron en la detención fue la habilidad de los caciques Pablo y Phelipe para moverse entre los diferentes tribunales. Los hermanos acudieron al provisor y posteriormente al arzobispo, pues vieron lentitud en los procedimientos de la Audiencia y poca respuesta de parte del provisor. Es interesante cómo los indios se movieron entre los diversos foros de justicia para obtener una respuesta satisfactoria a sus intereses.

Esto derivaría en una investigación por parte del provincial de los franciscanos ante las acciones judiciales del fraile Lara. Poco antes de que se llevara a cabo tal pesquisa, el arzobispo fray Payo de Rivera ya había enviado su respuesta a la Audiencia. En ella hizo referencia a la Cédula Real de 5 de noviembre de 1578 en la que se ordena que debido a las malas costumbres, errores y ociosidades que los indios adquieren por acompañarse de negros, mestizos y mulatos, estos últimos no debían vivir en los pueblos de indios. La Cédula a la que se hace referencia indica que:

[...] nos somos informados que es de muchos inconvenientes para el bien y aprovechamiento de los de los indios naturales de esas partes que anden en su compañía mulatos, mestizos, ni negros porque además de que los tratan muy mal y se sirven de ellos les enseñan muy malas costumbres y ociosidades y también algunos errores y vicios que podrán estragar y estorbar el fruto que se desea para la salvación de sus almas de los dichos indios y para que vivan en policía y porque de semejante compañía no puede no puede pegarse cosa que les aproveche siendo universalmente tan malinclinados los dichos mulatos, negros y mestizos. Les mandamos tengáis mucho cuidado de prohibir y defender que de aquí adelante no anden ni estén en compañía de los dichos indios, ordenando a todas las justicias del distrito de ese reino y audiencia que tengan mucho cuidado de defenderlo en todos sus distritos, castigando a los que hallaren en compañía de los dichos indios y en sus lugares y poblaciones [...]"<sup>184</sup>

En el expediente es notorio que existía un vínculo entre fray Gaspar y los mestizos, principalmente los de la familia de Rosas y que eso molestaba bastante a los caciques Gabriel. Dentro de las averiguaciones, los testigos mencionaron un episodio ocurrido un par de años antes de la detención de Diego Gabriel, su

---

<sup>183</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 20v-21.

<sup>184</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 38.

esposa y su vecino. De acuerdo con las declaraciones, Lorenzo de Rosas había cavado una zanja para llevar al pueblo, y a su casa, agua del río, pero en ella cayó un caballo de Pablo Gabriel, quien amedrentó a Lorenzo, el cual los acusó con el fraile. Debido a la caída el caballo murió y el indio y el fraile “se alborotaron”.<sup>185</sup> Esta declaración señala que días después, los mestizos Matheo y Gabriel González, junto con Nicolás de Rosas, hijo de Lorenzo, encontraron en el monte unos ídolos y los llevaron con don Gaspar.<sup>186</sup> Otro testimonio, señala el mismo hecho, pero refiere:

“[...] que la zanja era para llevar agua a la fábrica de la iglesia y beneficio del pueblo y la casa de los Rosas. Que el caballo de Pablo Gabriel rompió la zanja y quitó el agua y el suso dicho se alborotó. Cuando el padre le preguntó, Pablo Respondió: “¿Por qué tú cuidas a los mestizos y no a nosotros?” y que el dicho padre lo abofeteó.”<sup>187</sup>

Otro cacique de Santiago Tlazala, don Sebastián Gregorio, señaló que, en efecto, ese violento episodio había ocurrido, y que la discusión fue porque el padre le preguntó a Pablo por qué impedía el beneficio común. El declarante también indicó que el cacique le dijo a don Gaspar “-¿Por qué tu amparas a los mestizos y no a los indios? Y que indignado el dicho padre, le dio una bofetada.” Así mismo refirió que el fraile trató de hacer las paces con Pablo y su familia, pero que no fue posible porque “El dicho don Pablo es soberbio y altivo.”<sup>188</sup>

Esta declaración, como todas las demás, no escapa de ser parcial. Seguramente don Sebastián Gregorio se inclinaba hacia la inocencia del franciscano. El hecho de que sea cacique me parece un indicador importante pues los cacicazgos en Tlalnepantla y sus sujetos no provenían de los antiguos linajes y familias nobles, posiblemente se trataba de individuos y familias que los obtuvieron por medio de méritos, respeto e incluso temor. Esto puede indicar que entre los autodenominados caciques existían rencillas y conflictos de manera continua, y en ocasiones como esta, era posible causarles algún tipo de inconveniente.

---

<sup>185</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 115.

<sup>186</sup> El testimonio refiere que los ídolos pertenecían a los indios Juan Antonio y Antonio Martín, cercanos a la familia de los caciques Gabriel, y que “los mandó azotar por idólatras.” AGN, Civil, vol. 270, f. 115-115v.

<sup>187</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 115v.

<sup>188</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 117.

Algunos otros testimonios coinciden en que la causa de que algunos indios odiaran al padre tenía que ver con su intento por erradicar la embriaguez y la idolatría del pueblo. Así, el padre Juan de Ziguez, clérigo presbítero domiciliario de Tecpa, refirió que había escuchado decir a los reos que eran culpables de la idolatría y que se habían vinculado con otro indio “de oficio curandero”; lo cual se analizará en el siguiente capítulo.<sup>189</sup>

El padre Ziguez afirmó conocer a los caciques presos, y haberse comunicado con ellos de manera eficiente pues conocía la lengua otomí y solicitó a las autoridades “tengan atención a la malignidad de los indios, que conocidamente tienen sentimiento de que el dicho padre, con el gran celo que tiene, les quite, vede y estorbe todos aquellos errores, vicios, sortilegios e idolatrías [...]”

El clérigo refirió que la presencia de fray Gaspar era de suma necesidad en Santiago Tlazala, porque:

[...] si el dicho fray Gaspar de Lara falta de la administración de estos pueblos, probablemente se puede revelar ruina total en lo espiritual; porque este declarante ha sabido que dichos indios no pueden otra cosa si no es quitarle de su administración. Y viendo este testigo como quien vive entre los pueblos del monte, que dicho padre no los hace mal alguno, saca por consecuencia legítima que el odio nace de estorbarlos sus abusos y que si de allí le quitan, los indios del monte, indudablemente, se pondrán en estado irremediable en reducción espiritual... que el dicho padre Lara ha tenido riesgos de perder la vida por evitar grandes ofensas a Dios [...]<sup>190</sup>

Posteriormente solicitó que se viera su declaración como la de un sacerdote “que no quiso hacer daño a nadie con su declaración, ni quiso causar daño a nadie ni efusión de sangre o mutilación de miembro, porque su declaración solo mira el fin de decir la verdad.”<sup>191</sup> Esto lleva a pensar que fue consciente de los conflictos y rencillas en el pueblo, y que estas podían llegar a tener una conclusión violenta, por lo cual buscó deslindarse de su responsabilidad en caso de que alguien incurriera en daño físico a otra persona.<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 170.

<sup>190</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 170v-171.

<sup>191</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 126.

<sup>192</sup> William Taylor, “De corazón pequeño y ánimo apocado. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, en William Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento*

En ese sentido puede observarse que los conflictos iban más allá del desorden que los mestizos llevaban al pueblo. No tenía que ver con una justificación étnica si no con los intereses de los diversos implicados a pesar de que todos estaban integrados y ocupaban un lugar en la comunidad. La justificación étnica resulta un argumento cuando los conflictos ya no encontraron salida y fue el único escape.

De acuerdo con la cédula mencionada, presente en la *Recopilación...*, respondió a la petición de los indios para que los mestizos fueran expulsados de Santiago Tlazala. De este modo puede observarse que, ya fuera por el procurador o por conocimiento propio, los caciques Pablo y Phelipe sabían que los no indios tenían prohibido vivir en su pueblo. De este modo se unieron a Gabriel Diego el regidor y el alguacil para solicitar la expulsión de los mestizos de Tlazala. La petición, aunque algo extensa, es interesante retomarla pues argumenta legalmente y expone las razones por las que no se puede permitir en el pueblo la presencia de los mestizos. El texto indica:

Excelentísimo señor, Sebastián Vázquez por don Gabriel Diego, don Antonio de la Cruz, regidor; Pablo Gabriel, alguacil de la iglesia; Miguel Juan, alguacil; todos del pueblo de Santiago Tlazala, jurisdicción de Tacuba y por los naturales de dicho pueblo, digo que sin embargo de estar prohibido que en los pueblos de indios no vivan españoles, mestizos, negros y mulatos por los inconvenientes que de ello resulta, Lorenzo, Bartholome, Pedro, Phelipe, y Manuel de Rosas, mestizos y Manuel de Chávez se han introducido a vivir en el pueblo de mis partes los cuales sin tener tierras suyas traen muchos ganados que pastan en la de los naturales con que les causan muchos daños y perjuicios así en sus magueyales como en sus sembradíos, se los destruyen y talan y sobre esto maltratan a los naturales de obra y de palabra, demás de lo cual les mueven y causan muchos pleitos y disturbios, con lo cual se hallan sumamente vejados. Y para que esto se tenga debido remedio a vuestra excelencia pido y suplico mande se despache mandamiento con inserción de la Real Cédula y ordenanza que dice que en pueblos de indios no vivan mestizos, españoles, negros ni mulatos para que la justicia de este partido, constando ser los suso dichos mestizos y no tener tierras propias no la tengan [...] ni vivan en dicho pueblo, ni pasten sus tierras de los naturales ganados algunas penas graves que se impongan para que se cumplan.<sup>193</sup>

---

*local: ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, UAM Iztapalapa, 2003.

<sup>193</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 38-38v.

Si bien se señala en la petición que los que se veían afectados por la presencia mestiza en el pueblo era el común de los indios vecinos, se observa que quienes se manifiestan a favor del destierro son miembros del gobierno indígena, unidos con Diego Gabriel, cacique autonombrado de Tlazala. Finalmente, esta expulsión terminó por ordenarse y el arzobispo virrey mandó que se cumpliera, al haberse referido la cédula que prohibía la presencia de mestizos en los pueblos indios:

[...] y por mi visto [fray Payo de Rivera] en el Juzgado General de los Indios de esta ciudad, por donde mi asesor general y en él, por el presente mando a la justicia de la jurisdicción de Tacuba haga guardar la Real Cédula de su majestad aquí inserta y constando ser mestizas las personas de quien estos naturales se quejan y no tener tierras propias se especifique que pena de cien pesos a cada uno aplicados a mi distribución salgan del pueblo y no lleven a pastar sus ganados a él, y dicha jurisdicción lo ejecute so la misma pena y aplicación y se notifique como se pide y se les vuelva. En abril primero de 1681 años. Paio, arzobispo de México.”<sup>194</sup>

Tras haber notificado a los mestizos de Santiago Tlazala el mandato que los obligaba a retirarse del pueblo, se menciona en el expediente que algunos de ellos huyeron, aunque tampoco consta que se encontraban de manera fija ni habitaban formalmente en él. La documentación no es clara con respecto a eso. Por otro lado, parece ser que Nicolás de Rosas, hijo de Lorenzo, sí haya sido apresado y hallado culpable en la causa contra Gabriel Diego e Inés Catalina. Una sentencia documentada y clasificada de manera aislada en el Archivo General de la Nación refiere que Nicolás estuvo preso y que los hermanos Gabriel y Matheo González habían escapado. De manera lamentable no sólo fueron desterrados, sino que fueron condenados a servir en san Juan de Ulúa y en las Islas Filipinas respectivamente; un castigo bastante severo.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 38v.

<sup>195</sup> “Hallamos que por la culpa que de dichos autos, resulta contra el dicho Nicolás de Rosas, mestizo, preso en la Real Cárcel de esta corte, le debemos condenar y condenamos a que sirva a su majestad en plaza de soldado con el sueldo ordinario en el castillo de san Juan de Ulúa, tiempo de dos años sin quebrantar so pena de cumplirlos doblados en las islas Filipinas y en cincuenta pesos, que aplicamos por tercias partes [...] y a los dichos Gabriel y Matheo González, mestizos ausentes, condenamos a que sirvan a su majestad en las islas Filipinas tiempo de cuatro años [...] Y a Lorenzo de Rosas padre de dicho Nicolás de Rosas y a los demás contenidos en el mandamiento despachado [fragmento ilegible, sólo se lee: destierro].” AGN, *Cárceles y presidios*, caja 5427, expediente 047, 1681. El expediente hace referencia al

Por fortuna para los hermanos Gabriel, sus padres fueron liberados y se ordenó que los bienes embargados les fueran devueltos. No obstante que sus intentos terminarían por obtener el decreto de expulsión de los mestizos, previo a la prisión y destierro de su hijo, Lorenzo de Rosas se vio en medio de una controversia legal, debido a que era “[...] vecino del pueblo de Santiago Tlachalan [...] viudo de María Cristina, natural y cacique [...], de este modo, Lorenzo solicitó a la Real Audiencia que ni él ni sus hijos fueran expulsados del pueblo, debido a que habían heredado las tierras y el cacicazgo de su difunta esposa”<sup>196</sup> y la sentencia final terminó por permitirles habitar en Tlazala, menos a Nicolás, a quien se le ordenó obedecer.

Tras el decreto de expulsión de los mestizos de Santiago Tlazala, todos en el pueblo fueron notificados. En respuesta a la notificación se manifestó Lorenzo de Rosas, pues él y sus hijos habían heredado las tierras en que habitaban y trabajaban de su esposa, la difunta María Cristina. De acuerdo con su escrito dirigido a la Real Audiencia, se había dirigido primero al Juzgado General de Indios “a representar ante vuestra excelencia el derecho que me asiste y a los dichos mis hijos para vivir en dicho pueblo.”<sup>197</sup> Es decir, acudió ante las instancias que propiamente estaban orientadas a resolver conflictos entre indios.

A pesar de las expresas prohibiciones de que los cacicazgos no podían otorgarse a los mestizos, y que en caso de que se hubieran otorgado, estos debían ser removidos, en Tlazala existían al menos tres familias de caciques, una era la de Lorenzo de Rosas, mestizo, y sus hijos.<sup>198</sup> Por otro lado, de Rosas expresó que su solicitud para que él y sus hijos estuvieran exentos del decreto, se fundamentaba en la posesión de tierras dentro del pueblo, finalmente eran tierras patrimoniales y no de común repartimiento.

---

castigo por la causa de Gabriel Diego e Inés Catalina. Si bien es un castigo de gravedad, no hay otro indicio que nos lleve a otra razón para su sentencia.

<sup>196</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 40v.

<sup>197</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 43.

<sup>198</sup> *Recopilación*, L. VII, tit. VII, ley VI.

La normativa indica: “Que entre los indios no vivan españoles, mestizos ni mulatos aunque hayan comprado tierras en sus pueblos.”<sup>199</sup> De este modo los de Rosas encontraron un vacío legal que les permitió permanecer dentro de Tlazala y ser eximidos de la prohibición: se reconoció su matrimonio con la difunta María Cristina, y se comprobó que las tierras habían pertenecido a ella. Por otro lado, no olvidó mencionar un aspecto fundamental y característico de los indios, de modo que sus hijos fueran tomados como tales y no se desterraran del pueblo: el pago de tributo.<sup>200</sup>

Se consideraba que los mestizos traían consigo diversos problemas, algunos de índole económica. Entre ellos se encontraba el hecho de que eran elementos perturbadores del control social, debido a su propensión al robo y la vagancia. Así mismo, otro de los atropellos al orden colonial radicaba en que reducían el número de indios y por lo tanto el de tributarios. De este modo, al cumplir con el tributo, obligación propia de los indios, los hijos de Lorenzo y María Cristina podían ser tomados como indios jurídicamente, puesto que no perturbaban el orden social y cumplían con una importante función económica.<sup>201</sup>

De acuerdo con la imagen que se tenía de los mestizos, así como lo que de ellos refiere la legislación, Lorenzo y sus hijos aseguraron que no eran ese tipo de personas, y que contrario a lo que sucedía en otros pueblos, ellos “no perjudican a los naturales si no que los ayudan [...]”<sup>202</sup>

Con esta información se concluyó que “[...] el acusado y sus hijos son personas virtuosas que no perjudican a los naturales, y que, aunque viven en

---

<sup>199</sup> “Aunque hayan comprado tierras en los pueblos [...] y sus términos, todavía les comprende la prohibición [...]”. *Recopilación...*, L.VI, tit. III, ley XXII.

<sup>200</sup> “[...] el capitán Fabián de Ávila y Salazar, alcalde mayor, para efecto de lo contenido en el auto, hizo comparecer a Diego Cortés, indio Gobernador de la villa y de Santiago Tlazala [...] dijo que conoce a Lorenzo de Rosas, mestizo [...] el cual conoció casado con una mujer india principal, de quien eran las tierras que están en su poder y que sus hijos pagan los tributos [...]” AGN, Civil, vol. 270, f. 43. Esta cita es interesante pues señala que, Diego Cortés era “gobernador de la villa y de Santiago Tlazala”, lo cual hace pensar que se trata de la villa de Tacuba sin embargo, al hacer una búsqueda, los resultados no arrojan que esa persona haya tenido algún cargo más allá de Santiago Tlazala, lo que posiblemente sugiere que se refiere a dicho pueblo, o a un error del escribano.

<sup>201</sup> “compareció Juan Gaspar, natural de Santiago [...] y dijo que conoce a Lorenzo de Rosas y sus hijos, que fue casado con Cristina, india cacica, la cual dejó al suso dicho y sus hijos magueyes y tierras; y que no perjudican a los naturales si no que los ayudan, pagan obvenciones, tributos [...]”. AGN, Civil, vol. 270, f. 44.

<sup>202</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 44.

dicho pueblo es en tierras de María Christina, cacica y principal [...] conque según dichas disposiciones no perjudica [...].”<sup>203</sup> De este modo dejaron a consideración de la Real Audiencia si continuaban o no en el pueblo, pues ella había decretado la prohibición y expulsión de los mestizos. En respuesta, la Audiencia coincidió en que la presencia de los de Rosas no interfería con la vida pacífica de los otomíes de Tlazala, esta indica que:

[...] consta que los dichos Lorenzo de rosas y sus hijos poseen tierras propias que heredaron de María Christina, su madre, india cacica, mujer que fue de dicho Lorenzo de Rosas [...] se suspende el mandamiento despachado (documento subrayado) a pedimento de dichos naturales. Y dicho alcalde mayor cuide que de aquí adelante que otros mestizos, negros, mulatos y españoles no vivan en dicho pueblo ni les causen agravio.<sup>204</sup>

La respuesta de la Audiencia me parece interesante por dos cosas: en primer lugar, fue el alcalde mayor el principal comisionado para la averiguación sobre la vida de Lorenzo de Rosas y sus hijos en el pueblo. Es el mismo alcalde que colaboró con fray Gaspar de Lara en la aprehensión de Diego Gabriel y su esposa y declaró a favor del religioso cuando tuvo que declarar. De modo que puede observarse que, además del vínculo entre el padre Lara y la familia de Rosas, también existía una relación estrecha con el alcalde, lo cual no necesariamente era positivo para la familia Gabriel.

### **2.3 El justo proceso y la definición de jurisdicciones**

De acuerdo con la concepción política hispana del poder del rey, es decir el discurso tomista, Dios como origen de toda potestad, la deposita en la sociedad, la cual por medio de un pacto la cede al monarca a cambio de que este cumpla con ciertas obligaciones, entre ellas el garantizar la paz y la justicia. El rey, por lo tanto, pasaba de ser juez de jueces a tirano, en caso de que incurriera en la inobservancia de sus deberes.<sup>205</sup>

En América este discurso legitimador se sustentó en la protección de los indios, su acceso a la justicia y difusión de la religión.<sup>206</sup> Las disposiciones en

---

<sup>203</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 44v.

<sup>204</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 45v.

<sup>205</sup> Jorge Traslosheros, “Los indios, la Inquisición y los tribunales...”, *op. cit.*, p. 49.

<sup>206</sup> Traslosheros, *Ibidem*. Borah, *El Juzgado General de Indios...*, *op. cit.*, p. 23.

cuanto a los indios se basaron en su pobreza, miseria y debilidad, y el “descargo de la Real conciencia del rey” descansaba en su cumplimiento. De este modo, al ser una responsabilidad que recaía en el monarca, los tribunales como sus representantes directos eran los encargados de hacer valer los derechos de sus vasallos, principalmente de los indígenas, sujetos de abuso por parte del resto de la población.

De este modo el justo proceso era una garantía no sólo para los indios, sino para toda la población. Para cumplir con esa garantía era indispensable definir la personalidad jurídica para continuar o redirigir el caso a la autoridad correspondiente. Debido a las dificultades que esto implicaba, puede observarse en la documentación tanto la colaboración entre las instituciones como multiplicidad de conflictos de jurisdicción.

Si bien los indios estaban excluidos del espectro de acción del Santo Oficio, no es raro encontrarlos inmiscuidos en asuntos de la Inquisición como testigos o querellantes, pero no como sujetos de juicio en materia de fe.<sup>207</sup> Por otro lado los naturales podían acudir a diversos foros de justicia en caso de verse perjudicados, ya fuera por indios o no indios.

La colaboración de todo el aparato eclesiástico, tanto sus tribunales como los miembros del clero era crucial en la protección de los indios. En las sociedades de Antiguo Régimen atentar contra los vasallos del rey constituía no sólo una falta a la víctima si no un agravio al orden establecido, la moral y al rey, lo cual implica una traición.<sup>208</sup> En caso de un delito de fe la falta era aún mayor pues se ofendía también a Dios y por ende a toda la sociedad.<sup>209</sup> De este modo la ley en los dominios españoles del siglo XVII trascendía el espectro de lo judicial hacia lo moral.

La existencia de diversas calidades y personalidades jurídicas en los reinos de España y la exigencia de garantizar a todas el justo proceso, hizo indispensable la creación de fueros que permitieran que cada grupo accediera a la justicia en sus propios tribunales. Del mismo modo que con los indios, los

---

<sup>207</sup> Jorge Traslosheros, “Los indios, la Inquisición y los tribunales...”, *op. cit.*, p. 53.

<sup>208</sup> Lara, *¿Ignorancia Invencible? ...*, *op. cit.*, p. 128.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 129.

miembros del clero eran juzgados únicamente por los tribunales de la Iglesia. Tales fueron los casos de fray Gaspar de Lara y de don Ignacio de Segura, quienes fueron juzgados por el padre provincial de la orden de San Francisco y por el tribunal del Arzobispado respectivamente. De los dos, tan sólo don Ignacio fue apresado. Sin embargo, cabe la posibilidad de que haya sido por su propia seguridad, ya que en un momento de arrebató, sus feligreses indígenas irrumpieron violentamente en su casa en dos ocasiones.<sup>210</sup>

Fray Gaspar permaneció libre, pero retirado de sus funciones mientras se llevaba a cabo la averiguación. De acuerdo con lo registrado en el expediente hubo una primera averiguación, en la que se narraron los hechos repetidas veces. Además, se trató de indagar acerca del trato que el fraile dio a los naturales durante la aprehensión y sobre todo en manos de quién se habían depositado los bienes. Fray Gaspar y otros testigos señalaron que estos últimos fueron entregados a Juan Gregorio, alcalde; sin embargo, cuando este fue interrogado respondió que no había sido así.

El treinta de julio se presentó un informe del fiscal de la Real Audiencia, Gabriel de la Cuadra. De acuerdo con sus conclusiones, el franciscano fue asistido por Tomás de Solís, teniente del alcalde mayor de Tacuba, Pedro Vernal y Pedro de Herrera, Diego de los Ríos, españoles; y de Lorenzo de la Rosa y sus dos hijos mestizos a la aprehensión de Gabriel Diego.<sup>211</sup> Todos los testimonios coincidieron en que los bienes embargados sí se entregaron a Juan Gregorio, el cual había actuado con de forma violenta con varios indios en ese momento. Por último, se menciona que Diego Gabriel, a pesar de haber suplicado perdón, fue maltratado por el alcalde.<sup>212</sup>

Aunado a estas conclusiones, el fiscal consignó en su informe que “[...] casi todos los testigos declaran que dicho padre llevó parte del dinero en las mangas y

---

<sup>210</sup> AGN, *Civil*, vol. 79, exp. 19, f. 45.

<sup>211</sup> AGN, *Civil*, vol. 270, f. 20.

<sup>212</sup> “[que Juan Gregorio, fiscal] llevándose las bestias por dos indios a los que abofeteó y dio de puños por no haber actuado con rapidez, tratando a todos de caballos y borrachos. Que la causa era que Gabriel, su mujer e hijos no iban a misa ni cumplido con la Iglesia y que a Juan Miguel lo amarró a pesar de que, según Solís, se echó a los pies del cura pidiendo perdón y explicando que sí había cumplido con la Iglesia.” AGN, vol. 270, f. 20.

parte en un costal y que lo entregó a Pedro Vernal, español [...];”<sup>213</sup> que no existía un inventario debidamente elaborado sobre los bienes de los Gabriel y que ningún interrogado tenía conocimiento del motivo de la detención de Diego Gabriel y su esposa, salvo “[...] la pelea de Lorenzo de la Rosa con los naturales, siendo este amigo del padre”<sup>214</sup>. Para colmo, fue en casa de este último donde el fraile llevó a los indios a pasar su primera noche de aprehensión, antes de llevarlos a la cárcel de Tlalnepantla.<sup>215</sup>

De este modo, en virtud de la solicitud de Pablo y Phelipe Gabriel, el Licenciado Martín de la Cruz Miranda, oidor de la Real Audiencia, solicitó que se revisara si el franciscano había procedido conforme a Derecho y si había seguido los protocolos establecidos de acuerdo con una Cédula Real. Tal mandamiento, fechado según el documento en 22 de abril de 1660, procedía a su vez de las del 4 de junio de 1576 y del 25 de febrero de 1577.<sup>216</sup> La transcripción de la Cédula Real, consignada en el documento, se señala que:

[...] nos somos informados que habéis dado comisiones a todos los vicarios de los monasterios de la orden de santo Domingo, que en los pueblos de la mixteca de vuestra diócesis, para que como jueces eclesiásticos procedan contra los indios en razón de algunas idolatrías y ritos que se decía que tenían como en tiempo de esta infidelidad y con estas comisiones los dichos frailes no solamente han procedido contra los dichos indios en este caso pero pretendiendo ampliar las dichas comisiones. Se conocen otros muchos casos y tienen cárceles y cepos contra lo por nos proveído y los echan y tienen presos y les toman sus joyas de oro y piedras so color que son ídolos y que son casos de inquisición; y con ellos se han quedado y quedan sin volverlo a sus dueños y demás de esto los azotan y encorozan y les hacen otras molestias y vejaciones, pudiendo remediar lo suso dicho sin hacérseles ninguna, por ser los dichos indios de tal condición que con reprehensión y con castigos livianos se enmendarían y porque conviene a remediar lo suso dicho de manera que los dichos indios no sean molestados ni reciban semejantes agravios. Os encargamos que de aquí adelante no deis estas comisiones ni otras algunas de esta calidad ni deis lugar a que los dichos religiosos usen de ellas ni de las que así les habéis dado y se las revoquéis y quitéis luego como vieredes esta, nuestra Cédula. Y cuando en semejantes casos otros que pertenezcan a la jurisdicción eclesiástica, vos e vuestros jueces procedieredes contra los dichos indios, tengáis consideración a la poca capacidad de ellos y a su simpleza y que las joyas de oro y plata y piedras que se les ha

---

<sup>213</sup> AGN, vol. 270, f. 20.

<sup>214</sup> AGN, *Civil*, vol. 270, f. 20.

<sup>215</sup> AGN, *Civil*, vol. 270, f. 20-21.

<sup>216</sup> “[...] se mandó que el reverendo obispo de Oaxaca no despache comisiones para conocer de idolatrías a religiosos contra los indios de su obispado ni se les tomasen sus joyas oro o piedras con pretexto de ser ídolos [...]” AGN, *Civil*, vol. 270, f. 21v.

tomado, diciendo sea ídolos, se envíen y traigan a la nuestra Audiencia Real de la ciudad de México que se entienda y sepa lo que es y se provea lo que convenga [...].<sup>217</sup>

Hasta ahora no me fue posible encontrar la Real Cédula tal con las fechas que se señalan líneas arriba, sin embargo, más adelante, Francisco Montes, escribano de la Real Audiencia, transcribió otra Cédula fechada en 6 de marzo de 1576, la cual se encuentra resguardada en el Archivo General de Indias. La transcripción es prácticamente exacta y de acuerdo con este documento:

Esta Real Audiencia ha entendido que don fray Bernardo de Albuquerque, obispo del valle de Oaxaca pasó comisiones a todos los vicarios de los monasterios de la orden de santo Domingo que hay en los pueblos de la Mixteca de su diócesis para que como jueces eclesiásticos procedan contra los indios en algunas idolatrías y actos que quieren decir hacen como solían en tiempos de su infidelidad y con estas comisiones los frailes no solamente han procedido contra los indios en este caso expreso, pretendiéndola ampliar conocen de otros muchos y tienen cárceles y cepos contra lo proveído por cédula de Vuestra Majestad, donde los ponen y tienen presos y les toman sus joyas y piedras (que entre los naturales de esta tierra tienen valor) so color de que son ídolos, con lo cual se han quejado y quejan sin volverlo a sus dueños. Y demás de esto los azotan, y encorozan, y les hacen otras molestias y vejaciones a que el fiscal, como protector de los naturales, nos ha dado noticia en forma y querrela. Y aunque se ha acordado impedirles lo suso dicho y se les ha mandado que envíen a esta audiencia los procesos que hacen, joyas, piedras y ropa que les han tomado dejan excusando de ello diciendo que el negocio es caso de inquisidor sobre delitos por herejía y que la comisión que de ella tienen del obispo es como se[r] inquisidor ordinario entre los indios, por lo cual no se ha podido poner el remedio que conviene, a cuya causa deja entendido que muchos de los indios andan inquietos y ausentes de su naturaleza y las costas que les hacen los empobrecen y tienen muy necesitados. Para remedio de lo cual se acordó que el virrey ofreciese al obispo suspendiese el edicto de semejantes comisiones y aquel su provisor hasta ver en caso que se den a proceder en ello y entre tanto parezca convenir, se siguiese relación a Vuestra Majestad. Estos naturales es gente de poco entendimiento con lo cual, con cualquier represión o penitencia moderada se entiende es suficiente castigo para remediar no vayan adelante en sus edictos y de ordinario sean castigados así, sin usar al hacer que los frailes usan con ellos. Y es de muy gran inconveniente tengan mano en esto porque la extienden a otras cosas en que no se ven entremetidos. Vuestra Majestad les está prohibido, convendría que Vuestra Majestad se ha servido proseguir como el obispo de aquí adelante y lo de las dichas comisiones ni otras algunas, ni ellos ofenderlas, ni se las conceden ni están dadas, ni que cuando él o sus jueces eclesiásticos procediesen contra los dichos indios en semejante caso o motivo que pertenezcan a la Inquisición eclesiástica, tengan consideración a la poca capacidad de estos naturales, pues consta a esta que es tan dócil y humilde que una simple reprensión causa en ellos enmienda y temor, con que evitan sus excesos. Y que las joyas, oro, plata y piedras que les han tomado diciendo ser

---

<sup>217</sup> AGN, *Civil*, vol. 270, f. 35-35v.

ídolos los envíen y traigan a esta Audiencia para que se entienda y sepa lo que es, para que más enteramente se haga relación a vuestra majestad y se provea lo que más convenga a vuestro real servicio, bien y perpetuidad a los naturales.<sup>218</sup>

Como puede observarse, la Cédula referida en el caso de los caciques de Tlalnepantla es prácticamente un traslado de la que se encuentra actualmente resguardada en el AGI. Es posible que la que está fechada en 1577 sea, a su vez, un traslado de la de 1575, pues hablan del mismo caso y prácticamente en los mismos términos.

Llama la atención que en la Cédula citada en el expediente de Tlalnepantla se menciona lo siguiente: “Se conocen otros muchos casos y tienen cárceles y cepos contra lo por nos proveído y los echan y tienen presos y les toman sus joyas de oro y piedras so color que son ídolos y que son casos de Inquisición,” mientras que en la Cédula del AGI dice: “Y aunque se ha acordado impedirles lo suso dicho [...] dejan excusando de ello diciendo que el negocio escaso de inquisidor sobre delitos por herejía y que la comisión que de ella tienen del obispo es como se[r] inquisidor ordinario entre los indios [...]”<sup>219</sup> Es decir que por la comisión que se les otorgó para actuar como jueces eclesiásticos, se les había dotado de las facultades para actuar como inquisidores de indios, debido a que es “escaso”, es decir que seguramente había pocos en la mixteca.

Este punto es interesante porque, si bien ni los inquisidores tenían jurisdicción sobre los indios en cuanto a delitos de fe, fray Gaspar de Lara tampoco tuvo el nombramiento de comisario del Santo Oficio. Presentarse de esta manera, “comisario de la Inquisición, nombrado así por el provisor”, fue un error que cometió fray Gaspar de Lara. El franciscano quizá buscaba obtener autoridad y que no llegaría a oídos de los tribunales o del provincial Vergara.

Por otro lado, aunque no hubiera, o fueran pocos los autorizados por el Santo Oficio para atender estas cuestiones, sólo el juez eclesiástico del ordinario podía proceder contra los indios y llevar a cabo la averiguación. En todo caso fray Gaspar tenía derecho únicamente a denunciar los hechos ante el provisor, para que este dictara lo que debía llevarse a cabo.

---

<sup>218</sup> Archivo General de Indias, México, 69, ramo 4, núm. 47.

<sup>219</sup> AGI, México, 69, ramo 4, núm. 47.

Las Cédulas elaboradas para la zona oaxaqueña respondieron a las medidas particularmente represivas que muchos dominicos y algunos párrocos seculares llevaron a cabo en esa región desde 1560. Si bien encontramos la prohibición expresa de imponer medidas punitivas violentas o encarcelar a los indios, de acuerdo con David Tavárez, esto no paró si no hasta 1704 en Oaxaca.

Siguiendo al autor, a principios de la década de 1560 los dominicos comenzaron a azotar y rapar indios por causas de idolatría, les confiscaron sus joyas y llevaron a cabo autos de fe simulados.<sup>220</sup> Esta imitación de los procedimientos inquisitoriales no se dejó ver únicamente en Oaxaca, recordemos que el beneficiado Hernando Ruíz de Alarcón se dedicó a extirpar idolatrías y a recolectar los conjuros utilizados por los especialistas rituales nahuas de diferentes pueblos de los actuales estados de Morelos y Guerrero.<sup>221</sup>

En 1623, el beneficiado Alarcón comenzó a ser investigado por las autoridades del Santo Oficio, pues comenzó a imitar los autos de fe de la Inquisición en su parroquia, a pesar de que no tenía las facultades ni jurisdicción sobre asuntos de idolatría. Al final se dictaminó que no había actuado por malicia y se le dio el nombramiento de juez eclesiástico.<sup>222</sup>

Las Cédulas referentes a los casos de Oaxaca y los hechos ocurridos en la parroquia del padre Ruíz de Alarcón me lleva a pensar que ese tipo de acciones por parte de los religiosos y curas de Nueva España fueron más comunes de lo que pensamos, pues fray Gaspar de Lara cayó en el mismo error, tomándose las facultades de inquisidor en un espacio legal en que no tenía jurisdicción.

Al hacerse notar el hecho de que el franciscano no procedió conforme a derecho, siguiendo los procedimientos, este mencionó que un año antes había encontrado a los indios en actitudes idolátricas; que había comenzado una averiguación pero decidió no presentarla ante las autoridades, confiando en que la familia Gabriel se enmendaría. Posterior a esa declaración, el provisor Lope Cornejo, quien durante todo el proceso se mantuvo al margen y con poca

---

<sup>220</sup> Señala el autor que cuatro indios estuvieron a punto de perecer en las llamas de uno de los autos de fe, y que incluso existe una denuncia sobre unos idólatras que fueron orillados al suicidio por las acciones de los dominicos extirpadores de idolatrías. David Tavárez, "La idolatría letrada...", *op. cit.*, p. 207.

<sup>221</sup> Chimalpa, Cuautla, Amilpas, Cuernavaca, Iguala, Taxco y Tixtla. Tavárez, *op. cit.*, p. 208

<sup>222</sup> Tavárez, *ibidem*, p. 208-9.

actividad, solicitó a fray Gaspar que le enviara los autos que elaboró durante su primera averiguación. Tras revisarlos, el provisor señaló que el franciscano no había seguido los procedimientos de manera adecuada, ordena que los bienes embargados se trasladen a la ciudad de México, a la vez que envió los autos y su informe a la Real Audiencia. En ese sentido el provisor Lope Cornejo estaba siguiendo las órdenes dictadas en las Reales Cédulas: recopilar los datos y enviarlos junto con los objetos embargados a la Real Audiencia, donde fueron recibidos por Gabriel de la Cuadra, su notario.<sup>223</sup>

En el informe el provisor señaló las deficiencias en el procedimiento seguido por el franciscano Lara, menciona que los autos pasarían también al juzgado eclesiástico y que es menester que los oidores lleven a cabo una averiguación acerca de los autos entregados por fray Gaspar un año atrás. Finalmente señala que sólo los jueces eclesiásticos podían conocer de las idolatrías de los indios, que no estaba permitido dar a los religiosos ese tipo de comisiones y que también existía la prohibición de confiscar bienes a los indios.<sup>224</sup>

En las Cédulas ya referidas, prevaleció la importancia de mantener la protección del indio. Se menciona que eran “dóciles”, que fácilmente se arrepentían, que bastan castigos leves y que no se les debí quitar oro o piedras preciosas con el pretexto de que parecieran ídolos, en primer lugar, porque las piedras eran valiosas para ellos y en segundo lugar, debido a su pobreza. De esto se desprende que a los naturales no se les podían imponer penas pecuniarias ni estaba permitido embargar sus bienes, independientemente de la gravedad de la falta, a diferencia de como sucedía entre españoles u otros grupos.<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> AGN, 270, f. 60v-62.

<sup>224</sup> AGN, 270, f. 62v.

<sup>225</sup> De acuerdo con Gerardo Lara: “La consideración de los indios como neófitos y miserables llevó a los concilios a otorgarles privilegios. Por ejemplo, el castigo que se le daba a un cristiano viejo acusado de usar sortilegios, ser encantador o adivino era la excomuniación inmediata. En tanto que ‘si los tales hechiceros fueren indios, hagan penitencia pública en la iglesia un día de fiesta, con más lo que al juez le pareciere, como no sea pecuniaria. I Concilio Provincial Mexicano, México, 1555, cap. v, “Que ninguno vaya a los sortílegos o encantadores o adivinos.” Véase Gerardo Lara Cisneros, “Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España”, en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, María del Pilar Martínez López-Cano Francisco Javier Cervantes Bello (coordinación), México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades 2005, p. 207.

Tanto para la Iglesia como para las autoridades civiles, la pobreza del indio era tal, que difícilmente podría cubrir los costos de los procesos judiciales o las penas que se le impusieran en caso de ser pecuniarias. Por otro lado, en los Concilios Provinciales se observa la evidente preocupación de que los castigos monetarios se percibieran como un negocio rentable para la Iglesia, y era impensable que se pudieran aprovechar de los vasallos más débiles del rey, de modo que había una expresa prohibición del embargo de bienes,<sup>226</sup> lo cual como puede observarse no siempre se cumplía.

Faltar a estas disposiciones consistía en una falla en el debido proceso que podía anular los cargos que se achacaban a los imputados, es por ello que a lo largo del proceso puede observarse quizá una preocupación mayor en la calidad del proceso que en las acciones de los indios, por más que se había hecho mención de las idolatrías por parte de varios testigos. Debido a esto, para el cinco de septiembre la Audiencia, por medio de Gabriel de la Cuadra determinó la liberación de los reos y la devolución de sus bienes, en vista de que estaba prohibido aplicarles penas pecuniarias. Así mismo se ordenó la aprehensión de Nicolás de Rosas por haber participado del embargo de bienes, así como a los hermanos Matheo y Lucas González, quienes estaban “ausentes” es decir, que se habían fugado; finalmente serían condenados al destierro.

Gabriel de la Cuadra vuelve a aparecer en una nueva “sub parte” del proceso, es decir la averiguación sobre los autos que había elaborado fray Gaspar de Lara un año atrás acerca de las idolatrías en la familia Gabriel, notificando que se llevaría a cabo una averiguación eclesiástica acerca de fray Gaspar.

El 11 de septiembre, en presencia de don Lope Cornejo, quien por primera vez es mencionado como “abogado de la Real Audiencia, prebendado de la Catedral y Provisor”<sup>227</sup> se entregaron los autos. Estando reunido con Miguel Leonardo de Sevilla, secretario y los jueces de la Real Audiencia, Antonio Fernández de Guzmán, oficial de autos de secretaría de Cámara; y el oidor Juan de Saucedo Esquivel, dieron lectura a los documentos recibidos y decidieron

---

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>227</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 90.

pasarlos al provincial de la orden de san Francisco, quien notificó hasta el 4 de julio de 1681 que los había recibido y aseguró “se pondrá remedio si el fraile es culpable.”<sup>228</sup>

Aquí aparece el procurador Juan Alexo Verdugo, de quien hablaré más adelante, hablando en representación de Pablo y Phelipe Gabriel, quienes solicitaron la destitución del fraile Lara. De este modo comenzó la averiguación sobre los autos que había elaborado fray Gaspar y su comportamiento, para determinar si debía o no seguir en su labor como doctrinero de indios y si cabía la posibilidad de juzgarlos por idolatría, pues él mismo señaló que había llegado a castigar de manera ejemplar a los indios, rompiendo y quemando ídolos en el atrio de la Iglesia.

Otro punto que salió a relucir fue que a lo largo del proceso se había mencionado de manera aislada que fray Gaspar contaba con un espacio que usaba de cárcel para indios, en un pueblo aledaño a Santiago Tlazala, lo cual también estaba prohibido y será analizado en el apartado siguiente.

Elementos semejantes se presentaron en el otro caso de estudio en este trabajo, en el cual el padre Ignacio de Segura Troncoso, acusado por sus feligreses otomíes del partido de Huixquilucan en 1693; este a su vez también señaló que un año antes de su detención, había sorprendido a los indios en medio de una ceremonia que consideró idolátrica, y que de la misma forma que el fraile Lara, apresó a los indios una semana en su casa y después los hizo romper y quemar los supuestos ídolos en el atrio de la Iglesia. De este modo se cerraron las posibilidades de averiguar sobre la idolatría de los indios, pues no era posible juzgar el mismo hecho dos veces. Ahí el error fue de Lara y Segura, al no haber levantado un proceso ante los tribunales correspondientes y permitirse actuar como jueces eclesiásticos sin contar con dicho nombramiento.

Es interesante observar la dinámica procesal de este tipo de disputas, la convergencia de las instituciones y el funcionamiento de los tribunales. Si bien se conocen casos en donde existe plena colaboración, como hasta ahora se ha mostrado entre la Real Audiencia, el provisorato y posteriormente el padre

---

<sup>228</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 90 v.

provincial de la orden de san Francisco, en algunos casos puede observarse lo contrario.

En el caso de Tlalnepantla parece ser más evidente y quizá tiene que ver con el hecho de que don Lope Cornejo formaba parte tanto del tribunal civil como del religioso; esa puede ser la razón por la cual no se dejó ver tanto como provisor y decide aparecer y actuar como abogado de la Audiencia. Esto último principalmente porque una de las fallas que se habían dado en el procedimiento tenía que ver con el embargo de los bienes de los indios, al tratarse de elevadas sumas en dinero, animales de carga y mercancía. Esto parece haber tenido más peso porque ahí se centró el argumento de Pablo y Phelipe Gabriel, y no en si fray Gaspar tenía o no comisión para tratar asuntos de fe entre los indios.

Durante la averiguación de los autos entregados por el fraile Lara se observaron también inconsistencias. Sus testigos eran sólo los mestizos y españoles inmiscuidos en el conflicto, si bien era común presentar “gente de razón”, al ser más confiables, las declaraciones llamaron la atención de las autoridades al ser demasiado similares, tanto que parecían haber sido ensayadas. Se observó también que fueron redactadas por una sola persona y no en diferentes días, y que posiblemente habían sido elaboradas recientemente, lo cual se sumó a su “falta de estilo y forma de llevar el proceso.”<sup>229</sup>

De este modo el proceso contra fray Gaspar de Lara se dejó al arbitrio del padre provincial de la orden, quien debería notificar su resolución a la Real Audiencia acerca de la inocencia o culpabilidad del franciscano y si se le retiraría de su doctrina en Tlazala.

### **2.3.1 El aposento de San Miguel Tecpa: ¿una cárcel irregular?**

De acuerdo con las Leyes de Indias, los obispos eran los responsables de indagar y castigar las idolatrías de los indios y, dentro de sus facultades, se encontraba la posibilidad de alejar del resto de la sociedad indígena a los principales cabecillas

---

<sup>229</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 65.

que se dedicaban a propagar la falsa religión.<sup>230</sup> Estos debían ser encerrados en iglesias o conventos donde, además de encontrarse apartados, podían ser vigilados por las autoridades eclesiásticas y ser instruidos de modo que se evitara su reincidencia en la idolatría.<sup>231</sup>

A pesar de que se solicitaba de manera expresa que la reclusión fuera en recintos eclesiásticos, las facultades otorgadas a los obispos y la necesidad de encarcelar a los dogmatizadores hasta garantizar que no habría reincidencia dio pie a la existencia de cárceles. De acuerdo con Gerardo Lara, los reyes tenían pleno conocimiento de la existencia de estas cárceles, sin embargo también se tenía presente que esto podía significar abusos contra los indios presos, de modo que para el siglo XVIII se dictaron disposiciones orientadas a su protección.<sup>232</sup>

Sobre las cárceles episcopales se sabe poco, tenemos conocimiento de pequeños espacios acondicionados para tal efecto en el palacio Arzobispal de México.<sup>233</sup> A principios del siglo XVII el Santo Oficio erigió una prisión perpetua para judaizantes y herejes que por su proclive inclinación a las religiones no cristianas era imposible devolverlos a la sociedad. Así mismo se conoce que en el arzobispado de Lima se erigió la Casa de la Santa Cruz, terminada en 1618 y que dejó de existir en 1639 y se trataba de una prisión específicamente para idólatras.<sup>234</sup>

Siguiendo a David Tavárez, estos recintos fueron la inspiración para el ambicioso proyecto del obispo de Oaxaca, Isidro Sariñana, para la edificación de una prisión perpetua para idólatras, ubicada en pleno centro de la ciudad. La petición del obispo, presentada al rey en 1686 se mostraba como un novedoso proyecto punitivo para el que solicitó tres mil pesos de oro. De este modo finalizó su construcción en 1692, aunque permaneció en pie tan sólo unos años pues en agosto de 1696 un terremoto la derribó, y el obispo falleció ese mismo año.<sup>235</sup>

---

<sup>230</sup> Gerardo Lara, *¿Ignorancia Invencible? ...*, op. cit., p. 200.

<sup>231</sup> Lara, *Ibidem*, p. 201. *Recopilación...* Ley IX "Que los indios dogmatizadores sean reducidos y puestos en conventos."

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 201-202.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>234</sup> Solange Alberro, *Inquisición y sociedad...*, op. cit. David Tavárez, *Las Guerras Invisibles...*, op. cit., p. 328.

<sup>235</sup> Tavárez, *Las Guerras Invisibles...*, op. cit., p. 330-336.

Este proyecto, que después de la muerte de Sariñana fue continuado por fray Ángel Maldonado,<sup>236</sup> fue presentado como innovador y de acuerdo con Tavárez, parece no haber tenido precedentes, no obstante, la información documentada en el caso de Santiago Tlazala indica que puede no ser así.

De acuerdo con diversas declaraciones, Gaspar de Lara tenía “una cárcel en san Miguel Tecpa.”<sup>237</sup> Algunos de los interrogados hicieron referencia a la existencia del recinto, pero es mencionado con cierta cautela o de manera que justifican al fraile pues, señalaron que los encerraba en ese lugar con la única finalidad de proteger a los indios. Según los declarantes, cuando los naturales estaban ebrios, maltrataban a sus mujeres o corrían el riesgo de caer en un barranco y perder la vida.<sup>238</sup>

Si bien los testigos aceptan que fray Gaspar tenía en san Miguel Tecpa una cárcel con cepo, pareciera que de cierto modo temían alguna represalia y sus declaraciones apoyaron que implementara ese tipo de medidas, calificándolas más de preventivas que como punitivas. El temor que pudieron haber sentido hacia fray Gaspar no me parece infundado; era un hombre con mucho apoyo en el pueblo, como pudo observarse con la calidad de las personas que lo acompañaron a la detención de Diego Gabriel y su esposa, además de las armas que portaban y el poder que tenía en el pueblo, resultaba evidente que podía tomar venganza. Por otro lado, el franciscano se presentaba en el pueblo como un hombre con el poder para castigarlos, como lo muestra el momento en que solicitó el auxilio del teniente Tomás de Solís, al que amenazó con excomuniación mayor si se negaba a asistirlo en la detención de los Gabriel.<sup>239</sup>

Las declaraciones que hablaron sobre la cárcel y el cepo se mantuvieron en esa tendencia justificadora de su existencia. Algunos mencionaron que fray

---

<sup>236</sup> *Ibidem*, p. 336.

<sup>237</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 95.

<sup>238</sup> “Que sabe que tiene mucho cuidado de la doctrina de los naturales y que los niños tengan maestros y los enseñen. Y que cuida mucho que vivan según la ley de Dios, porque dicen que tiene cárcel, lo cierto es que cuando uno se embriaga o maltrata a su mujer, o cuando falta a la doctrina los encierra en el aposento que tiene en san Miguel, donde está un cepo donde los pone de pies, porque no sea que embriagados se maten, y luego que se les pasa la embriaguez los suelta, sin pena pecuniaria.” AGN, Civil, vol. 270, f. 116-116v.

<sup>239</sup> AGN, Civil 270, f. 16.

Gaspar de Lara tenía esa cárcel para atemorizar a los indios y que así dejaran de beber, pero que en realidad no le daba un uso práctico.<sup>240</sup> Es importante este aspecto pues el exceso en la bebida es un defecto que continuamente se achacaba a los indios. Sobre este punto volveré más adelante.

Resulta difícil diferenciar entre las declaraciones que pudieron haberse hecho bajo coerción o si de verdad apoyaban a fray Gaspar. Lo cierto es que en su mayoría coinciden y se observa que trataban de justificarla, se minimizaba su importancia y hablaron bien del fraile, incluso algunos indios interrogados.<sup>241</sup>

Gracias a estas declaraciones, el padre provincial de los franciscanos, es decir, la máxima autoridad de su orden en esa demarcación, ordenó a fray Sebastián de Freytas y fray Matheo de Arze, “inteligente en la lengua otomí”, que llevaran a cabo una averiguación acerca de la cárcel e hicieran un reconocimiento físico de ella.<sup>242</sup> La descripción consignada por los hermanos de orden de Lara señala que se trataba de “Un aposentillo donde en tiempos pasados estaba un cepo ligero, fabricado de madera [...] que el fraile Gaspar de Lara los encierra en ese aposento para quitarles la embriaguez y no golpeen a sus mujeres.”<sup>243</sup>

Por otro lado, los frailes comisionados se dedicaron a conocer los motivos que habían llevado a los indios caciques a actuar en contra del padre Lara y por qué el franciscano actuó contra ellos de esa manera. De acuerdo con las respuestas que obtuvieron, se determinó que “[...] al parecer fray Gaspar de Lara si cometió algunos excesos, parece que sí tenía comisión del provisor y vicario general de los naturales para proceder y averiguar el delito de la idolatría” pero admiten que como religioso, no era posible ni que el provisor se la otorgara ni que él pudiera aceptarla. Es decir que ocurrió un error que lo llevó a “tener el odio de

---

<sup>240</sup> “Que en san Miguel Tecpa, en casa del fiscal Miguel Pérez, está un aposentillo de medio adobe con un jacal de zacate donde para aterrorar [sic] a los indios más que para castigarlos, tiene un cepo donde algunos indios que se embriagan, y así maltratan a sus mujeres, y unos y otros se traban en pendencia con riesgo de matarse [...] por eso los detiene en ese dicho aposento que llaman cárcel.” AGN, Civil, vol. 270, f. 116v.

<sup>241</sup> “Lo que ha visto es que cuando dichos indios se embriagan, por estorbarles el que maltraten a sus mujeres, otros ruidos y escándalos, los asegura en un aposentillo que está en la casa del fiscal de san Miguel Tecpa, sin puertas, de madera muy endeble y el techo de zacate muy bajo y por muchas partes roto que ni tiene fuerza para asegurar presos, ni seguridad para guardar nada.” AGN, Civil, vol. 270, f. 124v.

<sup>242</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 126v.

<sup>243</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 127.

los naturales”, lo cual se sumó al hecho de que se hizo acompañar por los mestizos.<sup>244</sup>

De cualquier manera, sobre estas acciones fray Gaspar de Lara sólo recibió una reprimenda de parte del padre provincial, el cual ya tenía sobre aviso a la Real Audiencia que, por Real Cédula, era imposible remover a un religioso sin haber llevado a cabo un proceso, y una vez hecho, resultaría muy difícil destituirlo si ya se le había otorgado un beneficio.<sup>245</sup>

Posteriormente la cárcel no volvió a ser mencionada y no fue un argumento que tuviera la fuerza para remover a fray Gaspar de su doctrina. Tal y como lo hizo el resto de los declarantes, los frailes Freytas y Arze parecieron minimizar las características de la cárcel. La describieron como un aposento viejo y en desuso que servía más para atemorizar a los indios alcohólicos que para encerrar idólatras. Me parece que puede haber otras razones que no pueden explicarse tan sólo con el informe de Freytas. Se acusa a fray Gaspar de tener el cepo y la cárcel pero quienes lo acusaron sólo señalaron su existencia y el fraile y sus allegados minimizan la importancia del recinto. Cuesta trabajo entenderlo, pero es posible que los indios temieran señalar que se castigaba en él a los idólatras, basando su argumento en el maltrato que sufrían. Por otro lado, debido a la irregularidad legal con que el fraile le daba uso a tal espacio punitivo, se mantuvo al margen sin aceptar que era para indios con faltas en su comportamiento religioso.

Como quiera que sea, estos testimonios en 1680, aunados a la Cédula Real de 1576 que señala la existencia de cárceles y cepos manejados por clérigos y religiosos que no tenían permiso para ello, nos muestra un precedente a la Cárcel Perpetua analizada por David Tavárez. De este modo es posible que nos encontremos ante un fenómeno que fue bastante común pero poco conocido que está en espera de que nos acerquemos a estudiarlo.

---

<sup>244</sup> “[...] la poca legalidad y puntualidad con que procedió hizo descubrir el odio y la mala voluntad.” AGN, Civil, vol. 270, f. 108.

<sup>245</sup> De acuerdo con la carta del provincial, sobre los regulares, en el Concilio de Trento se dispuso que los obispos debían comunicar en secreto a los preladados y que no podía corregirse en público a los regulares. Y que es su obligación castigarlos, pero no removerlos. AGN, Civil, vol. 270, f. 103.



## **CAPÍTULO 3. ASPECTOS CULTURALES EN EL PROCESO JUDICIAL: PUENTES Y ARGUMENTOS**

### **3.1 Los procuradores como puente cultural: El caso de Juan Alexo Verdugo**

Los procuradores de número pertenecían al rubro de los denominados “oficios vendibles.” Eran un grupo de oficiales especializados en la tramitación judicial sumamente vinculados a la Real Audiencia.<sup>246</sup> De esta vinculación deriva que estuvieran presentes prácticamente en cualquier asunto de justicia.

La figura del procurador es digna de análisis puesto que estos funcionarios fueron sumamente cercanos a la gente que se veía involucrada en diversos pleitos y litigios en los tribunales y se desenvolvía no sólo en los foros de justicia sino en la vida cotidiana de los implicados. Por otro lado, los procuradores eran los primeros oficiales con quien tenía contacto toda persona que quisiera conducirse en los tribunales y se encontraba presente en cada paso del proceso.<sup>247</sup>

Tal es el caso de Juan Alexo Verdugo, procurador de número de la Real Audiencia, quien accedió al cargo después de Juan Pérez de Salamanca, antiguo propietario del título, que falleció en 1679.<sup>248</sup> Existe una limitada cantidad de referencias en archivo que pueden hablarnos de este oficial de la Real Audiencia sin embargo, parece haber tenido una carrera prolífica hasta su muerte, que acaeció en el año de 1699.<sup>249</sup> La información vertida en los documentos nos da cuenta de su actividad foral, la cual se desempeñó principalmente en procesos llevados a cabo en el centro del actual territorio mexicano y en gran cantidad de los expedientes relacionados con él es posible encontrarlo en la defensa de los indios.

Siguiendo a Víctor Gayol, los oficiales dedicados a la atención de los naturales o de la gente pobre, en vista de la orden de la Corona para garantizar la justicia a sus vasallos más desprotegidos, llegaron a aprovechar las diversas

---

<sup>246</sup> Víctor Gayol, *Laberintos de Justicia: procuradores, escribanos y oficiales de la Real Audiencia (1750-1812)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2007, p. 133.

<sup>247</sup> Víctor Gayol, *Laberintos de Justicia...*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>248</sup> AGN, Reales Cédulas originales y duplicados, Vol. 32, exp. 97.

<sup>249</sup> AGN, Oficios vendibles, vol. 6, expediente 13.

situaciones que se presentaban, al enfrentarse a los intrincados laberintos de la justicia novohispana, en donde intervenían a su vez otros gestores de la Audiencia, algunos de la propia comunidad indígena, así como gestores libres.<sup>250</sup>

Cabe señalar en este punto que el procurador numerario se veía beneficiado de acuerdo con el valor del objeto del pleito;<sup>251</sup> quizá el hecho de que Juan Alexo Verdugo se dedicara a la defensa de tierras, caballerías o magueyales tuviera que ver con su habilidad para desempeñarse en pleitos que seguramente le dejarían mayores derechos por cobrar.<sup>252</sup>

Otro aspecto interesante que debe destacarse en el caso del procurador numerario Verdugo es que se desempeñó como defensor de los indios caciques de Tlazala en 1680 y trece años después atendió el caso de la comunidad indígena de Huixquilucan. No me parece una coincidencia el hecho de que representara a dos poblaciones indígenas y que en los dos procesos se presentaran acusaciones por idolatría. Esta propuesta se basa en que los argumentos que los naturales usaron a su favor en ambos casos fueron similares: su inferioridad frente a los no indios así como los privilegios que la persona miserable les otorgaba.

De este modo puede observarse que por medio de funcionarios como Juan Alexo Verdugo, los naturales podían acceder de mejor manera a los tribunales y adquirir experiencia para moverse con mayor eficiencia y seguridad en ellos. Así mismo adquirieron los conocimientos necesarios para beneficiarse en las sentencias y transmitirlo al resto de los indios con los que tenían contacto. Desde esta perspectiva también encontramos que estos indígenas se volvieron también puentes culturales y mediadores al llevar consigo las experiencias de los tribunales y el conocimiento que les había sido transmitido por los procuradores.

---

<sup>250</sup> Víctor Gayol, *Laberintos de Justicia...*, op. cit., p. 142.

<sup>251</sup> Víctor Gayol, *ibidem*, p. 275.

<sup>252</sup> Ejemplo de ello son algunos casos en los que intervino como defensor: AGN, Indiferente Virreinal, Caja 5976, expediente 019, Solicitud de Juan Alejo Verdugo Dabila por Pedro Romero de la Mota, cacique principal del partido de Chiapa de Mota, jurisdicción de Jilotepeque, sobre que se le diera amparo de la propiedad de unas tierras, casa magueyes y frutales que le pertenecían y que le peleaba Mathías León, 1685, 1 f. AGN, Indiferente Virreinal, Caja 4761, expediente 028, Petición de Juan Alexo Verdugo por Juan Martín, de la jurisdicción de Guichapa para que los españoles Antonio de Almaraz y Luis Barrón no lo molesten ni le embarguen sus sementeras por la deuda que tiene por ellos, 1685, 1f.

### 3.2 El problema de la comunicación: un rasgo cultural como agravante de la miseria

Fecha en 3 de junio de 1693, se presentó una sumaria ante el provisor de naturales por parte de la población otomí del pueblo de san Antonio Huixquilucan, jurisdicción de Tacuba. En ella, los indios del pueblo denunciaron los abusos físicos, morales y económicos que recibían constantemente de su cura beneficiado, el bachiller Ignacio de Segura Troncoso.<sup>253</sup>

De acuerdo con los querellantes, don Ignacio, además de la inobservancia de sus deberes como ministro, hacía que los naturales trabajaran sus tierras sin pagar por ello. Los naturales mencionaron también que su párroco los azotaba cuando no obtenía las altas sumas de dinero de las obvenciones que solicitaba sin respetar el arancel, así como excesivos servicios personales que exigía.<sup>254</sup> Por si fuera poco, los otomíes de Huixquilucan expresaron que existía un grave problema de comunicación pues, según ellos, el clérigo tenía un deficiente conocimiento de la lengua otomí.<sup>255</sup>

Naturalmente el beneficiado Segura respondió defendiéndose de las acusaciones en su contra. Negó el nivel de violencia con que los había tratado, argumentando que se había dejado llevar por el enojo, resultado de las graves faltas morales y religiosas de los indios, pero que nunca los había golpeado con severidad.<sup>256</sup> Después de haber insistido ambas partes en la culpa del contrario, el

---

<sup>253</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, f. 216.

<sup>254</sup> Según la primera denuncia: “[...] dicho beneficiado tiene más áspera y rígida condición y si le falta un medio o un real de la ración y el manípulo, 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 hecha de la iglesia, dándoles en las espaldas sin cuidar de otra cosa que de cobrar la ración y el manípulo sin enseñarles la doctrina, como han hecho los que han sido beneficiados, que estaban muy cuidadosos de que aprendiesen la doctrina los naturales [...]” AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, f. 3.

<sup>255</sup> “[...] la lengua otomí no la habla con perfección, porque algunos vocablos no le entienden.” AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, f. 3.

<sup>256</sup> “[...] niega haberlos tratado mal, ni de obra ni de palabra, que aunque a veces se ha enojado y les dice algunas razones, no es con ánimo de agraviarlos [...] si no que como es gente llevada por mal, necesitan de muchos gritos y voces [...] y que 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, más o menos.” AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, f. 9.

beneficiado Segura se percató de que los indios no darían marcha atrás. Tras la aprehensión en su casa, el cura solicitó su traslado a la ciudad de México y ahí reveló que el descontento de los indios se debía a que él se había empeñado en erradicar las idolatrías en el pueblo. Tras esta acusación, don Ignacio narró que, en el domingo de ramos de 1692, es decir un año atrás, sorprendió a los naturales en casa del indio Miguel de los Ángeles realizando un supersticioso ritual. Es entonces cuando nos es posible observar la cultura política predominante en la región puesto que, don Ignacio decidió no levantar un proceso contra sus feligreses, en vez de ello optó por tomar acción: los apresó una semana para, posteriormente, sacarlos en vergüenza pública a romper y quemar sus ídolos el Sábado de Gloria.<sup>257</sup>

Cabe la posibilidad de que la reprimenda por parte del beneficiado Segura pudiera tomarse como un Auto de fe, a pesar de que no es descrito ni señalado como tal en el expediente. En primer lugar, el párroco en ningún momento lo señaló de esa forma puesto que al hacerlo estaría aceptando también que tomó en sus manos facultades que no le correspondían, por no ser juez eclesiástico ni haber levantado proceso. No obstante, quizá se trate de un común denominador entre los curas de indios, como lo hizo Ruíz de Alarcón en su persecución de idolatrías.

Si don Ignacio de Segura también llevaba a cabo Autos de fe entre su feligresía indígena, es posible proponer que en realidad era algo común en las poblaciones indias. De este modo también podríamos proponer que, en efecto, había ciertos niveles de tolerancia, negociaciones y pactos que cuando no lograban entablarse y mantenerse, terminaban por llegar a los tribunales.

Si bien los otomíes de Huixquilucan eran católicos, muy a pesar de sus heterodoxas prácticas, se verá en el siguiente capítulo que no eran el tipo de católicos que las autoridades eclesiásticas deseaban. Los otomíes de Huixquilucan, de la misma forma que los de Tlalnepantla y sus inmediaciones, comprendieron a su manera la religión impuesta por los europeos y de esa forma

---

<sup>257</sup> La descripción señala un ritual y los elementos que lo integraban. Por otro lado se indica que el párroco también refiere que apresó a los indios para sacarlos después a quemar y pisar los ídolos embargados, sin levantar un proceso contra ellos por idolatría. AGN, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 19, f. 87.

la desarrollaron, dotándola de un significado nuevo y distinto. En ese proceso intervinieron diferentes factores, entre ellos la barrera de la comunicación, el cual también contribuyó como detonante en conflictos de intereses económicos tanto de acusados como de acusadores hasta llegar a los tribunales. Dado que el proceso judicial era la última instancia para resolver los problemas, lo que posiblemente sucedió fue que la tolerancia y junto con ella los mecanismos de negociación, se vieron quebrantados mismos que, seguramente, se habían estado desarrollando durante años.

La evangelización de los indios fue pieza fundamental de la presencia española en América y con tal responsabilidad arribaron los miembros de la Iglesia católica a Nueva España. Con esta enorme responsabilidad, hombres de carne y hueso, provenientes de familias en situaciones económicas diversas, buscaron desenvolverse en el adoctrinamiento de los indios y en la labor ministerial, con miras en su ascenso en la carrera eclesiástica.

La sociedad novohispana se regía bajo los preceptos de la religión definía todos los aspectos de la vida, por lo cual las expectativas de los “hombres de Dios” eran altas. Evidentemente no todos los miembros del clero cumplían con el estereotipo que tenían de ellos la Iglesia y la Corona, o lo que William Taylor denomina “el clérigo benemérito”, muy difícil de cumplir.<sup>258</sup>

Las responsabilidades y las necesidades de los miembros del clero en ocasiones chocaron con los intereses de la feligresía indígena. Así mismo, enfrentarse a la cultura nativa en sus propios pueblos no debió haber sido sencillo. En ocasiones había muy pocos habitantes que hablaran castellano y la barrera de la comunicación era una profunda limitante. Por otro lado, si los ingresos de la parroquia no cubrían las necesidades del cura, este necesitaba encontrar los medios para sustentarse.

En ese contexto se desarrolló como párroco Ignacio de Segura Troncoso. De acuerdo con su relación de méritos, fue ordenado sacerdote en 1671, cuando

---

<sup>258</sup> “[...] no fueron sólo agentes intercambiables de un sacerdocio universal, sino individuos y hombres de un tiempo y espacio. Sus antecedentes personales, su formación, sus grados, sus estilos de vida, sus carreras, su sentido de responsabilidad como hombres de la Iglesia en la sociedad colonial son, por lo tanto, importantes para el estudio de la vida parroquial.” William Taylor, *Ministros de lo sagrado*, México, COLMICH-COLMEX, SEGOB, 1999, p. 86.

comenzó su desempeño como ayudante del cura en Tequixquiac, en el actual estado de Veracruz, y confesaba a los indios en náhuatl. Con la intención de mejorar su situación y obtener una parroquia más cercana la ciudad de México, concursó en dos ocasiones y en 1680 se le otorgó. La misma relación de méritos indica que el padre Segura también impartía los sacramentos en la lengua otomí en Tlachichilco, también en Veracruz.<sup>259</sup>

La relación de méritos de Segura Troncoso (1686) solicitaba que le fuera otorgada una prebenda en la Ciudad e insiste en que el cura tenía el dominio de las dos lenguas, náhuatl y el otomí.<sup>260</sup> Es posible que tal relación haya sido tomada en cuenta, puesto que a finales de 1689 Ignacio de Segura fue nombrado párroco en partido de Huixquilucan.<sup>261</sup>

El beneficio eclesiástico de la parroquia le permitía un ingreso fijo, y de ser el caso que esta fuera la única entrada de sustento para que el cura pudiera vivir “decentemente”, se le permitía comerciar o tener tierras de cultivo.<sup>262</sup> A partir de la segunda mitad del XVII el clero secular comenzó a ganar terreno sobre las doctrinas del clero regular, principalmente por el aumento de miembros integrantes del clero secular.<sup>263</sup> Otro de los motivos principales recayó en que los religiosos, principalmente de la orden de san Francisco, fueron renuentes a ser examinados en cuanto al conocimiento de las lenguas indígenas. Tomando esto en consideración y con afán de seguir ganando terreno, se incluyó en la formación de los sacerdotes el aprendizaje de las lenguas nativas para cubrir, además, la demanda de curas de indios en el alza demográfica indígena y desplazar a los frailes.<sup>264</sup>

---

<sup>259</sup> Archivo General de Indias, *Indiferente*, vol. 270, n. 57, f. 1.

<sup>260</sup> “[...] muy insistente en su beneficio y persona virtuosa [...] por lo que es digno de que su Majestad le premie con una prebenda en la iglesia de México [...]” AGI, *Indiferente* 207, No. 57, f. 2.

<sup>261</sup> AGN, Reales Cédulas Originales y duplicados 100, vol. D33, exp. 310, *Religiosos beneficiados. Nombramiento del bachiller Ignacio de Segura como cura beneficiado de Huisquilucan, del Arzobispado de México, 25 de octubre de 1689.*

<sup>262</sup> Taylor, *Ibidem*, p. 205-206.

<sup>263</sup> Antonio Rubial, “La mitra y la cogulla. La secularización Palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, en *Relaciones*, no. 73, vol. XIX, invierno de 1998.

<sup>264</sup> Charles Gibson, *op. cit.*, p. 266. Rodolfo Aguirre, “La demanda de clérigos lenguas...”, *op. cit.* Jonathan Israel refiere que para 1607 la población indígena del centro de Nueva España se había reducido a un millón o millón y medio de habitantes, la cual continuó en un declive gradual hasta mediados del siglo XVII, a excepción de las epidemias de 1629 a 1634, cuando la baja fue más dramática. Es hasta 1671 que

Así, los indios de Huixquilucan denunciaron al padre Segura, indicando que: “la lengua otomí no la habla bien porque muchos vocablos [los indios] no le entienden”.<sup>265</sup> El recurso al que acudió la feligresía nativa de don Ignacio es interesante pues, para solicitar su destitución, argumentaron la incapacidad comunicativa del clérigo, que de este modo no podría impartir adecuadamente los sacramentos.

Por otro lado se observa un enfrentamiento de intereses económicos ya que, por si fuera poco, don Ignacio, de la misma forma que los indios, comerciaba con grano. Así la acusación de maltrato servía como pretexto al denunciar su incapacidad para protegerlos, y el desconocimiento de su lengua agravaba la situación.

La importancia de la comunicación radica en que las autoridades eclesiásticas fueron emisoras y mediadoras de los mensajes que determinaban los comportamientos considerados ortodoxos socialmente, de modo que los curas párrocos, como don Ignacio, eran los responsables en primera instancia del modo en que los indios se conducían moral y espiritualmente. Los naturales supieron aprovechar muy bien que, en teoría, no tenían responsabilidad de la recepción que hacían de esos mensajes y aprendieron a “jugar” con ello para beneficiarse.

En expedientes judiciales como el proceso de Huixquilucan puede observarse que en ocasiones son los indios quienes toman la iniciativa en los pleitos, de modo que son entes sociales totalmente activos y conscientes de su rol en esa dinámica. El sistema legal y la manera en que los naturales recibieron e interpretaron los mensajes de las autoridades jugaron un papel importante en la cotidianeidad de los pueblos indígenas, al grado de que muchos españoles consideraron a los naturales como “grandes pleitistas que gastaron su vida litigando”.<sup>266</sup>

Ejemplo de ello son los constantes argumentos de los otomíes de Huixquilucan, en donde se muestran como víctimas, mediante las categorías que

---

las autoridades novohispanas registraron, en las listas de tributarios, un crecimiento generalizado. Véase *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, FCE, 1980, p. 37.

<sup>265</sup>AGN, Bienes nacionales, vol. 79, exp. 19, f. 32 v.

<sup>266</sup> Magnus Lundberg, “Justicia eclesiástica...” *op. cit.*, p. 223.

los mismos españoles establecieron acerca de ellos. Cito a continuación el fragmento de la segunda petición de los naturales de San Antonio, como respuesta a la defensa del padre Segura, donde insisten en que el cura sólo buscaba: “[...] que le demos dinero para la iglesia, dineros en que está nuestro sustento diario y que es mucha para nos, siendo unos miserables [...]”<sup>267</sup> Como puede observarse, no sólo están apelando a la calidad que jurídicamente les ha otorgado el Derecho occidental, también está escrito en español, como todas sus cartas dirigidas al provisor, a pesar de que en cada interrogatorio refieren hablar únicamente el otomí.

Los habitantes indígenas de Huixquilucan solicitaron continuamente la destitución del bachiller don Ignacio, pero el provisor se negó. Ante sus negativas, los indios continuaron con el pleito y en sus peticiones enfatizaban su condición miserable, solicitando “[Un] cura beneficiado bueno [...]”<sup>268</sup>

Nuevamente se enfatiza una condición inferior, la pobreza, enfrentándose a un ser tiránico y ambicioso que no hace más que causarle daños. No obstante, a pesar de que continuamente apelaron a su condición inferior y a los abusos de su cura en cuanto al trabajo de sus tierras, nunca manifiestan que las actividades económicas fueran una razón de peso para echar a su cura del pueblo. Eso se infiere a través de la lectura cuidadosa del expediente y en donde se observa que el padre Segura se dedicaba a cultivar y comerciar grano en la ciudad de México, de la misma forma que su feligresía indígena, pero asociado a los pocos españoles que habitaban en el lugar y con los que los indios constantemente tenían problemas.<sup>269</sup>

El provisor actuó con cautela y se negó a retirar de su cargo a don Ignacio, en especial porque este insistía en que los indígenas de ese pueblo “[...] tienen abuso de fe en sus costumbres de la gentilidad [...]”<sup>270</sup> Como respuesta los

---

<sup>267</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 19, ff. 42-43.

<sup>268</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 19, f. 92v.

<sup>269</sup> “[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 [...]” Las acusaciones de tipo moral son más comunes y detalladas, también refieren que los animales de los españoles se meten a sus sementeras, pero son más breves y aisladas. AGN, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 19, f. 45, 87v.

<sup>270</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 19, f. 40.

naturales amenazaron con abandonar el pueblo si regresaba.<sup>271</sup> Las acciones que tomó el provisor se orientaron a determinar si el beneficiado de Huixquilucan cumplía o no con sus labores de adoctrinamiento y de identificar a los cabecillas que difundían los “falsos cultos”.<sup>272</sup> En vista de las averiguaciones el provisor Antonio de Aunzibay, respondió con una sentencia conciliadora: Contra los indios supersticiosos no se abrió proceso, nuevamente tomando en cuenta que el padre Segura ya los había castigado públicamente, aunque sin estar facultado para ello; por otro lado ordenó a los naturales litigantes que aceptaran y respetaran a su beneficiado, conminando a ambas partes a tolerarse y vivir en paz.

Puede observarse que el conflicto entre los otomíes de Huixquilucan y su cura beneficiado es ilustrativo de la dinámica social al interior de los pueblos de indios. El párroco, como ejecutor en primera instancia de los mandatos del obispo, era el medio responsable de transmitir los mensajes de la cultura novohispana hacia los indígenas. Estos últimos, a su vez, los recibieron e hicieron una interpretación propia de tales mensajes en todos sentidos, religiosos, legales, morales, etc.

Así como los indígenas se hicieron conscientes del estereotipo existente de cura párroco y las expectativas que se tenían de él, también tomaron consciencia de lo que se esperaba de ellos como personas jurídicamente miserables y en desventaja, de modo que supieron aprovechar ambos aspectos a su favor. Por medio de la experiencia y el contacto con la ciudad, debido a la cercanía y las relaciones comerciales, los otomíes de Huixquilucan adquirieron las habilidades necesarias para sacar partido cuando sus intereses estaban en juego.

Si bien es evidente que existió un problema de comunicación debido a la barrera de la lengua, lo cierto es que también se sirvieron de esta limitante, al argumentar que el clérigo no dominaba su lengua y ellos únicamente hablaban

---

<sup>271</sup> “[...] para que si ha de volver o se dilatare el dicho pleito haremos de salirnos doce pueblos del dicho partido y hacer ausencia de él y dejarlo desolado de una vez [...]” AGN, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 19, f. 40.

<sup>272</sup> El provisor indicó que se averiguase “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 [...]” AGN, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 19, f. 65-65v.

otomí, a pesar de que todos sus escritos fueron redactados en español y buena parte de los interrogatorios no requirió de intérprete.<sup>273</sup> Por otro lado, los naturales de este caso no consiguieron que su párroco fuera destituido de su cargo tal y como se lo habían propuesto, pero sí lograron que el provisor hiciera una llamada de atención que podría ser usada después, teniendo ya el antecedente de esta acusación contra él.

Estamos frente a un fenómeno comunicativo donde había tolerancia, negociaciones, pactos, que se trasmitían necesariamente por el lenguaje. La sociedad novohispana era corporativa y cada una de estas corporaciones integraba las redes sociales que posibilitaban la transmisión de esos mensajes. Lo que puede observarse en el caso analizado en este apartado es cómo la corporación indígena de Huixquilucan se movió en distintos ámbitos de su contexto. Me parece que existieron mecanismos de negociación que se rompieron cuando los intereses de los indios se vieron amenazados por los de su párroco: los pactos, implícitos o explícitos se rompieron, se dividieron facciones y por medio del lenguaje legal usaron la comunicación como pretexto para salvaguarda de esos intereses, tomando en cuenta que el hecho de que el cura no conociera la lengua otomí agravaba la miseria de sus feligreses indios.

### **3.2.1 ¿En otomí o castellano? Discursos de autonomía mediante el uso de la lengua.**

En el apartado anterior pudo observarse el uso de la barrera de la comunicación como agravante del estatus de persona miserable de los indios, debido a la obligación que tenían los clérigos y religiosos de conocer las lenguas indígenas para adoctrinarlos y corregirlos. Además, fue posible observar una parte de la dinámica de tribunales como el Provisorato de Indios en cuanto a cuestiones de comunicación y la respuesta conciliadora que tuvo en un caso como este.

---

<sup>273</sup> Algo similar ocurre con los otomíes de Santiago Tlazala pues, en el expediente se hace referencia a que el gobernador habla la lengua castellana sin embargo, solicita hacer su declaración por medio de un intérprete: “Diego Cortés, indio gobernador de Santiago Tlazala, sin embargo de ser ladino, declara mediante Esteban de Arellano, intérprete de la lengua otomí [...]” AGN, Civil, vol. 270, f. 39v.

Por otro lado, el pleito en el que se vieron enfrentados los caciques de la Familia Gabriel en Santiago Tlazala, Tlalnepantla y el franciscano Gaspar de Lara también da visos sobre problemas de comunicación en donde los otomíes de la población buscaron legitimar su posición en ella a través del uso del lenguaje. Si bien no es tan claro como en el caso de Huixquilucan, una lectura más detenida de la documentación nos permite observar este fenómeno.

En la querrela contra fray Gaspar de Lara por maltratar de obra y de palabra a Diego Gabriel y su mujer, Inés Catalina, además de haber decomisado sus bienes, se presentó a declarar el testigo Diego de Cortés, el cual “declaró, sin embargo de ser ladino, mediante Esteban de Arellano, intérprete”<sup>274</sup>

En el mismo expediente se narra un episodio confuso pero que da muestra de la manera en que la lengua interfirió en los conflictos entre el fraile y los indios. De acuerdo con el testimonio del español Diego de Herrera Campos, estuvo presente cuando el fraile Lara mandó llamar al fiscal, al que únicamente llama don Diego, sacristán. Herrera refirió que el franciscano le llamó y le dijo:

“oiga usted, venga a ver lo que dice este indio, y que el padre le hizo decirlo y lo dijo en lengua otomí. Y este declarante, que entiende la lengua mexicana le preguntó al indio que en ella lo dijese [...] a que respondió hablando en mexicano el declarante de este pueblo: me mandó que si viniera el padre a decir misa no le abriera la Iglesia porque los hermanos Gabrieles lo enviaron a decir al alcalde que si viniera el padre no le admitieran y que si lo hicieran los haría traer presos a México.”<sup>275</sup>

En los siguientes interrogatorios se buscó confirmar este hecho y se llamó a los testigos que estuvieron presentes en la mencionada ocasión. Pedro de Herrera Campos, hermano del declarante anterior coincidió en la declaración de su hermano, argumentando que también entendía la lengua náhuatl. Uniendo estos ejemplos de españoles, o quizá mestizos, que tienen conocimiento de esta lengua además del castellano, su lengua materna, al testimonio que menciona que el sacristán hablaba por lo menos el mexicano y el otomí y tomando en cuenta que la mayoría de los indios declarantes conocían el otomí como su lengua materna y adquirieron el castellano, es factible plantear la posibilidad de que tal barrera de la

---

<sup>274</sup> AGN, Civil, volumen 270, f. 43v.

<sup>275</sup> AGN, Civil, volumen 270, f. 122.

comunicación fuera inexistente o bien, que no fuera un impedimento grave que vulnerara de alguna manera el bienestar de los indios.

Tomando esto en consideración junto con los argumentos en contra de los españoles y mestizos que fueron analizados en el capítulo precedente, me parece que nos encontramos frente a discursos de autonomía. Estos alegatos se encuentran presentes no sólo en la necesidad de exigir a la Real Audiencia un pueblo enteramente de indios en donde además convivieron, y quizá tuvieron conflictos, al menos tres familias que se autodenominaron de “principales” o “caciques”, los cuales habían pertenecido al gobierno indígena o enfatizaron provenir de familias importantes.

### **3.3 Lo despectivo y el insulto: indios y frailes como encarnación del mal ejemplo**

En la legislación indiana los indios se insertaban dentro del rubro de las personas miserables, junto con algunos otros seres desposeídos, propensos a abusos y necesitados de protección, como las viudas con hijos o los huérfanos.<sup>276</sup> Si bien legalmente esto constituía un privilegio pues atenuaba las sentencias de los tribunales,<sup>277</sup> es posible que haya pasado a lo social como un aspecto negativo de los indígenas. Ejemplo de ello es la declaración de Diego de Herrera Campos que al rendir su declaración señaló “[...] que todos se escandalizaron mucho, más viendo que los dichos indios del pueblo trataran al dicho padre Lara con grandísimo desprecio y vilipendio, como es costumbre en los pueblos del monte.”<sup>278</sup>

Me parece un punto interesante ya que el declarante indicó que los testigos de las acciones de los indios en contra del fraile Lara se escandalizaron, pero al

---

<sup>276</sup> Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>277</sup> En un proceso por idolatría contra diecinueve indios otomíes en San Lorenzo Huitzilapan, Lerma, se menciona que “La ubicación de esta auxiliar entre los montes, la gente de razón que tiene, carecen de maestros de escuela porque los [ilegible: documento manchado] puede ser motivo de su mucha ignorancia o libertad y otros excesos de que está lleno este pueblo.” Este mismo argumento se repite en la sentencia, la cual resultó benévola para los acusados. AGN, Bienes Nacionales, Vol. 663, exp. 19, ff. 3 y 36r.

<sup>278</sup> AGN, Civil, volumen 270, f. 122.

mismo tiempo señala que este comportamiento resultaba habitual entre los indígenas que habitaban en los montes. Esto denota un estereotipo del indio serrano, que vivía en pueblos marginados y lo confronta con el indígena de las cabeceras o bien de las ciudades, que no darían ese trato a un fraile como Gaspar de Lara.

Es de notar que este desprestigio del “otro” no sólo deriva de habitantes no indios hacia los nativos, también parece haber un proceso inverso en el que naturales, al menos en este caso los otomíes de Tlazala, también establecieron los parámetros del “no indio” en sentido despectivo. A continuación ejemplificaré este aspecto.

De acuerdo con la declaración de Diego de los Ríos, español y guarda en el Puente de Vigas, quien acompañó al fraile Gaspar de Lara a la aprehensión de Diego Gabriel e Inés Catalina:

[...] vio este testigo que los suso dichos maltrataron de palabra al dicho padre diciéndole que era un cornudo fraile ladrón y que lo sacarían del mundo, y que preguntando dicho padre por qué no habían oído misa y le respondieron que no se metiera con ellos, que a Dios darían la cuenta.<sup>279</sup>

Por otro lado, don Pablo y don Phelipe Gabriel, hijos de Diego e Inés, denunciaron a fray Gaspar de Lara ante la Real Audiencia por el maltrato físico y el embargo de bienes que hizo a sus padres. Este último punto llamó la atención del tribunal y se solicitó aclarar en las declaraciones de los testigos. De acuerdo con el indio Juan Joseph, quien aseguró haber visto los hechos desde afuera de la casa de los Gabriel: “[...] dicho padre enojado y colérico dijo a los dichos don Gabriel y Inés [sic]: indios perros, borrachos, judíos ¿por qué no vais a misa? que vosotros ni vuestros hijos no la oís.”<sup>280</sup> Aunado a ello “[...] vio que el suso dicho por sí sólo sacó de dicha caja una taleguilla de res, dos manos de tigre y otros envoltorios llenos de dinero y todo lo fue vaciando encima de un capote [...]”<sup>281</sup>

En la misma pregunta Tomás de Solís, español teniente del alcalde mayor, declaró haber escuchado al fraile gritar a los indios Gabriel Diego y su esposa Inés: “[...] venid acá, perros ¿Por qué no oís misa desde la cuaresma acá? ¿Ni

---

<sup>279</sup> AGN, Civil, volumen 270, f. 17-17v.

<sup>280</sup> AGN, Civil, volumen 270, f. 11.

<sup>281</sup> AGN, Civil, volumen 270, f. 11v.

haber confesado, ni cumplido con la Iglesia? a que le respondieron no le tocaba lo referido, que a Dios darían la cuenta [...] y habiéndoles cogido las manos de león y bolsas de gallo se fue.”<sup>282</sup>

De estas declaraciones se desprenden dos puntos relevantes, vertidas en un contexto judicial. El primero es el insulto por parte de ambos involucrados, el fraile enfrentado a Diego Gabriel y su esposa; y por otro lado se encuentra el contenido simbólico dentro de las agresiones verbales.

De acuerdo con Marisela Colín, un insulto es toda palabra o acción que pueda comprenderse como descalificante o que sea evaluado como agresivo por los interlocutores involucrados, en un contexto elaborado de manera conjunta.<sup>283</sup> Siguiendo a la autora y retomando a Antonio Guimaraes, el insulto cumple funciones determinadas dentro del contexto social, las cuales van desde la legitimación de una jerarquía entre grupos sociales, la legitimación de una jerarquía al interior del grupo social o incluso conlleva funciones de socialización.<sup>284</sup> En el caso de los insultos que buscan legitimar una jerarquía social, el proceso de humillación y de subordinación hace que el término se vuelva peyorativo,<sup>285</sup> como en este caso los términos: cornudo, perro, o judío por ejemplo.

En ese sentido, el contexto en que se dio la discusión provocó que las frases empleadas tanto por fray Gaspar como por Diego e Inés fueran tomadas como una agresión directa por parte del otro y del mismo modo sucedió con aquellos que fueron testigos de la discusión. Por otro lado, cabe mencionar que si bien las palabras que utilizaron para ofenderse entre sí tomaron la carga de insulto del contexto en el que se dijeron, también cabe preguntarse si estos términos conllevan un significado dentro de cada sistema cultural.

Comenzando con lo que dijo el franciscano Lara “indios perros, borrachos, judíos” se comprende ampliamente el punto anterior. El concepto del perro ha sido

---

<sup>282</sup> AGN, Civil, volumen 270, f. 17v-18v.

<sup>283</sup> Marisela Colín Rodea, *El insulto: estudio pragmático-textual y representación léxico-gráfica*, Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, en línea, consultada el 26 de julio de 2017. Marisela Colín, “El insulto: un fenómeno pragmático de base semántica”, en *Lingüística Mexicana*, IV, 2007, Núm. 1, p. 52.

<sup>284</sup> Antonio Guimaraes, “Racial insult in Brasil”, en *Discourse & Society*, No. 14-2, 2003 p. 136. Colín Rodea *op. cit.*, p. 53.

<sup>285</sup> Colín Rodea, *op. cit.*, p. 54.

usado como despectivo por diferentes culturas a lo largo de la historia;<sup>286</sup> por otro lado, en el contexto novohispano el III Concilio Provincial Mexicano previene:

Para que los indios perseveren estables en la fe católica que recibieron por singular beneficio de Dios, se ha de evitar con suma diligencia que no quede en ellos impreso vestigio alguno de su antigua impiedad de cual tomen ocasión y, engañados por la astucia diabólica, vuelvan otra vez como perros al vómito de la idolatría.<sup>287</sup>

El término “perro” como insulto, acompañado del calificativo “borracho” suma a las características negativas de este animal uno de los males que más aquejaron a los indígenas en la época colonial: el alcoholismo. Es una falta común de la que los acusaron los miembros del clero y que claramente resultaba un obstáculo para su adoctrinamiento y vida política. Los ejemplos más claros se mencionaron en el capítulo anterior, durante la averiguación sobre la cárcel de san Miguel Tecpa a donde supuestamente fray Gaspar encerraba a los indios ebrios para que no cayeran en los barrancos o maltrataran a sus esposas. Las faltas criminales y morales producidas por el estado alcoholizado de los indios fueron una queja constante durante la época colonial.<sup>288</sup>

---

<sup>286</sup> En la antigua Mesopotamia se usaba el término perro como insulto para ofender y ridiculizar a sus enemigos “perro que se lame el pene con la lengua”; “perro que no tiene cojones”, en Rocío da Riva, “*Maledicta mesopotámica. Insultos e imprecaciones en el Próximo oriente antiguo*”, en *Historiae*, núm. 4, 2007, p. 25-55. Para los griegos por ejemplo, el perro se relaciona con el hábito de hablar mal de las mujeres. *Kýōn*, perro en griego, era un insulto común que podía aplicarse a una persona codiciosa, cobarde, traicionera, fastidiosa o vulgar. En la comedia o las fábulas de Esopo, por ejemplo, el perro está implicado en historias de comportamiento indigno y simboliza el oportunismo. Véase Cristiana Franco, *Shameless: the canine and the Feminine in the Ancient Greece*, en línea, consultado el 3 de julio de 2017, p. 7. Por otro lado en la España antimudéjar era común la comparación del perro con los musulmanes que habitaron la Península Ibérica. De este modo era habitual el uso del calificativo “perro” para insultar y descalificar al mudéjar, por ejemplo: “Perros de moros, que no valen nada”. Véase José Hinojosa Montalvo, “Cristianos contra musulmanes: la situación de los mudéjares”, en línea, consultado el 3 de agosto de 2017.

<sup>287</sup> *III Concilio Provincial Mexicano*, México 1985, libro I, título. I, párrafo 1.

<sup>288</sup> De acuerdo con Willian Taylor, el consumo de bebidas embriagantes en la época colonial no constituía en sí mismo un problema al nivel que parecen haberlo reflejado los españoles en sus fuentes. En el centro de Mesoamérica el consumo de pulque se asociaba a celebraciones de corte religioso que, posteriormente, fueron sustituidas por fiestas católicas dedicadas a los santos. Siguiendo al autor, el momento en que se hubiera originado una mayor propensión a la embriaguez pudo haber sido en los primeros cincuenta años seguidos a la conquista, en donde funcionaría primero como válvula de escape a la tensión social y psicológica producida por la dominación, así como por el mayor número de macehuales que tuvieron acceso al pulque y otro tipo de bebidas traídas por los europeos. Taylor señala que no es posible hablar de un problema de alcoholismo generalizado entre los indígenas; cabe recordar que los valores europeos acerca del alcohol y su consumo pudieron habernos transmitido un juicio de valor en el que los indígenas tendían a beber en exceso y a responder de manera violenta al encontrarse

A mi parecer, el término “judío” al que en la Península Ibérica también se le llamó habitualmente “perro” o “marrano”, no sólo cumple una función como insulto, sino que se aproxima al estereotipo del pagano con el que se enfrentó la Iglesia hispana. De este modo toma una connotación enteramente religiosa al provenir de un miembro del clero, y no sólo hace referencia a algo inferior si no a un enemigo que debe combatirse,<sup>289</sup> además, enseguida del insulto “indios perros, judíos, borrachos” el franciscano recriminó a Diego Gabriel y su esposa porque ni ellos ni sus hijos asistían a misa.

También es posible encontrar el término “judío” con una connotación negativa entre los pueblos indígenas de la actualidad. De acuerdo con un relato tzotzil, registrado por Alfredo López Austin:

Cuando Jesús vio esto [que los hombres creyeron que era un demonio y que los judíos no pudieron cargar la cruz], se ofreció a traer la cruz [...] A las 12 p. m. trepó a la cruz y lo clavaron en ella. Lanzó un papel a la Virgen, que se convirtió en un gallo blanco que comenzó a cantar, y entonces todos los judíos se murieron.<sup>290</sup>

Es interesante esta apropiación de la figura del judío como un personaje con carácter negativo dentro de la narrativa religiosa de la lucha bien-mal y la consolidación de Jesús como deidad suprema en la cosmovisión indígena mesoamericana. Esta reelaboración puede observarse por ejemplo en las diversas danzas de la Conquista que existen a lo largo del país.

---

en estado de ebriedad, no obstante las fuentes que consultó parecen hablarnos de un fenómeno sumamente distinto en donde el consumo del alcohol se mantuvo ligado a eventos religiosos y servía para tender lazos de identidad en las comunidades, por lo menos a lo largo del siglo XVIII y quizá desde buena parte del XVII. Por otro lado, el autor menciona que, cuando ocurría algún evento desafortunado entre los indígenas y que terminaba por causarse daño a alguno de ellos, una forma fácil de salir del problema residía en argumentar que se debía al estado de ebriedad del momento, precisamente por el prejuicio imperante entre los españoles de que el alcohol embrutecía a los indios y que estos tendían a emborracharse continuamente. También es cierto que en época de secas, en algunas regiones con escasas de agua, el consumo del pulque se hacía cotidiano entre todos los miembros de las familias en sustitución del vital líquido incluso para cocinar, lo cual aumentó la percepción de los no indios sobre la regularidad con que los naturales consumían la bebida embriagante. Véase *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, FCE, 1987, pp. 25-115.

<sup>289</sup> En el proceso por idolatría contra los indios de Huitzilapan en Lerma, entre 1817 y 1819, se menciona que el padre don Ignacio de la Cruz Manjarrez sorprendió a su feligresía otomí en medio de un ritual idólatrico y “[...] comenzó a decir que eran unos judíos [...]”. AGN, Bienes Nacionales, vol. 663, exp. 19, f. 22r.

<sup>290</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del Tlacuache*, México, UNAM-IIA, 2006, p. 160.

En estas Danzas y en la dinámica social que las rodea se observa la interpretación indígena de la conquista además de diversos relatos bíblicos entrelazados y la imposición de lo indígena sobre lo español y lo mestizo. De acuerdo con Demetrio Briouet: “Al expresar mi admiración por la belleza de las Malinches, los responsables de una de las danzas me dijeron “No dejaremos que se casen con un español”. Al responderles que era cubano dijeron “Entonces si.” De este modo se observa no sólo una negativa a la apropiación de las mujeres por un español, si no al mestizaje que esto produce.<sup>291</sup>

Por otro lado en “David y Goliat”, en Tabasco, Miguel A. Rubio señala las oposiciones que se manifiestan implícitamente en el discurso de la danza: el bien y el mal, el hombre y los seres de la naturaleza y evidentemente un conflicto entre grupos sociales distintos. Esta representación entre la lucha de David contra el gigante Goliat hace referencia al triunfo de la verdadera religión y la victoria territorial de una cultura sobre otra.<sup>292</sup> Por otro lado Goliat es la representación del paganismo, la idolatría y la “falsa religión”.<sup>293</sup> De este modo los indígenas cuyos antepasados fueron perseguidos por los cristianos para convertirlos al cristianismo y erradicar las idolatrías, cambian el orden de las cosas y se convierten ellos en el vencedor del demonio, la falsa religión y el paganismo. Con esta reelaboración el judío y todo lo no cristiano se combate, legitimando el cristianismo indígena como el único y verdadero camino hacia Dios.

Continuando con el análisis del caso, los hijos de Diego Gabriel declararon que el franciscano Lara les había robado, puesto que había tomado dinero y lo había guardado en unas “manos de león” o “manos de tigre” y en “bolsas de gallo;” y que respondieron a su vez a los insultos del fraile y dijeron “Fraile cornudo y ladrón” y que “lo sacarían de este mundo.”

En cuanto al calificativo “cornudo” cabe mencionar que, para los otomíes en la actualidad, algunos animales con cornamenta y en concreto el toro están relacionados con fuerzas nocturnas que en ocasiones son patógenas. El diablo

---

<sup>291</sup> Demetrio Briouet, “Cortés derrotado: la visión indígena de la Conquista”, en Jesús Jauregui y Carlo Bonfiglioni (coords.) *Las Danzas de Conquista*, México, FCE, 1996, p. 86.

<sup>292</sup> Miguel A. Rubio, “David y Goliat: el eterno conflicto entre el bien y el mal”, en *Las Danzas de Conquista...*, p. 140.

<sup>293</sup> Miguel A. Rubio, “David y Goliat... p. 141.

guarda su pulque en sacos de piel de toro y se representa comúnmente con la figura de un mestizo con botas, “las botas del conquistador.” El toro también las usa, de la misma forma que el charro, aficionado a las mujeres. Las entidades relacionadas con el cuero y las botas se asocian a la depredación.<sup>294</sup> Por otro lado, cabe tomar en cuenta las diversas acepciones que pueden tener los cuernos, además de la ya mencionada para la cultura otomí, ya que tradicionalmente son mencionados como insulto típico hacia los maridos, de este modo, con expresiones peyorativas como “cornudo” o “impotente”, lo que el emisor busca es agravar la hombría del otro.<sup>295</sup>

La mención acerca de las manos de tigre me parece ambigua ya que es posible que haga referencia precisamente a un par de sacos que recibían ese nombre o a la acción de rapiña que cometió el franciscano pues no es el único caso donde se toma como argumento una metáfora de este tipo. De acuerdo con Gerardo Lara, en el Pueblo de Xichú en 1767, el Bachiller Joseph Diana fue blanco de los ataques de los habitantes del pueblo que desconfiaban de los clérigos de su parroquia pues “Agustín del Prado, gobernador que ha sido de este pueblo, diciendo que todos los curas pasados y el presente [el padre Diana], eran amigos de arañar haciendo señas con las manos y dedos con grande [a]vilantés.”<sup>296</sup>

Es posible proponer que las garras de tigre o león hacen referencia a la acción de robar, más que a un contenedor de algún tipo. Por otro lado, en el

---

<sup>294</sup> Enrique Flores, “El espejo otomí: una síntesis diabólica”, en *Revista de literaturas populares*, Año XI, Núm. 1, Enero-Junio de 2011, p. 206.

<sup>295</sup> Jesús Ma. Usunáriz encuentra que, en las cencerradas navarras, entre los siglos XIV y XVIII, algunas coplas con contenido obsceno, peyorativo o insultante hacia los viudos que contraían segundas nupcias, buscaban obtener una especie de justicia social en contra de los casamientos que pusieran en riesgo las herencias de los cónyuges difuntos. Estos cantos, acompañados de ruido producido por cencerros o sartenes, regularmente hacían referencia al honor de las personas; en el caso concreto de los hombres, su impotencia sexual o la infidelidad de su mujer eran temas frecuentes: “Ni digo si es villano, ni digo si es hidalgo, ni digo que es ante cuco, ni digo que es cornudo [...] Él es fino castellano. / Si es villano o hidalgo no lo sé/ pero él es un judío muy honrado/ que en su andar e hinchazón lo veréis.” De acuerdo con el autor, aunado a los típicos improperios contra los maridos en donde se pone en duda su hombría, se usa “castellano” y judío” como si fueran la misma cosa, de este modo se da un fortalecimiento de identidad frente al otro. Véase “El lenguaje de la cencerrada: burla, violencia y control en la comunidad”, en Rocío García Bourrellier y Jesús Ma. Usunáriz (eds.), *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*, Iberoamericana-Verduert, 2005.

<sup>296</sup> Gerardo Lara, *El cristianismo en el espejo indígena...*, op. cit., p. 126.

mismo caso citado por Lara se menciona que no sólo los miembros del clero fueron blanco de los ataques y hostigamientos, también los vecinos españoles, especialmente si eran acaudalados. De este modo cuando querían expulsar a alguno de ellos comenzaban insultándolo y lo agredían físicamente. De acuerdo con el autor el insulto más común fue el de “Perro negro mulato”.<sup>297</sup> Nuevamente encontramos el término “perro”, acompañado de dos calificativos que evidentemente tenían una connotación negativa.

Por otro lado, López Austin cita un relato mazahua en donde se hace referencia a la inclinación de la gente blanca hacia el latrocinio. De acuerdo con el autor: “El tlacuache es un Ladrón. ¡Cómo no ha de serlo, si sus manitas son casi de cristiano!”<sup>298</sup> Así mismo se reitera el calificativo negativo en el concepto de “perro” en el testimonio del tzotzil Manuel Arias Sojóm en 1965: “que con el primer obispo de Chiapas, Juan Ortega, vinieron los tiempos “de la gran tristeza” pues él quería matar a los indios, “pero la tierra tembló y los cerros se juntaron”, y fue así que todos los soldados cristianos murieron, pero al final “una mujer pecó con un perro”, y “por eso [nacieron los] cristianos”.<sup>299</sup>

A lo largo de este estudio hemos observado diferentes formas en que los otomíes de Tlazala y Huixquilucan manifestaron su rechazo a lo español y lo mestizo. Me parece que los insultos a fray Gaspar de Lara forman parte de estas muestras de este sentimiento antiespañol y de reivindicación de su propia identidad y autonomía india en el pueblo. Así como los indios de Tlazala trataron de sacar de su pueblo al franciscano y a los mestizos, los otomíes de Huixquilucan amenazaron abiertamente con dejar el pueblo si el párroco Segura volvía.

Ese mismo rechazo se manifestó entre los otomíes de Huixquilucan en 1693, y quizá por ello el párroco don Ignacio de Segura prefirió llevar a cabo su

---

<sup>297</sup> *Ídem.*

<sup>298</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos...*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>299</sup> Antonio García de León, *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Era, 1997, p. 38. Daniel Albatch, “Los ancestros consumidos y podridos en los “mitos del origen de la vida breve”, la memoria indígena de la evangelización”, Presentada en el Coloquio internacional Religiosidad indígena e idolatría en Hispanoamérica colonial, llevado a cabo del 16 al 18 de agosto de 2017 en el IIH de la UNAM.

proceso en la ciudad de México, y se le trasladó a la cárcel arzobispal. Mientras tanto, en el pueblo de san Antonio los indios:

“[...] se han pasado 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 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>300</sup>

Por otro lado, a lo largo del proceso llega a mencionarse la necesidad de solucionar la problemática con cautela, pues temen que los otomíes de la región actúen con violencia, “como ocurrió en el tumulto pasado del año de 1692 en esta ciudad [de México].”<sup>301</sup>

Gerardo Lara señala que en 1738 Francisco Andrés, llamado también “el Cristo Viejo de Xichú”, fue acusado de llevar a cabo prácticas religiosas extrañas, de promover revueltas y organizar a la comunidad en contra de los hacendados españoles.<sup>302</sup> De acuerdo con el autor, existe un vínculo entre los extraños ritos de Andrés y un sentimiento de oposición a lo no indio, además del deseo de autonomía política.<sup>303</sup> De este modo podemos plantear que también en la zona otomí de Huixquilucan-Tlalnepantla existió un vínculo entre lo que los otomíes consideraron “indio”, la autonomía política y las cuestiones religiosas, de este modo la defensa de su autonomía y el rechazo a la injerencia de españoles y mestizos en el pueblo se manifestó en conductas ofensivas y de rechazo a fray Gaspar de Lara y sus allegados no indios, así como en la ritualidad que estos

---

<sup>300</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 19, f. 45.

<sup>301</sup> El levantamiento de 1692 en la ciudad de México tuvo su origen en el desabasto de cereales que afectó a toda la población. Las excesivas lluvias dañaron los cultivos desde 1691. Otro factor que afectó principalmente al ganado fue una serie de heladas que no sólo disminuyó la cantidad de animales destinados a producir carne si no a las mulas que se utilizaban para trasladar el maíz. Por otro lado, parece ser que algunos comerciantes o productores de grano habían acaparado y ocultado principalmente maíz, y que esta fue la causa del violento levantamiento. En ese sentido la tensión ocasionada por la “gran hambre” afectó a los individuos más desfavorecidos, entre ellos los indígenas. Esta declaración que demuestra un evidente temor tras lo ocurrido en la ciudad de México, por lo que se actúa con sumo cuidado previniendo que los naturales de Huixquilucan reaccionaran de manera violenta ante la frustración que pudiera ocasionarles la sentencia del provisor en cuanto al regreso de don Ignacio de Segura al pueblo. AGN, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 19, f. 72. Rosa Feijoó, “El tumulto de 1692”, en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, Vol. 14, No. 4 (56), abril-junio de 1965, pp. 656-679. Manuel Miño, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 2001.

<sup>302</sup> Gerardo Lara, *El cristianismo en el espejo indígena...*, op. cit., p. 119.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 120.

últimos reprobaban pero que los unía y diferenciaba como indígenas. Tales expresiones de la religiosidad se analizarán en el siguiente capítulo.



## CAPÍTULO 4. RECOMPOSICIÓN SOCIAL Y REELABORACIÓN RITUAL

### 4.1 La nueva nobleza, el ejercicio de poder y lo sagrado

Con la llegada de los españoles, tanto en Santiago Tlazala como en Huixquilucan, los otomíes se encontraban dispersos entre los montes. Debido a las dificultades que esto implicaba en ambos casos se aplicó el modelo de congregación para unir a todos los indígenas en un solo pueblo.<sup>304</sup>

De este modo, el sistema de tenencia de la tierra fue reestructurado, organizando las poblaciones sujetas en torno de una cabecera con un número determinado de casas y espacios de cultivo.<sup>305</sup> Esta repartición de tierras se hizo por igual entre *macehuales* e indios provenientes de las antiguas familias nobles a lo largo del siglo XVI.<sup>306</sup> A la par, la reestructuración de la administración de los pueblos indígenas diluyó, con el paso del tiempo, las diferencias entre los linajes y el común de los indios.

La pérdida de privilegios de la nobleza indígena, al mismo tiempo que la población disminuía y se ajustaba poco a poco, provocó la consolidación de grupos no nativos en los pueblos de indios. De forma paralela, miembros del grupo *macehual* se integraron al de las familias de caciques y principales de acuerdo con las necesidades de los mismos pueblos.<sup>307</sup>

En el marco del surgimiento de esta nueva nobleza indígena, el ejercicio de poder y la posesión de la autoridad buscó legitimarse, de modo que los nuevos nobles fueran reconocidos por el resto de la población indígena. Por otro lado, las bases económicas de la sociedad nativa mesoamericana, como la agricultura o el tributo, así como los elementos políticos como la preservación de gobiernos indígenas en pueblos de indios, no fueron destruidos ni reemplazados por los colonizadores. De este modo, los nuevos caciques y principales se encontraron en

---

<sup>304</sup> Peter Gerhard, "Congregaciones de indios...", *op. cit.*, p. 347. García Castro, *Indios, territorio y poder...*, *op. cit.*, p. 154. Margarita Menegus, *Del señorío indígena...*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>305</sup> Menegus, *ídem*, p. 174.

<sup>306</sup> Chevalier, *op. cit.*, p. 248.

<sup>307</sup> López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro...*, *op. cit.*, p. 83. López Mora, "Caciques advenedizos...", *op. cit.*; Felipe Castro "El cacique don Constantito Huitzimengari...", *op. cit.* y "Luis de Castilleja y Puruata...", *op. cit.*

medio de la búsqueda del reconocimiento por medio de su tradición, así como en el de la nueva tradición, de carácter impositiva.

Esta imposición, derivada del dominio hispano en la Nueva España, buscó valerse de los antiguos señores para controlar a la población y facilitar de esta manera el cobro de tributos y la evangelización. En ambos casos, tanto en el político como en el espiritual, los indígenas de Mesoamérica adaptaron los modelos europeos a sus propios sistemas de gobierno y religión, los cuales se encontraban sumamente unidos. Este mecanismo en donde una sociedad se encuentra sojuzgada a otra y por ello integra elementos de la cultura dominante a su propia estructura cultural en la que, a su vez, también supone un proceso inverso en el que la sociedad dominante toma, aunque sea en menor medida, elementos de la cultura local, fue denominado por Nathan Wachtel como *Aculturación*.

Si bien el concepto ha sido tomado y reelaborado por diversos autores a partir de Herskovits, he decidido partir del estudio de Wachtel sobre la *Aculturación*, que resulta de suma utilidad para este tipo de análisis. Cabe mencionar las precauciones que deben tomarse al aplicar su modelo teórico pues, de acuerdo con el autor, hay diferentes tipos de aculturación, pero si se toman de manera literal, pueden parecer forzados de modo que las sociedades son encasilladas en una tipología rígida que restringe, en vez de enriquecer, las explicaciones de estos fenómenos. Es por ello que en este trabajo he optado por tomar el concepto de *Aculturación* como una herramienta que colabore con el análisis de la adaptación e integración de elementos occidentales a la tradición mesoamericana, y no para establecer de manera rígida el tipo de *Aculturación* que se dio en la zona de Huixquilucan-Tlalnepantla.<sup>308</sup>

Gonzalo Aguirre Beltrán e Ignacio del Río, señalaron que un rasgo importante de este fenómeno es el contexto de dominación.<sup>309</sup> En ese sentido, si

---

<sup>308</sup> Melville J. Herskovits, *Acculturation. The Study of Culture Contact*, New York, J.J. Augustin Publisher, 1938. Nathan Wachtel, "La aculturación...", *op. cit.*, p. 135.

<sup>309</sup> De acuerdo con Max Weber, la Dominación consiste en "La probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos, y de este modo, no consiste solamente en ejercer poder o influjo." *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1999, p. 170.

no existe dominación unidireccional, la integración de elementos culturales resultaría autorregulada por el grupo receptor.<sup>310</sup>

Ahora bien, para el caso novohispano nos encontramos con un ejercicio de dominación por parte de los españoles hacia los nativos. Sin embargo, al no destruirse las bases económicas y políticas mesoamericanas y al dar cierta continuidad al gobierno indígena en los pueblos de indios, es posible observar la aplicación de un segundo modelo de dominación. Sin afán de encasillar a la sociedad novohispana en tipologías rígidas, me parece que, al menos para los primeros dos siglos de colonización española podemos identificar dos modelos, mismos que explicaré a continuación.

En el primer caso observamos algo similar a lo que Weber denominó *dominación de carácter racional*, modelo que tomaré en cuenta de manera sumamente restringida, para el análisis del fenómeno de dominación en los casos centrales de este trabajo. De acuerdo con el autor, la dominación racional cual reside en “la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando [...]” De acuerdo con el autor, en el caso de la dominación de carácter autoritario y legal, se obedece a ordenaciones legalmente estatuidas y depositadas en personas que, gracias a esos estatutos y a sus méritos, fueron designadas para obtener tal autoridad. De este modo podemos explicar la manera en que la Corona española tomó para sí, de acuerdo a ordenamientos legales europeos, los territorios americanos para la explotación de sus recursos y la evangelización de sus habitantes.<sup>311</sup>

En el caso de Tlazala y Huixquilucan estaríamos hablando de autoridad legal considerada así por los españoles para tomar control y posesión de los territorios americanos conquistados y sus habitantes. Por otro lado, encontramos entre los grupos indígenas un sistema de dominación de carácter *tradicional*, en donde, como su nombre lo indica, las tradiciones conservadas desde lejanos tiempos dotaban de legitimidad a los individuos señalados por esa misma tradición para ejercer autoridad.<sup>312</sup>

---

<sup>310</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, op. cit., p. 8. Ignacio del Río, *El noroeste...*, op. cit., p. 204.

<sup>311</sup> Weber, *Economía y sociedad...*, op. cit., p. 172.

<sup>312</sup> Weber, *Economía y sociedad...*, op. cit., p. 173.

Lo interesante de esta clasificación para los casos que nos ocupan en este trabajo, reside en el enfrentamiento de los dos tipos de dominación en el contexto colonial de los pueblos indígenas, y cómo este modelo propuesto por Weber para sociedades modernas, puede colaborar con las explicaciones de la sociedad india en los territorios americanos de la Corona española. A continuación ejemplificaré este aspecto.

De acuerdo con la *Recopilación*, había una expresa prohibición de que personas de calidad distinta a la indígena habitaran en los pueblos de indios, los cuales serían gobernados y administrados por los mismos nativos y su descendencia. En ese sentido, prácticamente los únicos agentes distintos de los naturales serían los miembros del clero. Con la conformación de estas poblaciones y la baja demográfica en la que gran cantidad de indios perecieron a causa de las epidemias, los españoles y con ellos los mestizos se avecindaron y entraron en un proceso de arraigo en pueblos que, teóricamente, eran solamente para los naturales.

Si bien en localidades, como Tlazala y Huixquilucan se respetó el derecho de los indígenas a gobernarse por sí mismos, la influencia de los no indios fue extendiéndose e incluso llegó a intervenir en asuntos que eran exclusivamente de los indios.

De acuerdo con el testimonio de los caciques Pablo y Phelipe Gabriel, el franciscano Gaspar de Lara, acudió a la aprehensión de sus padres, Diego Gabriel e Inés Catalina, así como de su vecino, Miguel,<sup>313</sup> en compañía de las autoridades civiles, integrados por españoles y mestizos.<sup>314</sup> Así mismo, en las averiguaciones, los vecinos del pueblo indicaron que tiempo atrás se había dado una fuerte discusión entre el fraile Lara y Pablo Gabriel.<sup>315</sup>

Si bien uno de los aspectos que formaron parte en la queja de la familia Gabriel, por la presencia de los mestizos, tiene que ver con el ejercicio de poder y su creciente influencia entre los caciques de la zona, así como con la concepción del poder político de la región. De acuerdo con el planteamiento que he

---

<sup>313</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 3.

<sup>314</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 20.

<sup>315</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 115v.

presentado sobre la dominación, las autoridades civiles, como el teniente y alcalde mayor, depositados en personas de calidad española o posiblemente mestiza, representaban a la autoridad legal, que ejercía el dominio racional en representación de la máxima autoridad: el rey. No obstante, los acompañantes de la autoridad civil eran las personas a las que precisamente los caciques Gabriel querían echar del pueblo y que, además, consideraban del gozo de la preferencia de fray Gaspar de Lara, representante de la Iglesia.

Debido a que en la zona de Tlalnepantla y Huixquilucan no hubo presencia de linajes antiguos que se mantuvieran tras la conquista, algunos ‘hombres fuertes’ se colocaron poco a poco a la cabeza de las poblaciones indígenas, ostentando cargos de cacique y posteriormente de principal, que inicialmente se habían otorgado a los descendientes de la nobleza indígena.

Sea como haya sido que la familia Gabriel obtuvo la denominación de cacique, lo cierto es que esto llevaba consigo la necesidad de legitimar su poder y del reconocimiento del resto de la población, indígena o no. En el primer caso porque se trata del liderazgo al interior de un pueblo de indios y, en el segundo porque eran españoles y mestizos que consideraron advenedizos y legalmente no tenían permiso de vivir entre ellos.

La manifestación del ejercicio de poder de los Gabriel, en concreto de los hermanos Pablo y Phelipe puede observarse en varias ocasiones a lo largo del expediente. En primer lugar, la mención de que Pablo tenía un caballo, esto puede hacer alusión a que gozaba del privilegio de montar este animal, lo cual no estaba permitido para el común de naturales.<sup>316</sup>

Por otro lado, la denuncia de los hermanos señala que el religioso aprehendió a sus padres y a “otro natural vecino”, que más adelante fue señalado con el nombre de Miguel, al cual “lo prendió y entró en su casa y le trasquiló y en una olla le sacó ochenta pesos en reales y lo llevó preso en compañía de nuestros padres [...]”.<sup>317</sup> Esta acusación resulta de gran importancia puesto que en

---

<sup>316</sup> “[...] que la zanja era para llevar agua a la fábrica de la iglesia y beneficio del pueblo y la casa de los Rosas. Que el caballo de Pablo Gabriel rompió la zanja y quitó el agua y el suso dicho se alborotó.” AGN, Civil, vol. 270, f. 115v.

<sup>317</sup> AGN, Civil, vol. 270, f. 3.

ocasiones “trasquilar”, es decir cortar el cabello a los indígenas como una imposición de vergüenza pública por delitos como la idolatría, y constituía una pena muy grave para cualquier indio, especialmente al tratarse de caciques o principales.<sup>318</sup>

Uno de los problemas transcendentales del enfrentamiento entre los caciques de Tlazala y la autoridad que representaban fray Gaspar y sus allegados, reside en la concepción del poder político de los indígenas. De acuerdo con el concepto de dominación planteado al principio de este apartado, el teniente y alcalde español representaba la autoridad civil, mientras que el franciscano representaba a la autoridad religiosa. Esta separación de las potestades temporal y espiritual, propiamente occidental, no fue del todo retomada por los indígenas tras la conquista, puesto que para ellos, los poderes político y religioso estaban depositados en una sola unidad.<sup>319</sup> De este modo, ambas potestades se basaban en fundamentos religiosos del poder que, pese a sus diferencias en distintas zonas de Mesoamérica, tenían en común sus elementos nucleares.<sup>320</sup>

En ese sentido, puede identificarse en distintos lugares de Mesoamérica un profundo vínculo entre los mandatarios y las deidades, entre los que se establecían relaciones de reciprocidad y correspondencia.<sup>321</sup> De este modo en el gobernante se depositaba una doble función, de acuerdo con Roberto Martínez: “[...] de significar a las divinidades frente al pueblo y al pueblo ante la sobrenaturaleza [...] se ocupa tanto de mantener el orden social – a través de normas y castigos- como de perpetuar el orden cósmico –por medio de la

---

<sup>318</sup> Macarena Cordero, “Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, No. XXXII, Valparaíso, Chile, 2010. Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, en *Estudios de cultura náhuatl*, No. 7, México, UNAM, 1967.

<sup>319</sup> Andrés Medina, Alfredo López Austin y Mari Carmen Serra (eds.) *Origen y formación del Estado en Mesoamérica*, México, UNAM, IIA, 1986, p. 87.

<sup>320</sup> Alfredo López Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 12, 1976, p. 201

<sup>321</sup> “Los dioses tenían necesidades que el hombre satisfacía con el culto. Los dioses poseían estómagos que eran aplacados cuando se les daba de comer y no se consideraba suficiente entonar cantares en su honor si no se les entregaba el calor de la leña de los templos.” Alfredo López Austin “El fundamento mágico-religioso del poder”, op. cit., p. 217

organización de ritos oferentes sacrificiales periódicos-." Por lo tanto, hablamos de mediadores con capacidad de dialogar con las divinidades.<sup>322</sup>

Este último punto es interesante pues, en repetidas ocasiones se observa en los expedientes que los declarantes tenían conocimiento de los rituales que se llevaban a cabo, pero no quisieron denunciarlo. Por ejemplo, en la comparecencia de Juan Gregorio, alcalde mayor de Tlazala, el interrogado señaló: "[...] que estos reos aquí mencionados decían que era para castigar a los que no fueran a ofrecer frutas, flores a esta cueva, por lo que este declarante dijo no se había atrevido a denunciarlos porque no le hicieran mal y daño."<sup>323</sup>

De acuerdo con Danièle Dehouve, las poblaciones indígenas del México actual se rigen por un sistema de cargos que tuvo su origen en la imposición de dos sistemas distintos que hicieron el gobierno novohispano y el clero. En estos se planteó una separación de gobernadores y alcaldes para administración de lo temporal, así como de fiscales y mayordomos para lo espiritual. No obstante, para los naturales esta separación no se entendía de la misma manera y no adaptaron esa secularización a su sistema cultural. Para la autora este fenómeno, denominado "realeza sagrada" hace que los cargos se desplieguen en personas que llevan a cabo funciones específicas, pero que, a pesar de tener un carácter político, no pierden a su vez el carácter sagrado.<sup>324</sup>

Este fenómeno puede observarse también entre los otomíes del caso de Huixquilucan pues, de acuerdo con las acusaciones del padre Ignacio de Segura, su feligresía indígena fue sorprendida llevando a cabo una ceremonia dedicada a unas figurillas de barro. Así mismo, señaló que este ritual se realizó en la casa del indio Miguel de los Ángeles, quien además tenía el cargo de maestro de doctrina. El testimonio del cura señala lo siguiente:

[...] que le avisaron cómo en una casa de dicho pueblo de Guisquilucan [sic], de un indio llamado Miguel de los Ángeles, que servía de maestro de doctrina en la iglesia. Y halló más de ocho indios y doce indias grandes, 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 uno hilos blancos de

---

<sup>322</sup> Roberto Martínez, "Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realeza sagrada entre los purépechas del siglo XV", en *Revista española de Antropología Americana*, Madrid, Vol. 39, No. 1, 2009, p. 72.

<sup>323</sup> AGN, Bienes nacionales 79, 19, f. 49.

<sup>324</sup> Martínez, *op. cit.*, p. 38.

algodón y otros de 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 el que iban recogiendo dinero [...] <sup>325</sup>

Según esta descripción, los naturales se encontraban en un oratorio propiedad de este hombre que servía de intermediario entre la Iglesia y el resto de los habitantes indígenas del pueblo. En ese sentido podemos observar que no sólo poseía el dominio del castellano y el otomí, puesto que comunicaba las enseñanzas cristianas del padre Segura a sus compañeros; también tenía conocimiento sagrado de tradición nativa al grado de que la celebración fue llevada a cabo en su casa. Si bien no se menciona que tuviera algún cargo de corte político, todas estas características nos indican que gozaba de poder, derivado de la tradición indígena.

En esa misma línea Pablo y Phelipe Gabriel, así como los miembros de su familia, formaron parte de este proceso en donde los *macehuales* se hicieron de poder político en ausencia de las élites antiguas, pero de un poder político entendido como sagrado, dotado de prestigio social y digno de respeto. En ese sentido el cacicazgo de los Gabriel en Tlazala, constituyó una representación de poder político que se trasladó a lo simbólico, por su dominio del conocimiento sagrado y la ritualidad de la que formaban parte, mal vista por fray Gaspar de Lara y los no indios de Tlazala.

#### **4.2 Ritual y reelaboración: La recomposición cultural**

El conocimiento religioso asociado a su vez a la sacralidad de los que detentaron el poder político trajo para sus poseedores, desde tiempos antiguos, un profundo prestigio y reconocimiento por parte del resto de la población. Así mismo sucedió con la religión, de la forma en que fueron entendidas las autoridades occidentales a través de los ojos de los nativos. Estos, poco a poco comprendieron y se

---

<sup>325</sup> AGN, Bienes Nacionales vol. 79, exp. 19, ff. 134-138.

adaptaron al nuevo sistema de control político y social, mismo que había sido inseparable del espectro religioso.

Tras la conquista y la implantación de estos nuevos sistemas políticos y económicos que colaboraron con la recomposición social al adaptarse a las formas de gobierno y tributación indígenas, llegó también la imposición de una nueva religión. El cristianismo buscaba consolidarse a la par que la sociedad indígena se veía devastada primero por una violenta conquista y, posteriormente, por las catastróficas epidemias que enflaquecieron la población.

Familias desintegradas e individuos desarraigados fueron congregados en poblaciones nuevas, obligados a abandonar sus pocas posesiones, así como la tierra que anteriormente había sido poblada por sus ancestros. Dejaban atrás a sus muertos pero también su vida. Ante este panorama de desestructuración de la sociedad, los individuos buscaron la forma de sobrevivir en un ambiente hostil a sus modos de vida y creencias. Siguiendo a Gerardo Lara, en medio de esta crisis y pérdida de valores, la sociedad se ve obligada a buscar alternativas de recomposición. Este proceso de inestabilidad y desintegración social fue denominado por Durkheim como *anomia*.<sup>326</sup>

De acuerdo con Émile Durkheim, el estado de anomia llega cuando “Un hombre que es bruscamente arrojado por debajo de la condición a la que estaba acostumbrado, no puede dejar de exasperarse al sentir escapársele una situación de la que se creía dueño.”<sup>327</sup> Aclaro que tomo el concepto de Durkheim de manera sumamente restringida, como lo presentó en trabajos como *El suicidio* o *La división del trabajo social*, donde propone que la anomia es producto de las rápidas transformaciones a las que difícilmente puede adaptarse el ser humano. En este trabajo, se utilizará tal concepto para efectos de analizar una sociedad que buscó recomponerse tras una conquista militar y que exteriorizó, particularmente en sus manifestaciones religiosas, evidencias de la adaptación a estos cambios.<sup>328</sup>

---

<sup>326</sup> Gerardo Lara, *El cristianismo...*, op. cit., p. 12.

<sup>327</sup> Émile Durkheim, *El suicidio*, México, Colofón, 2013, p. 161

<sup>328</sup> “Dado que la transformación es rápida y profunda, la sociedad se encuentra atravesando por una crisis transicional debida a que los patrones tradicionales de organización y reglamentación han quedado atrás

En julio de 1680, tras la aprehensión del cacique Diego Gabriel y su esposa, Inés Catalina, sus hijos Pablo y Phelipe Gabriel emprendieron un juicio ante la Real Audiencia contra el franciscano doctrinero don Gaspar de Lara. Este último declaró que los indios presos eran idólatras y que no asistían a misa. De acuerdo con diversas averiguaciones, tanto Diego como Inés, sus hijos y varios indios otomíes del pueblo de Santiago Tlazala, participaban de ceremonias y cultos ajenos a la Iglesia católica. Ofrendas de flores, velas y alimentos eran trasladados en una especie de procesión hacia cuevas ubicadas en barrancos cercanos en donde además se colocaban figurillas de barro a las que parecía estar dedicado el culto.

De acuerdo con las declaraciones de algunos españoles y mestizos que también residían en el pueblo, tanto fray Gaspar como sus antecesores se habían ocupado de erradicar el mal de la idolatría que tanto aquejaba a aquél pueblo. Quemar y romper en público los ídolos recogidos a los indios era el camino que los religiosos habían decidido tomar para que, como castigo ejemplar o quizá a manera de auto de fe, los indios de Tlazala logran alejarse de las antiguas prácticas. Una declaración indica que:

[...] y no sabe este testigo si lo hizo dicho padre por no ir los suso dichos a oír misa, ni haber cumplido con la Iglesia, y que no lo vían [sic] ni hacían caso de él; y haberle oído decir este testigo a dicho padre muchas veces les tenía una causa de idólatras y les había cogido unos ídolos en una cueva que tenían en un cerro inmediato, a dicho cerro no sabe este testigo lo sean, más de que habrá más poco o menos que este testigo vio en el patio de la iglesia de dicho pueblo cuatro bultos de barro en sus caballos, de figuras horribles de dos cuartas de alto cada uno, a quienes oyó decir este testigo a dicho padre llamaban Gabriel dueños del monte y de los cielos\_los cuales se llevó dicho padre y no sabe lo que hizo de ellos ni otra cosa más de lo que les hizo [...].<sup>329</sup>

Si bien tenemos conocimiento de que durante el siglo XVII se llevaron a cabo pocos autos de fe para indios, y que aquellos llevados a cabo de manera

---

y no ha habido tiempo suficiente para que surjan otros acordes con las nuevas necesidades.” María del Pilar López, “El concepto de anomia de Durkheim y las aportaciones posteriores”, en *Iberoforum, revista de ciencias sociales de la Universidad Iberoamericana*, año IV, No. 8, Julio-diciembre de 2009.

<sup>329</sup> AGN, Civil vol. 270, f. 28.

irregular fueron normalmente censurados por el Santo Oficio,<sup>330</sup> documentos como los de Tlazala o Huixquilucan nos dan cuenta de que los párrocos y doctrineros sí llegaron a tomar acciones públicas punitivas hacia los indios. En sí mismo, el auto de fe es “una *presentación* pública de la abjuración, de la reconciliación y del castigo, que sigue reglas precisas, producto de un modelo común a las Inquisiciones hispánicas, con discurso y dimensión teatral [...]”<sup>331</sup> Así mismo, el auto de fe tiene una dimensión ritual que sucede a la par que es un espectáculo de la reconciliación pública.

Dado el cuidado con el que se llevaban a cabo, la fecha en que tenía lugar solía tener un significado específico. Esto puede observarse por lo menos en el caso de Huixquilucan, donde se expresa que tras la aprehensión del domingo de Ramos en casa de Miguel de los Ángeles, el padre Segura sacó en vergüenza pública a los presos el sábado de Gloria.<sup>332</sup> La descripción no es tan detallada, al grado que nos de alcance para asegurar que se trató de un espectáculo ritual y teatral que se asemejara a los grandes autos de fe del siglo XVIII; no obstante me parece relevante señalar que, más allá del parecido, lo que importa es la fuerte carga simbólica que llevó consigo este castigo ejemplar.

Como ya se ha mencionado, lo que sí se observa en la documentación es que en ambos casos la quema de las figuras de barro se hizo de manera pública, es decir, en un espacio de acceso para toda la población. De esto podemos deducir que lo que el padre Segura y el franciscano Lara buscaban era que el castigo de los idólatras sirviera de ejemplo para el resto de la población, de este modo se esperaba que evitaran caer en prácticas erróneas y ajenas a las que se les había enseñado en la doctrina.

Esa es la lectura que, por un lado, se esperaba que hicieran los indios de este castigo “tipo auto de fe”; al mismo tiempo me parece que se trata de un medio por el cual los miembros del clero podían reafirmar su poder frente a las élites locales, poseedoras y propagadoras de conocimiento sagrado entre los indios.

---

<sup>330</sup> Los autos de fe y la pena capital para los indios fue prohibida por el rey en el siglo XVI, tras la controversia suscitada por la ejecución del cacique don Carlos de Texcoco, quien fue acusado por idolatría. Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, op. cit., p. 234-235.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 238-239.

<sup>332</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, f. 87.

Por otro lado, resulta de suma importancia el hecho de que en este tipo de penas públicas el foco de atención no se centraba del todo en los indios castigados sino en los ídolos, al menos en los casos de Tlazala y Huixquilucan. La quema de las figuras de barro constituyó el mayor acto simbólico presentado en estos castigos y ello enviaba un mensaje no sólo a los naturales castigados, sino al resto de la población, en su mayoría indígena y analfabeta en donde la comunicación de tipo visual tendría un gran impacto.<sup>333</sup>

Según los testimonios, la idolatría de los indios del pueblo de Santiago era un problema constante y que se daba principalmente en el círculo familiar de Diego y su esposa Inés, al respecto la declaración de Nicolás de Rosas señala que acompañó a fray Gaspar a sacar los objetos que colocaron en la oquedad de una peña Antonio Martín y Juan Antonio, padre y hermano, respectivamente, de Inés Catalina:

[...] con orden del dicho padre fray Gaspar de Lara fueron a un cerro que está arriba del dicho pueblo de Santiago, que está a la parte poniente, hallaron en una peña que hay en él una oquedad pequeña de donde sacaron cantidad de muñecos de barro, unos grandes y otros pequeños, un pollo cocido con plumas y todo, manzanas naranjas y plátanos y una guitarrilla y tres o cuatro palitos de vela de cera y rosas de sempoasuchil [sic] y se lo trujo [sic] y entregaron a dicho padre que en dicho pueblo de Santiago, presentes los naturales de él y de otros pueblos circunvecinos los hizo quemar con una hoguera o luminaria que hicieron de leña ocote. Y sabe este testigo que por esta causa dicho padre procedió contra Antonio Martín y Juan Antonio padre e hijo, naturales de dicho pueblo de Santiago y hermano de la dicha Inés Catalina, por ser los que idolatraban en la dicha cueva u oquedad de dicha peña, por cuya causa es público y notorio que el dicho Gabriel Diego y [sic] Inés Catalina quedaron sentidos [...].<sup>334</sup>

Por otro lado, la misma declaración señala que, algunos años atrás, con aviso del mestizo Cristóbal González, acudió en compañía de otros mestizos a la casa de Gabriel Diego donde escucharon que, en medio de cantos y llanto, los indios salieron como en una procesión en la que:

[...] se oyó murmullo de gente en la casa de dicho Don Gabriel Diego y se llegó a ver lo que era y los oyó estar cantando a usanza suya y a algunos otros llorando al

---

<sup>333</sup> Lara Cisneros señala la importancia simbólica de la quema del ídolo del Gran Nayar en un acto de fe del siglo XVIII. De este modo destaca la manera en que se enviaba a los naturales un mensaje visual del poder de la religión sobre las supersticiones e idolatrías de los indios. De modo barroco la población comprendía que no sólo la presencia de los acusados si no del mismo ídolo encarnaban un cuerpo sobre el que se descargaba el escarnio, el dolor y la estigmatización. , *¿Ignorancia invencible?...*, op. cit., p. 302.

<sup>334</sup> AGN, *Civil* vol. 270, f. 30v.

canto del que los estaba insultando, que era ministro viejo llamado Pedro Fabián, natural de dicho pueblo y que le había dicho Inés María, mujer del suso dicho: “basta, que ya están cansados de llorar”; los cuales ha catorce años poco más o menos fallecieron en dicho pueblo. Y admirado de lo referido, el dicho Cristóbal González fue a la casa de este testigo que era en dicho pueblo y, habiéndoselo contado, le dijo fuesen a ver en qué paraba y haciéndolo, luego vieron que de casa del dicho don Gabriel Diego salieron los dichos Pedro Fabián y [sic] Inés María, su mujer, difuntos; con ocote encendido en las manos. Y bajaron a una barranca inmediata a dicho pueblo a donde habiéndolos ido siguiendo este testigo y dicho su hermano, enterraron tamales, tortillas, pulque, tabaco, [ilegible] y algunos muñecos de barro con que estos y el dicho su hermano dieron cuenta al padre fray Miguel Pérez que entonces era ministro y el suso dicho por esta causa azotó al dicho Pedro Fabián y su mujer, y esto es lo que sabe [...]”<sup>335</sup>

Por otro lado, en el pueblo de san Antonio y san Francisco Huixquilucan en 1692, el padre don Ignacio de Segura Troncoso en compañía de sus vicarios, algunos españoles y mestizos, acudieron al llamado de un curandero. Este delató a un grupo de indios por llevar a cabo un ritual en casa del indio Miguel de los Ángeles, maestro de doctrina.

De acuerdo con los vicarios, el curandero estaba molesto porque habían llamado a un especialista ritual de otra población y no a él. Los testigos declararon que los nativos habían preparado un gran altar con muñecos de barro, los cuales fueron destrozados y quemados en el atrio de la iglesia una semana después, quizá como un auto de fe, de la misma forma que ocurrió en Tlazala. Los testigos señalaron que los otomíes de Huixquilucan tenían una profunda devoción por san Gabriel, a quien llevaban al monte para hacerle misa, lo cual sucedía también entre los indios de Santiago Tlazala. De acuerdo con lo narrado sobre la aprehensión de los otomíes de Huixquilucan:

[...] halló más de ocho indios y doce indias grandes, 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 uno hilos blancos de algodón y otros de 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 el que iban recogiendo dinero [...]”<sup>336</sup>

---

<sup>335</sup> AGN, Civil vol. 270, f. 30.

<sup>336</sup> AGN, Bienes Nacionales vol. 79, exp. 19, ff. 134-138.

Con respecto a los indios detenidos la información no es precisa; tanto don Ignacio como sus vicarios y los españoles que lo acompañaban señalaron que, de la gran cantidad de indios presentes en la festividad, huyó la mayoría. Esta información fue declarada en diciembre de 1693, cuando los habitantes otomíes de Huixquilucan y sus sujetos solicitaron al provisor que don Ignacio fuera destituido de su cargo por maltratarlos físicamente, exigir servicios personales y altos cobros en las obvenciones.

De manera difusa encontramos la devoción a san Gabriel entre los otomíes de Huixquilucan, las declaraciones únicamente mencionan que los indios “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>337</sup>

Esta figura del arcángel mensajero aparece casi diez años antes, en el expediente de Santiago Tlazala, como una figura de devoción a la que los naturales le rendían culto en las cuevas y los barrancos. Si bien no me ha sido posible establecer un paralelismo entre san Gabriel y alguna deidad mesoamericana, ni por sus atributos como mensajero o por su iconografía en la que se observa un lirio y un cetro,<sup>338</sup> me parece viable la hipótesis de que se tratara de alguna devoción particular de la región que no ha persistido como tal hasta nuestros días.<sup>339</sup>

Solamente en Tlazala se especifica que a algunos ídolos se les daba el nombre de Gabriel, “dueños del monte y de los cielos,”<sup>340</sup> esto sugiere una posible asimilación de Tláloc, deidad relacionada con el agua. El Señor del Monte, dueño de los animales que en él habitan, así como de los mantenimientos se manifiesta

---

<sup>337</sup> AGN, Bienes Nacionales vol. 79, exp. 19, f. 65v.

<sup>338</sup> A. Van Dijk, “The angels Salutation in Early Byzantine and Medieval Annunciation Imagery”, *Art Bulletin*, 81, 3, 1999, p. 420.

<sup>339</sup> En el breve trabajo de campo que he realizado en ambas localidades, los miembros del clero no reconocen una particular devoción de su feligresía hacia este santo; algunos de los habitantes de Tlazala y Huixquilucan coincidieron en que se puede celebrar a san Gabriel arcángel en marzo o en septiembre, a la par que san Miguel, pero no se le tiene alguna atención especial o diferente a sus santos patronos: Santiago y san Antonio.

<sup>340</sup> “[...] cuatro bultos de barro en sus caballos de figuras horribles de dos cuartas de alto cada uno a quienes oyó decir este testigo a dicho padre llamaban Gabriel dueños del monte y de los cielos” AGN, Civil vol. 270, f. 28.

como una entidad que simbólicamente tiene el acceso al inframundo. El cerro pasó de ser una entidad protectora a una proveedora pues, como se señaló en el primer capítulo, de ahí obtenían los otomíes de Tlazala y Huixquilucan la materia prima con la que comerciaban para subsistir. En ese sentido puede asociarse también a san Gabriel con el Señor del Monte, al que se debe ofrendar y agradecer por todo lo que otorga.<sup>341</sup>

Otro punto interesante es que el nombre del santo es a la vez el patronímico de los caciques de Tlazala, lo cual pudo haber servido como una manera de legitimar su poder a través del reconocimiento de su representación de la divinidad. De acuerdo con López Austin, desde tiempos antiguos los pueblos han necesitado legitimarse por medio del enlace, en algunos casos milagroso, con una divinidad protectora en un cerro sagrado.<sup>342</sup> Es de esta tradición mesoamericana que encontramos a los otomíes de Huixquilucan y Tlazala llevando a cabo festividades en torno a este santo en los cerros.

En el caso concreto de los caciques Gabriel, puede que no sea fortuito el hecho de que hayan tomado el nombre del santo de su devoción. Este hecho puede señalar un vínculo entre la divinidad y los caciques en el sentido de mandatarios. Al mismo tiempo, esta semejanza produce un contacto entre ambos agentes, de modo que la cercanía con el arcángel del que tomaron su nombre dotó a estos caciques de poder político, y los legitima como tal. Es posible proponer que se trata de la representación de los habitantes indígenas de la población hacia la divinidad protectora que debe ser honrada y por medio del culto garantizar la protección de la población.<sup>343</sup>

---

<sup>341</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, IIA-IIH, Conaculta, 2007.

<sup>342</sup> Alfredo López Austin "El fundamento mágico-religioso del poder...", *op. cit.*, p. 236

<sup>343</sup> Siguiendo a Roberto Martínez, para el caso de Michoacán: "Más que tratarse de un marionetista que determina las acciones de su grupo, el dios patrono constituye para los purépechas, una suerte de proyección de la colectividad en el plano de lo simbólico. La deidad tutelar es la comunidad tal como esta se piensa a sí misma, y, en este sentido, su culto parece tener un efecto directo en las relaciones político-sociales que en ella se desarrollan." "Dioses propios y ajenos...", *op. cit.*, p. 58. Si bien no puede trasladarse a pie juntillas el ejemplo michoacano hacia los otomíes del norte del Estado de México, si es posible identificar semejanzas que nos permitan elaborar un análisis de un mismo fenómeno en dos localidades distintas. Partiendo de que Mesoamérica "[...] está constituida por pueblos étnica, lingüística y culturalmente diferentes que poseían una relativa unidad cultural basada en orígenes culturales

En la tradición mesoamericana los cerros eran vistos como grandes contenedores de agua, de donde provenían las nubes y por lo tanto el vital líquido. Al proveer de lo necesario para fertilizar la tierra, los cerros se relacionaban con el culto a las deidades acuáticas.<sup>344</sup> Por otro lado, estos grandes vasos de agua que dotaban de vida a la tierra también tenían un profundo vínculo con el mundo de los muertos. En las oquedades y cuevas, según esta tradición, era posible encontrar delicados accesos al inframundo, hogar de los ancestros; razón por la cual eran sitios de reunión para llevar a cabo rituales y ofrecimientos.

#### **4.2.1 La realeza sagrada y la ritualidad**

De acuerdo con las declaraciones, a los otomíes de Tlazala se les había visto “con ocote encendido en las manos y bajaron a una barranca inmediata a dicho pueblo a donde [...] enterraron tamales, tortillas, pulque, tabaco y algunos muñecos de barro [...]”.<sup>345</sup> Así mismo se señaló que estos cultos se llevaban a cabo no sólo por los caciques de la familia Gabriel, si no por los parientes de Inés Catalina, esposa de Diego Gabriel. Esto puede colaborar con la propuesta de que tampoco se trató de una casualidad el hecho de que se diera un matrimonio entre dos personas provenientes de familias que se habían consolidado como caciques y que además poseían conocimiento sagrado.

Si partimos de que la cercanía con las divinidades dotaba no sólo de poder religioso a los individuos sino también de poder político y de control sobre los demás, posiblemente las uniones buscaban mantener la sacralidad dentro de su círculo familiar. De este modo la “fuerza” que adquirían los individuos no se dispersaba, así mismo legitimaban y mantenían un linaje que les había tomado mucho tiempo conformar. Esta puede ser otra razón por la cual tanto en Tlazala

---

comunes y permanencia de relaciones. Hablamos de una unidad económica, con relaciones entre sí, leves variaciones regionales, una unidad cultural, un sistema complejo con interrelaciones.” López Austin, “El fundamento...”, *op. cit.*, p. 199-200.

<sup>344</sup> Broda, Johanna, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas de México*, México, SEMARNAT, Conagua, 2016.

<sup>345</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, f. 31

como en Huixquilucan se manifestaba un profundo rechazo a los agentes mestizos que se habían introducido a su población.

Podemos observar que la presencia de mestizos no sólo afectaba política y económicamente a los pueblos de indios, dentro de los parámetros de pensamiento indígenas, su existencia debilitaba la relación que los mandatarios habían establecido con las divinidades.<sup>346</sup> Además, cabe recordar que los mandatarios establecían esta relación con las deidades como intermediarios del resto de la población, de modo que toda la comunidad se veía afectada ante la falla de su representante.

De acuerdo con los testimonios en el expediente de Huixquilucan, en la celebración llevada a cabo en casa del maestro de doctrina, Miguel de los Ángeles, los indios tenían un altar y en él “una cruz [...] y muchas velas y bujías, muchos muñecos de trapo enlistonados, incienso, mirra, copal, hule, tabaco, papel y puros; pan y distintas frutas [...] grandes cantidades de tamales de frijol y tepachi.”<sup>347</sup>

Como puede observarse, hay elementos comunes en ambas descripciones y se distingue claramente que se trata del ofrecimiento a alguna divinidad o entidad sobrenatural. De acuerdo con Dehouve una ofrenda es una invitación para dar a estos seres una garantía, en espera de favores y beneficios.<sup>348</sup> Siguiendo a la autora, cada objeto que se ofrece transmite uno o varios significados, en su experiencia, las hojas y las flores remiten a la naturaleza y la humedad de la tierra, lo cual trae consigo la fertilidad. El algodón blanco recuerda las canas de los ancestros, así como las nubes y la lluvia; los hilos de colores son el vestido de los hombres en la tierra y los cigarros, que con el humo que despiden elevan al cielo las oraciones de los participantes.<sup>349</sup>

---

<sup>346</sup> Siguiendo a López Austin, para el caso purépecha “[...] no era recomendable la existencia de hijos de cónyuges originarios de diferentes pueblos. Se dice que los dioses mismos sufrían daño, tal vez porque la fuerza de cada uno tenía que competir con la del otro en los mestizos, debilitándose así la relación originaria de los dioses con los hombres.” “El fundamento...”, *op. cit.*, p. 219.

<sup>347</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol. 79, exp. 19, f. 137-138v.

<sup>348</sup> Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 2007, p. 74.

<sup>349</sup> *Ibidem*, p. 105.

Aunado a los ofrecimientos, se menciona la presencia de velas, bujías ocote encendido y fogones. La presencia del fuego es necesaria en primer lugar por la iluminación, pero partiendo de que todo lo presentado durante el ofrecimiento transmite uno o varios significados, cabe recordar que, en la tradición mesoamericana, la deidad del fuego era un dios viejo al que se le rendía culto. A principios del siglo XVII, Jacinto de la Serna registró sus observaciones entre los indígenas del valle de Toluca y menciona que en la ceremonia dedicada al fuego en la que: “[...] 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 ahí le ofrecían al fuego.”<sup>350</sup>

Resulta interesante la presencia del fogón pues, el dios tutelar de los otomíes, Otonteuctli, señor de los otomíes, se identifica con el fuego y los muertos que por lo tanto, tiene contacto con los ancestros. Esto último también lo pudo identificar de la Serna y señala que cuando alguien fallecía:

“Acostumbran en muriendo el enfermo o enferma, por mano de indios viejos, llevar el cuerpo junto al fogón, que de ordinario mueren ellos ahí, y ofrecen al fuego y después quitan el difunto y lo ponen donde ha 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>351</sup>

Los ofrecimientos no sólo se hacían para las deidades si no para los ancestros, a quienes los otomíes han tenido siempre en muy alta estima.

Esta relación entre la nueva nobleza indígena y sus ancestros deificados tiene una connotación doble en la que los ofrecimientos contribuían con el bienestar general de la población de la que los mandatarios eran intermediarios. Por otro lado, se trata de la legitimación del mandato y poder que estos individuos tenían capacidad de ejercer sobre el resto de la población al estar respaldados por entidades sobrenaturales al formar parte de sus descendientes.

De acuerdo con esto, es posible proponer que la familia de Diego Gabriel buscó los medios para posicionarse como caciques en Tlazala a pesar de que no provenían de un linaje antiguo. La desestructuración producida tras la conquista

---

<sup>350</sup> De la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953, p. 288-289.

<sup>351</sup> De la Serna, *Tratado de las idolatrías...*, *op. cit.*, p. 289.

llevó a la sociedad indígena a buscar los elementos necesarios para su recomposición, de este modo agregaron elementos de la cultura dominante para integrarlos a su propio sistema cultural y sobrevivir en un medio que era hostil a su tradición.

Al mismo tiempo, los indígenas establecieron relaciones de dominación entre sí, que en ocasiones se enfrentaron con las autoridades occidentales. Puede observarse que no sólo se presentó una manifestación de anomia tras la violenta conquista, si no en diferentes momentos en los que los indios se vieron en la necesidad de recomponer su sistema político-religioso, legitimar su origen y su contacto con lo sagrado. De este modo buscaban mantener su posición frente a agentes ajenos a su cultura, mismos que ponían en riesgo el bienestar de su población.

#### **4.2.2 De ancestros a ídolos**

El discurso de la Corona española para justificar su presencia en América se basaba en la cristianización de los indios, misma que debía llevarse a cabo con suma delicadeza, sin violencia ni castigos. Del mismo modo, los miembros del clero eran los encargados de vigilar y corregir las conductas de los naturales para garantizar así una permanente conversión.<sup>352</sup> En ese sentido y al menos en la teoría la Iglesia fue la institución catalizadora de las relaciones sociales en Nueva España y los intermediarios entre la Institución y la feligresía nativa fueron los clérigos y frailes. Los miembros del clero debían ser la encarnación del buen ejemplo y en sus manos estaba no sólo el correcto adoctrinamiento de los indios sino la erradicación de las malas costumbres.

A pesar de ello y, como fue posible observar en los expedientes de Tlazala y Huixquilucan, las relaciones entre los párrocos y frailes con los indígenas no siempre fueron cordiales y armoniosas. Del padre Segura dijeron los otomíes de Huixquilucan: “[...] tiene muy áspera y rígida condición [...] les quita el sombrero y

---

<sup>352</sup> Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, op. cit., pp. 112-113

mantas y los azota [...].”<sup>353</sup> Los de Tlazala refirieron que fray Gaspar no sólo había aprehendido con violencia a Diego Gabriel e Inés Catalina, sino que llevó de manera inadecuada un proceso contra un par de caciques miserables. En ambos casos, los miembros del clero acusaron a los indígenas de idólatras.

En las sentencias finales, no se castigó a ningún indio y a pesar de que parte de las averiguaciones se orientaron a identificar si los naturales efectivamente eran idólatras, las amonestaciones cayeron sobre el padre Segura y el franciscano Lara. Ya se ha visto en capítulos precedentes que la natural miseria de los indios había sido uno de los argumentos mediante los cuales los naturales se defendían en los tribunales ante los no indios. Por otro lado, una de las razones por la que no fueron castigados se debía a que la obligación y responsabilidad de su adoctrinamiento se depositaba en sus párrocos y doctrineros.

Ahora bien, la Iglesia combatió durante trescientos años las faltas religiosas de los indios y buscó corregirlas y eliminarlas a toda costa. Para ello se valió de identificarlas y perseguirlas, al mismo tiempo que los indígenas elaboraban su propia versión de las enseñanzas del cristianismo para adaptarlas a su sistema religioso, a su núcleo duro. De acuerdo con el autor, este Núcleo se define como:

La estructura cultural de un pueblo, su tradición, está integrada por elementos susceptibles al cambio. Se trata de una sucesión vertebrada de elementos fundamentales que se ordenan y dan sentido a otros elementos que son menos relevantes en el complejo cultural y es mutable. En Mesoamérica la articulación de elementos culturales que se caracterizaban por ser sumamente resistentes al tiempo, también tenía la posibilidad de incorporar nuevos elementos de acuerdo con el contexto cultural.”<sup>354</sup>

De esta manera se llevó a cabo un proceso doble en el que la evangelización y la construcción de una versión indígena del cristianismo se desarrollaron a la par. Cabe tomar en cuenta que, para llevar a cabo el proceso de adoctrinamiento, el clero se valió no sólo de sus habilidades como ministro sino de agentes pertenecientes a los pueblos de indios. Personas con el dominio del

---

<sup>353</sup> AGN, bienes nacionales 79, exp. 19, f. 31.

<sup>354</sup> Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, Conaculta, 2001, p. 51.

castellano adicional a su lengua materna con los que convivían de manera continua en el templo cristiano. Sacristanes, fiscales o maestros de doctrina, como Miguel de los Ángeles, en cuya casa se estaba llevando a cabo el ritual de Huixquilucan en 1692. Que Miguel fuera maestro de doctrina quería decir que contaba con los conocimientos suficientes de la misma, y que gozaba de la confianza del padre Segura.

A lo largo de este trabajo hemos visto como algunos individuos se posicionaron como intermediarios entre el resto de los indígenas y las instituciones; y de la misma forma fueron mediadores entre la población nativa y las divinidades. De este modo al aprehender la cultura occidental con ojos de nativos, la interpretaron y de esta forma la transmitieron al resto de los naturales quienes a su vez elaboraron poco a poco sus propias interpretaciones de esas enseñanzas.<sup>355</sup>

Lo mismo sucedió con la Iglesia, que consideró a los indios víctimas de los engaños del demonio. El Maligno depositó en las infantiles mentes de los nativos americanos los elementos cristianos en forma de burla, así tras la conquista, los españoles se enfrentaron a “caricaturas de los sacramentos” como base de las falsas religiones indígenas. De este modo la idolatría no sólo era el culto a ídolos falsos si no una desviación demoniaca que implicaba el rechazo a Dios.<sup>356</sup>

En ese sentido las deidades indígenas y sus representaciones fueron tomadas como parte del veneno con el que el Maligno había infectado sus pobres almas. Se volvió fundamental la destrucción de los ídolos y todo aquello que se relacionara con el culto falso que profesaban los nativos. A pesar de que los miembros de la Iglesia buscaron conocer y comprender la religión de los indios no pudo evitar introducirla y calificarla con sus categorías. De este modo la Iglesia católica y la Corona se apropiaron de los indígenas y su cultura para así, darle

---

<sup>355</sup> Ejemplo de ello es el estudiado por Gerardo Lara, el caso de Francisco Andrés quien tras haber sido acusado en diversas ocasiones por sus heterodoxas prácticas religiosas, fue recluido en la iglesia. Después de tres años Francisco logró escapar, no sin llevar consigo el conocimiento de la liturgia católica. Cuando volvió a ser aprehendido se le acusó de oficiar misas en las que incluso impartía la comunión de manera muy poco católica. “El cristo viejo de Xichú: resistencia y rebelión...”, *op. cit.*

<sup>356</sup> Lara Cisneros “La idolatría de los indios americanos...”, *op. cit.*, p. 41-43

significado de acuerdo con sus arquetipos; de ahí provienen las bases para juzgar los delitos de fe.<sup>357</sup>

Este es el fenómeno que podemos observar no sólo a lo largo de los dos expedientes centrales de este trabajo, sino en innumerables documentos provenientes de los tribunales novohispanos. Esta documentación, que es tan útil para acercarnos a la vida indígena de la época colonial no proviene precisamente de los naturales, por el contrario, fue elaborada por las mismas autoridades que los calificaron de idólatras y los procesaron. En ello radica la complejidad del análisis de este tipo de fuentes, ya que difícilmente nos encontramos con escritos que provengan de la pluma de los indios.

A pesar de esta dificultad, me parece que es posible observar el proceso mediante el cual la religión indígena pasó a las categorías hispanas y la forma en que las figurillas de barro de los rituales de Tlazala y Huixquilucan pasaron de ser quizá dioses, quizá ancestros, a ídolos que debían ser destruidos.

Como ejemplo de esta apropiación de la religión indígena a las categorías hispanas está el testimonio del padre Hipólito Ruíz: “Estos naturales tienen muchas supersticiones e idolatrías y les hizo [el padre Segura] pisotear todas aquellas figuras y quebrarlas y tirarlas por diferentes partes [...]”<sup>358</sup> Como se observa en la cita, la presencia de muñecos de barro en un ritual que fue llevado a cabo de manera clandestina llevó al padre Ruíz, vicario del padre Ignacio de Segura, a calificar con sus propias categorías las acciones de sus feligreses.

Además, la labor de los clérigos de Huixquilucan para erradicar la veneración de figurillas de barro entre los indios, como sucedió en muchas otras poblaciones, parece ser que esta actividad no fue exclusiva de la zona de Tlazala y Huixquilucan. Una denuncia de Toluca en 1754 señala que un grupo de indios de hacienda llevó a cabo un ritual muy similar, en donde había alimentos, bebidas, y figuras de barro que tras la celebración serían enterradas en el cerro, la descripción indica que había: “[...] dos luces o velas encendidas [...] delante de

---

<sup>357</sup> *Ídem.*

<sup>358</sup> AGN, vol. 79 exp. 19 f. 130.

varios muñecos de barro a los que estaban ofreciendo tamales, manzanas [...] con música de arpa y guitarra [...] cubiertos de algodón.”<sup>359</sup>

Otro ritual similar fue documentado en Lerma, cerca de Toluca, en 1817. En él, un grupo de indios principales llevaba a cabo la ceremonia y ofrendaba alimentos y bebidas a unos muñecos de barro que estaban depositados en una canasta. En medio de música y baile los sorprendió su párroco el cual señaló que además de los muñecos y la ofrenda, había varias cruces y las imágenes de Cristo y la Virgen.<sup>360</sup>

En todos los ejemplos puede observarse que los muñecos tienen un lugar primordial en la ceremonia, además de que por su carácter de “ídolos”, fueron el centro de atención de los miembros del clero. Por otro lado, al contrastar estos testimonios con algunos textos etnográficos de nuestra época, es posible encontrar rituales en los que se encuentran presentes figurillas de barro, principalmente de manufactura antigua.

Durante su trabajo de campo en la sierra de Tutotepec, Patricia Gallardo encontró que este tipo de figurillas se elaboran para representar a los ancestros, son denominadas “antiguas.” También se han encontrado algunas piezas de evidente manufactura prehispánica, que la gente halla semienterradas en sus campos de cultivo, en los caminos y los cerros. Estas pequeñas imágenes son muy apreciadas y se heredan de generación en generación pues se considera que atraen la buena fortuna.<sup>361</sup> Por su parte James Dow registró que en las serranías del Estado de Hidalgo la gente suele encontrar, igualmente en los cerros o tierras de labranza, pequeñas figurillas que la gente denomina ancestros y los conserva en sus altares porque también atraen la buena suerte y protección.<sup>362</sup>

Como se puede observar, para los indios de Tlazala y Huixquilucan, como posiblemente sucedió en el resto de Mesoamérica, las figurillas de barro fueron parte central de su ritualidad, pero no constituían el todo. Ya se ha mencionado que la ceremonia llevaba consigo una serie de actos simbólicos en los que se

---

<sup>359</sup> AHAM, caja 73, exp. 20, rollo 21, f. 1.

<sup>360</sup> AGN, Bienes Nacionales, vol. 663, exp. 19, f. 7.

<sup>361</sup> Patricia Gallardo, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México, UNAM, IIH, 2012, p. 53

<sup>362</sup> *Ibidem*, p. 99.

involucraban ofrendas en las que se observaba, además de imágenes de culto cristiano como cruces, Cristo o la Virgen: “[...] 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>363</sup> y que son ignorados por las autoridades al momento de acusar y castigar a los indios.

Encontramos por un lado las ofrendas, que ya han sido mencionadas como posibles objetos presentados como una garantía hacia las fuerzas naturales de las que se esperan beneficios.<sup>364</sup> Por otro lado se señala en ambos casos la presencia de cruces,<sup>365</sup> elemento que tiene una profunda significación tanto en la cultura occidental como en la indígena, al ser para la primera el símbolo de la salvación, mientras que para la segunda es un símbolo de Tláloc y, concreto para los otomíes, es el Señor del Pino, Ocotecuhtli. El árbol de ocote, sagrado en esta región, se transformó con el paso del tiempo en la cruz sobre la montaña, el eje de transmisión entre los diferentes niveles del cosmos.<sup>366</sup>

Otro punto de relevancia es la presencia de aves aparentemente sacrificadas; señalan los testimonios de Huixquilucan en 1693 que en casa de Miguel de los Ángeles, al pie del altar se encontraba colocada “una gallina muerta y sin pelar.”<sup>367</sup> A pesar de que evidentemente se menciona que el animal no había sido preparado a modo de alimento, sino colocado, muerto, a manera de ofrecimiento, esto no parece llamar la atención de las autoridades eclesiásticas. La presencia de esta ave en tales condiciones puede hacer referencia a un sacrificio a modo de ofrenda.

Por otro lado, puede hacer referencia a un tipo de ritual específicamente terapéutico en el que la finalidad específica de la inmolación del ave consiste en reemplazar al paciente y recuperar así su “alma”. De acuerdo con Saúl Millán, más que un don otorgado a la divinidad, el ave constituye una especie de reciprocidad de la “presa original”, que recibe el nombre náhuatl de *ixpatca*,

---

<sup>363</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, ff. 134-138.

<sup>364</sup> *Vid supra* p. 115.

<sup>365</sup> “[...] había un altar y en él una cruz y dentro de ella unos muñecos [...]” AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, f. 92.

<sup>366</sup> Lara Cisneros, “Aculturación religiosa...”, *op. cit.*, p. 71.

<sup>367</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, ff. 134.

“intercambio.” De este modo el animal asume el valor del alma humana, que también contempla la forma del animal compañero del enfermo. Al consumir los mismos alimentos, las aves de corral adquieren los mismos componentes anímicos para que el destinatario consuma únicamente la esencia del ave sacrificada.<sup>368</sup> La idea de presentar un ave en sacrificio parece hacer relación a una especie de intercambio en donde esta reemplaza la entidad anímica que se ha perdido y que ha causado la enfermedad.<sup>369</sup>

Esto permite hacer dos propuestas: la primera radica en que la presencia del ave sacrificada, colocada en el altar en casa del maestro de doctrina, representa la esencia de un enfermo y, por otro lado, que otros elementos presentes en la ceremonia también lo simbolizaran. Recordemos que entre los otomíes existen seres que son capaces de dañar o curar a los hombres. Entidades invisibles con las que se comparte el mundo y que pueden traer desgracias si no se les atiende de manera adecuada.<sup>370</sup> Algunos de esos seres con poder para dañar, o curar, a los seres humanos son los ancestros, a los cuales los otomíes acostumbran colocar en los altares familiares junto con sus ofrendas.

En una época en la que no se contaba con imágenes fotográficas y en la que la mayoría de la gente no tenía acceso al retrato elaborado por un pintor, era necesario elaborar la representación del familiar o ancestro. De acuerdo con los testimonios que dieron los otomíes al padre Ángel María Garibay durante su estancia en Huixquilucan a principios del siglo XX, este tipo de figurillas elaboradas en barro: “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 [...]”<sup>371</sup>

---

<sup>368</sup> “Animales, ofrendas y sacrificios: alianza y filiación en dos pueblos indígenas de Mesoamérica”, en *Dimensión Antropológica*, México, INAH, Vol. 62, 2014, consultada en línea el 23 de enero de 2018.

<sup>369</sup> De acuerdo con Alfredo López Austin una *entidad anímica* se define como “una unidad estructurada con capacidad de independencia, en ciertas condiciones, del sitio orgánico en que se ubica.” *Cuerpo humano e ideología, las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM-IIA, 1989, p. 197.

<sup>370</sup> Lizcano, *op. cit.*, p. 115.

<sup>371</sup> Ángel María Garibay, *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huixquilucan*, México, Instituto Nacional Indigenista Interamericano, 1957, p. 22.

Esta relación del altar, los muñecos y las ofrendas con la muerte se puede observar en otros elementos. Uno de ellos, que también fue ignorado por las autoridades consiste en los hilos de lana colocados en diversos objetos. En primer lugar se habla de “[...] muñecos de barro, enlistonados con lanas de colores [...],”<sup>372</sup> así como de “[...] un altar puesto, y en él una cruz de tochomite como enroscada con unos hilos blancos y otros de diversos colores [...].”<sup>373</sup>

Estos últimos objetos elaborados en lana pasaron inadvertidos a las autoridades, así como pudieron haber sido insignificantes para los que nos hemos aproximado al expediente. No obstante, resultan de gran interés al contrastar la información con algunos datos de etnografía contemporánea. En la actualidad, los otomíes de san Pablito Pahuatlán, en Puebla, los *tochomites* son los cordones de lana de oveja con los que las mujeres adornan su cabello. Su nombre deriva del náhuatl *tóchomítl*, conejo, de cuyo pelo se elaboraban estas decoraciones en la antigüedad.<sup>374</sup> En la misma localidad, estos adornos se utilizan en los rituales funerarios en los que se coloca junto a la persona fallecida, cantidad de ofrendas y objetos de uso personal. Aunado a ello se prepara gran cantidad de figuras de papel recortado que representan deidades y posteriormente se atan con hilos de lana colorida.<sup>375</sup>

De acuerdo con Galinier, en esta región se piensa que, en los momentos posteriores al deceso, el muerto sigue sumamente vinculado al mundo de los vivos, por lo cual se ata un hilo a los cabellos, mismo que colgará a lo largo del cuerpo y debe sobresalir del ataúd. A la par, en poblaciones cercanas se suele atar un hilo rojo a la muñeca del difunto, “Es por este que la Virgen se llevará al muerto. El ceñidor mortuorio de palma que porta el cadáver desempeña la misma función.”<sup>376</sup>

De este modo es posible observar que a pesar de que el fraile Lara, el párroco Segura y los testigos que los acompañaron observaron estos elementos,

---

<sup>372</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, f. 137.

<sup>373</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 79, exp. 19, f. 136.

<sup>374</sup> Alejandro de Ávila, “Las técnicas textiles y la historia cultural de los pueblos otopames”, en *Estudios de cultura otopame*, México, UNAM-IIA, No. 8, 2012, p. 131.

<sup>375</sup> Galinier, *op. cit.*, p. 81.

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 96.

no prestaron atención a ellos sino a la prueba tangible y material del delito de la idolatría: los muñecos de barro. Esto tiene que ver principalmente con la importancia de la materialidad para la cultura occidental, propia de los miembros del clero.

La idolatría forma parte de los vicios opuestos a la religión y coincide con ella al ofrecer la posibilidad de llevar a cabo una actividad cultural.<sup>377</sup> Estas ideas fueron la base de la tradición cristiana sobre el tema de la superstición y la idolatría, en la que esta última consiste en la adoración de la creación humana como si fuera Dios: es la falsedad de lo divino materializado en el ídolo. Razón por la cual no resultan importantes a los ojos occidentales las cruces, las ofrendas y sus complementos, puesto que la única prueba material del delito que se cometió fueron precisamente los elementos falsos de culto, prueba legal de su culpa: los muñecos de barro considerados ídolos.

Esta presencia material de muñecos-ancestro (posiblemente también muñecos-enfermo), así como de muñecos-ídolo nos permite observar el hecho de que tanto los occidentales como los indígenas compartían un mismo objeto al que percibieron de manera distinta, de acuerdo con sus parámetros culturales. De manera general se pensaba que los indios de América habían sido presa del demonio para atraerlos a la práctica de falsas religiones.<sup>378</sup> La respuesta española a las religiones americanas fue la de proscribir aquellos cultos que consideró falsos y ajenos al catolicismo, tal como ya lo había hecho de manera previa con los musulmanes y los judíos.<sup>379</sup>

Para la Iglesia católica, así como para la Corona española, la idolatría consistía en la veneración de falsos ídolos que representaba el rechazo de Dios. El veneno de la idolatría fue perseguido en las poblaciones indias americanas, sin embargo, debido a que se puso en duda la capacidad racional y moral de los

---

<sup>377</sup> Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible?...*, *op. cit.*, p. 92-93.

<sup>378</sup> Lara Cisneros, "La idolatría de los indios...", *op. cit.*, p. 41.

<sup>379</sup> Lara Cisneros, *ibídem*, p. 42.

indios, los castigos consistían en penas de poca gravedad y en la ausencia total de pena capital.<sup>380</sup>

A la par que los occidentales vieron en los ídolos de los indios una amenaza para la fe católica, esos mismos objetos fueron considerados por los indios como objeto ritual. Para los naturales se trataba de objetos de culto que, si bien podían encarnar el vínculo con las entidades supraterrenas, también tenían plena consciencia de que esta actividad cultural constituía una pena que consistía en su destrucción. La quema de las figurillas no sólo implicaba su desaparición, también interfería con el poder político y religioso de los líderes, lo cual se agravaba al unirse a los conflictos internos con los no indios de la región.

Partiendo de que Mesoamérica se constituyó por una unidad de pueblos diferentes con una relativa unidad cultural, basada en orígenes culturales comunes y con un sistema complejo de relaciones,<sup>381</sup> podemos proponer que lo que se observó a finales del siglo XVII en Tlazala y Huixquilucan fue la manifestación local de un fenómeno que fue compartido en un área cultural mayor.

Por otro lado, como pudo observarse a lo largo de esta investigación, la respuesta de las autoridades en dos poblaciones distintas ante la problemática de la idolatría y de la integración de agentes no indios fue similar. Las características culturales compartidas en la zona determinaron el proceder de los dos cleros, y nos permite formular hipótesis en cuanto a lo que pudo suceder en otras poblaciones indígenas de la época.

Después de esta revisión documental y del análisis minucioso de diversos aspectos contenidos en los expedientes, es posible proponer que las figurillas de barro que el clero de Tlazala y Huixquilucan calificó como ídolos, podían haber sido una especie de representación de ancestros deificados, mismos de los que se esperaba obtener beneficios, o de seres humanos enfermos en espera de ser sanados mediante el ritual. El problema no radicaba solamente en que la Iglesia los destruía, sino que a la vez estorbaba en la comunicación entre los mandatarios

---

<sup>380</sup> Lara Cisneros, *ibídem*, p. 43. Ejemplo de ello es que tanto en Tlazala como en Huixquilucan la pena consistió en la quema de los ídolos, mientras que en el caso del ciego Domingo Francisco quien fue sentenciado a escuchar misa durante quince días.

<sup>381</sup> López Austin, "El fundamento...", *op. cit.*, p. 199.

y los agentes sobrenaturales, tratando como ídolos a las representaciones físicas de los ancestros.



## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo fue posible observar, por medio del análisis de dos casos, el desarrollo y enfrentamiento de la cultura occidental con una cultura indígena reelaborada en donde la religión fue reinterpretada y posteriormente mal vista por las autoridades eclesíásticas de la época. No obstante, la misma Iglesia católica española contribuyó con el perfeccionamiento de este cristianismo al ser la partícipe principal en el proceso de adoctrinamiento de los indios y en la corrección de las conductas heterodoxas. Lo que para los otomíes de esta región fueron elementos fundamentales de su ritualidad, para las autoridades se traducían en objetos de cultos prohibidos y mal entendidos que debían destruirse y erradicarse.

Esta doble construcción de los conceptos se desarrolló a la par en ambos grupos y una fue producto de la otra pues, mientras más se empeñaba la Iglesia en eliminarlas, los indígenas continuaban buscando medios de recomposición ritual propios, donde el rechazo a lo no indio se manifestó en la clandestinidad de su religión.

Así mismo, este rechazo a lo no indio se trasladó simbólicamente a la manera en que el mestizaje afectaba la comunicación entre los miembros de las nuevas élites y los agentes sobrenaturales, como deidades o ancestros. La comunicación con lo sagrado dotaba de prestigio a las élites nacientes y de esta manera no sólo justificaban su ejercicio de poder, también servía para protegerse y extender ese amparo hacia el resto de la población indígena ante la intervención de los españoles y mestizos.

Me refiero a que fue justamente en momentos en los que los intereses de los nativos se vieron afectados, salieron a la luz las particularidades de su religiosidad, producto de la ruptura de la tolerancia y los mecanismos de negociación entre los diferentes grupos sociales. De este modo se observó que la religión cumplió un importante papel como lazo de unión entre los otomíes de la región distinguiéndolos del resto de la población, pero a la vez fue motivo de acusaciones, juicios y abusos por parte de españoles y mestizos con los que compartían el espacio. Por medio de la preservación de sus propios sistemas

económicos, políticos y religiosos, los otomíes de Tlalnepantla y Huixquilucan se mantuvieron unidos y manifestaron su rechazo a lo no indio para conservar su autonomía.

La desestructuración producida tras la conquista llevó a la sociedad indígena a un estado de anomia que los llevó a buscar los elementos necesarios para su recomposición, de este modo incorporaron parte de la cultura dominante, que distinguía entre las potestades temporal y espiritual, para integrarlos a su propio sistema cultural y sobrevivir en un medio que era hostil a su tradición. Al mismo tiempo, los naturales establecieron relaciones de dominación entre sí, que en ocasiones se enfrentaron con las autoridades occidentales y con otros grupos sociales que se encontraban en situación de desventaja.

Tal es el caso de los mestizos o españoles habitantes de los pueblos de indios, quienes también pasaron por momentos de anomia y buscaron integrarse a los pueblos. Me parece que es posible observar diversos estados de anomia en diferentes momentos de la vida indígena de la Tlazala y Huixquilucan, posterior al que se produjo tras el choque violento de la conquista militar, las congregaciones y las epidemias.

Esto puede observarse en momentos en los que tienen que llevarse a cabo rituales orientados a salvaguardar los recursos materiales; así como en momentos en los que los indios que detentan el poder se ven reemplazados, sustituidos o invadidos por las autoridades civiles de origen hispano. En ese momento se veían obligados a legitimar el poder que sus ancestros divinizados les habían otorgado para mantener no sólo su estabilidad sino la de toda su población.

Cabe señalar la importancia del agente mestizo en la recomposición social de los pueblos de indios, ante la baja demográfica provocada por las epidemias. Su papel como reactivador de las economías locales es indudable, sin embargo, en momentos críticos o donde llegaban a interferir en los intereses de los naturales, se convertían en personas indeseables que había que sacar de los pueblos a toda costa.

En ese sentido los encargados de mantener la estabilidad fueron los mandatarios, caciques y principales que por diversas formas lograron aprovechar

los vacíos de poder que dejaron los linajes antiguos en el proceso de disolución, y lograron colocarse en su lugar, detentando poder de caciques, no así cacicazgos. No obstante, la concepción del poder político indígena llevaba de la mano el poder en el aspecto religioso, ambos, a diferencia de como sucedía en Occidente, eran aspectos inseparables. De modo que en el estado de anomia en donde se buscaron formas de recomposición social, también se desarrollaron cultos orientados a la preservación de su lugar en el nuevo orden.

Me parece relevante tomar en consideración que en los rituales documentados se observan diversos elementos y acciones simbólicas de suma importancia para los indios, que fueron ignorados. El foco de atención fueron los muñecos, que las autoridades consideraron ídolos. Lo que encontramos en este aspecto es que un mismo objeto tuvo dos significados distintos, en ellos se trataba de un vínculo con entidades supraterrenas, quizá ancestros legitimadores de poder. Por otro lado, se veía en ellos a la materialización de los cultos falsos y el rechazo de Dios, prueba del grave delito de la idolatría, mismo que debía ser destruido. De este modo las figurillas que quizá representaban a los antiguos ancestros indígenas fueron percibidos como ídolos que demostraban la influencia del demonio.

Nos encontramos ante dos poblaciones en las que los miembros del clero y los indígenas se enfrentaron, usando los mismos argumentos: la idolatría y el maltrato o inclinación a los no nativos, respectivamente. Se trató de expresiones locales de recomposición demográfica y de reelaboración cultural, a la que los españoles resolvieron afrontar como lo habían hecho previamente en la Península Ibérica y como posiblemente hicieron en diversas poblaciones más allá del centro de México a finales del siglo XVII. Este es un punto que queda abierto a su estudio y discusión.

En cuanto al aspecto jurídico, analizado de manera paralela al religioso, se observó un fenómeno en el cual los indios se apropiaron de las categorías occidentales que los calificaban de miserables y rudos, cortos de entendimiento y niños perpetuos. Así mismo comprendieron su lugar en la sociedad y los privilegios de los que gozaban como seres vulnerables y necesitados de

protección. Estas habilidades para conducirse en los foros de justicia pudieron haberse adquirido tras el contacto con abogados que actuaron como mediadores y transmisores de la cultura jurídica de occidente.

Esta misma habilidad forense se observó también en los mestizos que observaron en nivel de inserción en los pueblos una posibilidad de beneficiarse y ser tratados como indios, si sus circunstancias lo permitían. Era en momentos como este que se desataba otra ola de conflictos cuando los intereses de estos mestizos y los de los indios se veían confrontados. Así, los naturales se valieron de las consideraciones sobre la inferioridad del mestizo para alejarlos de sus poblaciones, al argumentar el daño que les provocaba su presencia; así como las prohibiciones expresas de aislamiento de los indios en la normativa.

Además del uso de categorías jurídicas, fue posible extraer de la documentación algunos aspectos culturales que colaboran con la explicación de las relaciones sociales en los pueblos de indios pues, cuestiones como el uso de la lengua o el insulto son muestra de la sociabilidad y de lo importante que es para los indios tener el poder, incluso desde el aspecto verbal con la finalidad de tomar el control de la situación; lo cual se observa también en la dinámica jurídica de los pleitos.

Por último, me parece que el papel de la Iglesia fue fundamental en la interpretación que hicieron los indígenas del cristianismo que les fue impuesto, así como en la construcción de una nueva religión basada en los preceptos católicos, entendidos con los ojos nativos. Fue la Iglesia quien calificó de falsa la religión de los naturales, que combatió y corrigió las manifestaciones religiosas extrañas al culto católico y quien transformó en ídolos a los antiguos ancestros indígenas.

En ese sentido, se desarrolló un fenómeno paralelo en el que los naturales se apropiaron de la cultura occidental y la adaptaron a la suya para recuperar y mantener el equilibrio perdido tras la conquista y la dominación hispana. Al mismo tiempo, las autoridades tomaron la cultura nativa, la interpretaron y generaron mecanismos para erradicar lo que consideraron nocivo en ella. Si bien los miembros del clero transmitieron el cristianismo a los indios, es posible hacerlos

en parte responsable de la manera en que los indígenas entendieron la religión impuesta.

Mientras la dominación hispana se consolidaba en las colonias, naturales como los de Tlazala y Huixquilucan establecieron relaciones de dominación de tipo tradicional entre sí, al interior de sus poblaciones. En los casos que se analizaron en este trabajo se mostró que la relativa cercanía con la ciudad de México les permitió adquirir ciertas habilidades y conocimientos propios de las instituciones novohispanas. A pesar de ello, la marginalidad en la que se encontraban permitió desarrollar mecanismos de poder locales y hasta cierto punto autónomos.

Estas relaciones de dominación ocasionalmente chocaron con las autoridades occidentales, civiles y religiosas, que interferían con el desarrollo y la dinámica cotidiana de los pueblos. Cuando esta irrupción amenazaba con generar otro estado de anomia, los indios buscaban recomponer su sistema político-religioso, legitimar su origen y fortalecer su contacto con lo sagrado. Debido a que los indígenas no separaron la esfera religiosa de la política, como sí sucedió en occidente, buscaron mantener su posición frente a los agentes ajenos a su cultura pues ponían en riesgo al resto de la población.

La ritualidad indígena, penada por las autoridades civiles y eclesiásticas, era un medio de mantener el orden terrenal y cósmico para mantener el equilibrio. Las élites que detentaban el poder político y religioso se encargaban de velar por el bienestar general, de modo que no podían permitir que tal poder se vulnerara. Los ancestros que se representaron en pequeñas figuras de barro, colocadas en los altares u ocultas en las oquedades de los cerros fueron un punto de coincidencia entre las autoridades hispanas y los naturales.

Este punto de confluencia hizo que esas figurillas, destrozadas y quemadas en público, en ocasiones de manera teatral, fueron vistas por un lado como ancestros encargados de la salvaguarda de la población indígena. De manera paralela, fueron el punto de atención de las autoridades al ser la evidencia material de la idolatría, penada y castigada incluso con la cárcel, de manera regular o irregular.

Un mismo objeto, visto desde dos perspectivas distintas detonaba conflictos de diversa índole, servía como pretexto para atacarse entre sí: indios, mestizos, españoles y miembros del clero. Estos últimos, en ocasiones reafirmaron su poder frente a las élites locales al exponerlos como idólatras públicamente, por medio de un acto simbólico con el que enviaba un claro mensaje al resto de la población, susceptible al impacto de la comunicación visual del castigo ejemplar.

Al mismo tiempo la Iglesia como autoridad interfería en el ejercicio de poder de los caciques y principales, quienes buscaban legitimarse no sólo a través de la cultura política sino del prestigio que les daba su contacto con lo sagrado. La reinterpretación indígena del cristianismo se desarrolló de manera paralela a la apropiación que hicieron los españoles de la cultura nativa para combatirla y controlarla. Así fue como las representaciones físicas de deidades o ancestros de los naturales pasaron a ser ídolos, en un continuo proceso de reconstrucción y recomposición de la sociedad indígena a siglo y medio del inicio de la colonización.

## FUENTES

### Documentales

Archivo General de la Nación, Ramo *Civil*, volumen 270, *México, averiguación hecha sobre la acusación que contra dos caciques y principales de este pueblo hace el padre franciscano Gaspar de Lara sobre idolatrías*, 1680.

Archivo General de la Nación, Ramo *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.

Archivo General de la Nación, Ramo *Bienes Nacionales*, Vol. 663, exp. 19, *Diligencias sobre inculcar em naturales del pueblo de san Lorenzo del curato de Lerma, los actos supersticiosos que se notan*, 1817.

Archivo General de la Nación, Reales Cédulas duplicadas, Vol. D30, exp. 1365, Audiencia de México, Indios. *Ordenando a la Audiencia de México que no intervenga en la causa que se formó contra los indios de Tlazala, Jurisdicción de Tacuba, por ser causa de fe*. 1862.

Archivo General de la Nación, Cárceles y presidios, caja 5427, expediente 47, año de 1681, *Autos contra Nicolás de rosas, Gabriel y Matheo González, Gabriel Diego, Inés Catalina y Juan Miguel...por ser idolatras, se embargó las sementeras de maíz y cebada*.

Archivo General de la Nación, Ramo *Indiferente Virreinal*, Caja 5976, exp. 19, *Solicitud de Juan Alejo Verdugo Dabila por Pedro Romero de la Mota, cacique principal del partido de Chiapa de Mota, jurisdicción de Jilotepeque, sobre que se le diera amparo de la propiedad de unas tierras, casa magueyes y frutales que le pertenecían y que le peleaba Mathías León*, 1685.

Archivo General de la Nación, Ramo *Indiferente Virreinal*, Caja 4761, exp. 028, *Petición de Juan Alexo Verdugo por Juan Martín, de la jurisdicción de Guichapa para que los españoles Antonio de Almaraz y Luis Barrón no lo molesten ni le embarguen sus sementeras por la deuda que tiene por ellos*, 1685.

Archivo General de la Nación, Reales Cédulas Originales y duplicados 100, vol. D33, exp. 310, *Religiosos beneficiados. Nombramiento del bachiller Ignacio de Segura como cura beneficiado de Huisquilucan, del Arzobispado de México, 25 de octubre de 1689*.

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 Aguiar y Seixas, 1683.

Archivo General de Indias, *Indiferente* 207, No. 57, 5 de agosto de 1688, Relación de méritos de Ignacio de Segura Troncoso.

Archivo General de Indias, *Mapas y Planos, Varios*, 38, *Padrón exacto de todas las personas que hay en este Arzobispado de México, con distinción de Clases*,

*Estados y Calidades, formado en ejecución puntual de Real Orden de 10 de noviembre de 1776, con arreglo a los Padrones Particulares presentados por los Curas y Superiores de las Religiones, Conventos, Colegios y Hospitales.*

### **Fuentes primarias publicadas**

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, "Historia de la Nación Chichimeca", en *Obras Históricas*, México, UNAM, 1977.

*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.

*Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta 1592*, México, Porrúa, 1987.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la tierra firme*, México, Porrúa, 1984.

Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las indias*, Ed. De Juan Pére de Tudela, Madrid, 1959.

Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.

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, 1977.

Vetancourt, Agustín, *Teatro Mexicano, crónica de la Provincia del santo evangelio de México, Monólogo franciscano*, México, Porrúa, 1971.

Villaseñor y Sánchez, José Antonio, *Theatro Americano: descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, UNAM, 2005.

### **Fuentes secundarias**

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial, México, Universidad Veracruzana, 1992.*  
\_\_\_\_\_, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, FCE, UV, INI, Gobierno del Estado de Veracruz, 1992.

Aguirre, Rodolfo, "La demanda de clérigos lenguas en el arzobispado de México, 1700-1750", en *Estudios de Historia Novohispana*, México, UNAM-IIH, julio-diciembre, 2006.

\_\_\_\_\_, *El mérito y la estrategia: clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, UNAM, Centro de Estudios Sobre la Universidad, Plaza y Valdés, 2003.

Albatch, Daniel, "Los ancestros consumidos y podridos en los "mitos del origen de la vida breve", la memoria indígena de la evangelización", Presentada en el

Coloquio internacional Religiosidad indígena e idolatría en Hispanoamérica colonial, llevado a cabo del 16 al 18 de agosto de 2017 en el IIH de la UNAM.

Alberro, Solange *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, FCE, 1988.

Aramoni, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, CONACULTA, 1992.

Ávila, Alejandro de, "Las técnicas textiles y la historia cultural de los pueblos otopames", en *Estudios de cultura otopame*, México, UNAM-IIA, No. 8, 2012.

Barlow, Robert, "La fundación de la Triple Alianza", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 1949.

Borah, Woodrow, *el Juzgado General de Indios en Nueva España*, México, FCE, 2002.

Brioset, Demetrio, "Cortés derrotado: la visión indígena de la Conquista", en Jesús Jauregui y Carlo Bonfigliani (coords.) *Las Danzas de Conquista*, México, FCE, 1996.

Broda, Johanna, *Agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas de México*, México, SEMARNAT, Conagua, 2016.

Carrasco, Pedro, *Estructura político territorial del Imperio Tenochca: la triple alianza*, México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

\_\_\_\_\_, *Los otomíes, cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, Toluca, México, Gobierno del Estado de México, 1970.

Castañeda Delgado, Paulino, *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*, Madrid, Deimos, 2008.

Castillo, Norma, *Cholula: sociedad mestiza en ciudad india: un análisis de las consecuencias demográficas, económicas y sociales del mestizaje en una ciudad novohispana*, México, Plaza y Valdés-UAM Iztapalapa, 2001.

Castro, Felipe, "El cacique don Constantito Huitzimengari y la adaptación de la nobleza nativa al orden coonial", en *Identidad en palabras. Nobleza indígena novoihsmana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad de Varsovia, Centro de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos, 2015.

\_\_\_\_\_, "Luis de Castilleja y Puruata: un noble de mano poderosa entre dos épocas del gobierno indígena", en *Estudios de Historia Novoihsmana*, México, UNAM, 2007.

\_\_\_\_\_, "Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán", en *Estudios de Historia Novoihsmana*, México, UNAM, Vol. 25, No. 25, 2001.

Chevalier, Francois, *La formación de los latifundios en México, tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

Cook, S. y W. Borah, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*, México, FCE, 1989

\_\_\_\_\_, *El siglo de la depresión en Nueva España*, México, SEP setentas, 1975.

\_\_\_\_\_, “La despoblación del México central en el siglo XVI”, en *Historia y población en México siglos XVI-XVIII*, México, El Colegio de México, 1994.

Colín, Marisela, “El insulto: un fenómeno pragmático de base semántica”, en *Lingüística Mexicana*, IV, 2007, Núm. 1.

Cordero, Macarena, “Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, No. XXXII, Valparaíso, Chile, 2010.

Cunill, Caroline, “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, en *Cuadernos Intercambio*, año 8, no. 9, 2011.

Dehouve, Danièle, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 2007.

Durkheim, Émile, *El suicidio*, México, Colofón, 2013.

Enkerlin, Louise, “Somos indios miserables: una forma de enfrentarse al sistema colonial” en *Antropología*, Boletín oficial del INAH, vol. 40, 1993.

Feijoó, Rosa, “El tumulto de 1692”, en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, Vol. 14, No. 4 (56), abril-junio de 1965.

Flores, Enrique, “El espejo otomí: una síntesis diabólica”, en *Revista de literaturas populares*, Año XI, Núm. 1, Enero-Junio de 2011.

Galinier Jaques, *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM-IIA, 1990.

Gallardo, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México, UNAM, IIH, 2012.

García Castro, René, *indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca: la negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XVI-XVII*, México, CIESAS, 1999.

García de León, Antonio, *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, México, Era, 1997.

Garibay, Ángel María, *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan*, México, Instituto Nacional Indigenista Interamericano, 1957.

Gayol, Víctor, *Laberintos de Justicia: procuradores, escribanos y oficiales de la Real Audiencia (1750-1812)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2007.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM-IIH, 2000.

\_\_\_\_\_, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570" en *Historia Mexicana*, México, COLMEX, vol. 26, no. 3 (103), enero-marzo de 1977.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1975.

Greenleaf, Richard, *La Inquisición en Nueva España, siglo XVI*, FCE, 1985; y *Zumárraga y la Inquisición Mexicana, 1536-1543*, México, FCE, 1988.

\_\_\_\_\_, *La Inquisición en Nueva España*, México, FCE, 1985.

\_\_\_\_\_, "The Inquisition and the indians of New Spain, A study in jurisdiccional Confusion", en *The Americas, a Quaterly Review of Inter American Cultural History*, Washington, D.C., Academy of American –Franciscan Histpry, Octubre de 1965, v. XXII, n. 3.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.

Guimaraes, Antonio, "Racial insult in Brasil", en *Discourse & Society*, No. 14-2, 2003.

Guzmán Betancurt, Ignacio, "El otomí ¿lengua bárbara? Opiniones novohispanas y decimonónicas sobre el otomí", en Brambila, Rosa (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Gobierno del Estado de México, 2002.

Herrera, Octavio, *El noroeste cartográfico, configuración histórica de una región*, Monterrey, Fondo Editorial Nuevo León, 2008.

Herskovits, Melville J., *Acculturation. The Study of Culture Contact*, New York, J.J. Augustin Publisher, 1938.

*Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 2ª. Ed., México, Fuente Cultural, 1952.

Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, FCE, 1980.

Konetzke, "Los mestizos en la legislación colonial", en *Revista de estudios políticos*, Madrid, vol. 112-114, 1960.

\_\_\_\_\_, "El mestizaje y su importancia en el desarrollo de la población hispanoamericana durante la época colonial", en *Revista de indias*, vol. 7, No. 24, 1946

Lara Cisneros, Gerardo, "La idolatría de los indios americanos: ¿el enemigo invencible?", en Gerardo Lara (Coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación*

de los españoles, México, UNAM-IIH, COLOFÓN, Serie Historia Novohispana, 2016.

\_\_\_\_\_, *¿Ignorancia Invencible? Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM-IIH, 2014.

\_\_\_\_\_, *El cristianismo en el espejo indígena religiosidad en el occidente de Sierra Gorda siglo XVIII*, México, UNAM, UAT, 2009.

\_\_\_\_\_, “Los concilios provinciales y la religión de los indios en Nueva España”, en *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, María del Pilar Martínez López-Cano Francisco Javier Cervantes Bello (coordinación), México Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades 2005.

\_\_\_\_\_, “Aculturación religiosa en Sierra Gorda, siglo XVIII. El Cristo viejo de Xichú”, en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 27, México, UNAM, IIH, julio-diciembre de 2002.

\_\_\_\_\_, “El Cristo viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica”, en Noemí Quesada et al, *Inquisición novohispana*, 2v., México, UNAM, IIA, UAM, 2000.

Levin, Danna y Federico Navarrete (coords.), *Indios, Mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UAM Azcapotzalco, IIH UNAM, Biblioteca de Estudios Sociales y Humanidades, 2007.

Lira, Andrés, *El amparo colonial y el juicio de amparo mexicano*, México, FCE, 1972

Lizcano, Alfa, *Religiosidad otomí colonial en Huixquilucan, 1693*, Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia (Gerardo Lara, asesor), México, UNAM, FES Acatlán, 2014.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1999.

López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, en *Estudios de cultura náhuatl*, No. 7, México, UNAM, 1967.

\_\_\_\_\_, “El fundamento mágico-religioso del poder”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 12, 1976.

\_\_\_\_\_, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE, Conaculta, 2001.

López, María del Pilar, “El concepto de anomia de Durkheim y las aportaciones posteriores”, en *Iberoforum, revista de ciencias sociales de la Universidad Iberoamericana*, año IV, No. 8, Julio-diciembre de 2009.

López Sarrelangue, Delfina, "Mestizaje y catolicismo en Nueva España", en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, v. XXIII, no. 1 julio-septiembre, 1973.

\_\_\_\_\_, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, UNAM-IIH, 1965.

López Mora, Rebeca, *Otomíes y Mexicanos en la tierra de en medio: pueblos de indios en el norponiente del Valle de México*, México, UNAM, FES Acatlán, 2011.

Lundberg, Magnus, "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 ante el Tercer Concilio Provincial Mexicano, 1585*, México, Porrúa, 1983.

Martínez, Roberto, "Dioses propios y ajenos: deidades patronas y realeza sagrada entre los purépechas del siglo XV", en *Revista española de Antropología Americana*, Madrid, Vol. 39, No. 1, 2009.

Medina, Andrés, Alfredo López Austin y Mari Carmen Serra (eds.) *Origen y formación del Estado en Mesoamérica*, México, UNAM, IIA, 1986.

Menegus, Margarita, *Del señorío indígena a la república de indios, el caso de Toluca, 1500-1600*, México, CONACULTA, 1994.

\_\_\_\_\_, y Rodolfo Aguirre, *El cacicazgo en nueva España y Filipinas*, México, UNAM, Plaza y Valdéz, Centro de Estudios sobre la Universidad, 2005.

Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1952.

Miño, Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, FCE, 2001.

Moreno de los Arcos, Roberto, "La Inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI a XIX", en *Chicomóztoc. Boletín del seminario de Estudios Prehispánicos para la Descolonización de México*, no. 2, México, UNAM, marzo de 1989.

Osores, Félix, "Historia de todos los colegios de la Ciudad de México desde la conquista hasta 1780", en Carlos Castañeda *Nuevos documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1929.

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.

Río, Ignacio del, "Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación", en *El noroeste del México colonial, estudios históricos sobre Sonora, Sinaloa y Baja California*, México, UNAM, IIH, 2007.

\_\_\_\_\_, Ignacio del Río, *Vertientes regionales de México: estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, México, UNAM-IIH, 2001.

Riva, Rocío da, "Maledicta mesopotámica. Insultos e imprecaciones en el Próximo oriente antiguo", en *Historiae*, núm. 4, 2007.

Rocher, Adriana, "Miradas encontradas: funcionarios reales, curas e indígenas en Yucatán durante el período colonial" en *Fronteras de la historia*, Vol. 15-2, 2010.

Romero, José Rubén, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza, y su Crónica Mexicana*, México, UNAM, 2003.

Rubial, Antonio, *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, FCE, UNAM, FFyL, 2010.

\_\_\_\_\_, "La mitra y la cogulla. La secularización Palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", en *Relaciones*, no. 73, vol. XIX, invierno de 1998.

Rubio, Miguel, "David y Goliat: el eterno conflicto entre el bien y el mal" Jesús Jauregui y Carlo Bonfigliani (coords.) *Las Danzas de Conquista*, México, FCE, 1996.

Ruigómez, Carmen, *Una política indigenista de los Habsburgo: el protector de los indios en el Perú*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.

Sánchez Colín, Salvador, *El Estado de México, su historia, su ambiente, sus recursos*, Tomo I, México, Editorial Agrícola Mexicana, 1951.

Sánchez, 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, IIA-IIH, Conaculta, 2007.

Sempat, Carlos, "Fray Bartolomé de las Casas obispo: la condición miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia (un escrito de 1545)", en *Allpanchis*, vol. XII, núm. 35/36, 1990.

Serna, Jacinto de la, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de razas aborígenes de México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

Serrano, Carlos, "500 años de historia: la conquista y el mestizaje biológico en México" en Lorenzo Ochoa (ed.), *Conquista, transculturación y mestizaje. Raíz y origen de México*, México, UNAM, 1995.

Soustelle, Jaques, *La familia otopame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, FCE, 1993.

Tavárez, David, *Las Guerras Invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, México, Colmich, UAM-I, CIESAS, 2012.

\_\_\_\_\_, "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas, 1613-1654" en *Historia Mexicana*, No. 194, octubre-diciembre de 1999.

Taylor, William, “‘De corazón pequeño y ánimo apocado.’ Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, en William Taylor, *Entre el proceso global y el conocimiento local: ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en el México del siglo XVIII*, México, UAM Iztapalapa, 2003.

\_\_\_\_\_, *Ministros de lo sagrado*, México, COLMICH-COLMEX, SEGOB, 1999.

\_\_\_\_\_, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, FCE, 1987.

Torre Villar, Ernesto de la, *Las congregaciones de los pueblos de indios: fase terminal, aprobaciones y rectificaciones*, México, UNAM, 1999.

Traslosheros, Jorge, *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*, México, UNAM, Porrúa, IIH, 2014.

\_\_\_\_\_, y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010.

\_\_\_\_\_, “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España. Definición jurisdiccional y Justo proceso”, en Jorge Traslosheros y Ana de Zaballa (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010.

\_\_\_\_\_, *Iglesia Justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa-UIA, 2004.

Usináriz, Jesús Ma., “El lenguaje de la cencerrada: burla, violencia y control en la comunidad”, en Rocío García Bourrellier y Jesús Ma. Usináriz (eds.), *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*, Iberoamericana-Vervuert, 2005.

Van Dijk, A., “The angels Salutation in Early Byzantine and Medieval Annunciation Imagery”, *Art Bulletin*, 81, 3, 1999.

Viqueira, Pedro, *Encrucijadas chiapanecas: economía, religión e identidad*, México, Tusquets, 2002.

Wachtel, Nathan, “La aculturación”, en Le Goff y Nora, *Hacer la historia*, vol. 1, Barcelona, Laca, 1985.

Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1999.

Weitlaner, Robert, *Los pueblos no nahuas de la historia Tolteca y el grupo lingüístico macro Otomangue*, México, Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1941.

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

\_\_\_\_\_ “Del viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”, en *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, UNAM-IIH, 2010.

\_\_\_\_\_, *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América Virreinal*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2010.

### **Fuentes electrónicas**

Dougnac, Antonio, *Manual de Historia de Derecho Indiano*, 2ª ed., México, UNAM, McGraw-Hill Interamericana Editores, 1998, recurso en línea UNAM.

*Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*, Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal, sitio de Internet del Centro Nacional de Desarrollo Municipal, 2011.

López, Rebeca, «La aristocracia del pueblo: caciques advenedizos de Tlalnepantla, México, siglo XVIII», en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2011.

Millán, Saúl, “Animales, ofrendas y sacrificios: alianza y filiación en dos pueblos indígenas de Mesoamérica”, en *Dimensión Antropológica*, México, INAH, Vol. 62, 2014.

*Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias, mandadas a imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II nuestro señor, va dividida en cuatro tomos, con el índice general...*, Tercera Edición, Madrid, 1774. Recurso en línea UNAM.