



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

ESTUDIO EN TORNO A LOS DISCURSOS Y ACCIONES DE GUERRA CONTRA
LOS INDIOS DE SIERRA GORDA, SIGLOS XVI – XVIII

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

PRESENTA:
ULISES RAMÍREZ CASAS

TUTOR PRINCIPAL
DR. GERARDO LARA CISNEROS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS - UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. FELIPE CASTRO GUTIÉRREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS - UNAM
DR. BRIAN CONNAUGHTON
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLÍTANA - IZTAPALAPA

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE DE 2022.



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.

Índice

Índice de ilustraciones	
Agradecimientos	5
Introducción	8
<i>Primera parte: Discursos en torno a Sierra Gorda, sus habitantes y su situación de frontera durante los siglos XVI y XVII</i>	32
Capítulo primero: Diversidad discursiva sobre la frontera serrana durante los siglos XVI y XVII	32
Conformación de las fronteras septentrionales novohispanas	34
La frontera de Sierra Gorda en el siglo XVII	58
Los méritos y servicios como hilo conductor	83
Capítulo segundo: Chichimecas y otomíes según el discurso colonial	89
Acotaciones sobre la ocupación espacial según la perspectiva hispana	92
Los naturales en la narrativa de las autoridades	99
Dispersión e idolatría entre los indios	114
Capítulo tercero: Otomización de la tierra de guerra	121
Las migraciones otomíes del siglo XVII y XVIII	121
Anotaciones sobre la integración civil y religiosa	132
La homogeneización de los indios de tierra de guerra	141
<i>Segunda parte: Discursos y acciones de guerra en torno a Sierra Gorda y sus habitantes durante el siglo XVIII</i>	156
Capítulo cuarto: Reinención dieciochesca de la tierra de guerra	157
Los Labra y los indios de Sierra Gorda	157
Los Labra, la guerra y la ocupación de tierras	174
Los Labra y la barbarie	179
Capítulo quinto: Reinención de la frontera serragordana	188
La barbarie serragordana en la década de 1730	189
Escandón y la barbarie	203
Los indios y la frontera vistos a través de la narrativa de la refundación de Escandón	211
Sierra Gorda, sus indios y su pacificador según las autoridades novohispanas	218
La reactivación de la guerra contra los indios	232
Comentarios finales	242
Fuentes y bibliografía	250

Índice de ilustraciones.

Ilustraciones y mapas.

Lámina 1. Pueblos y minas de Zimapán, de la provincia de Jilotepec	55
Lámina 2. Mezitlán (México)	56
Lámina 3. Santiago Tecozautla, Zimapán	66
Lámina 4. Escanela de Tecozautla	67
Lámina 5. Escudo presentado por el capitán Gabriel Ortiz de Fuenmayor	86
Lámina 6. Monstruo en combate	118
Lámina 7. Centauro	118
Lámina 8. Bebedores de pulque	120
Lámina 9. Cruz con altar, cuadrúpedos y personaje con arco	135
Lámina 10. Cruz sobre pintura rupestre	135
Lámina 11. Templos, cruces y bóvido	136
Lámina 12. Motivos cruciformes y jinetes	137
Lámina 13. Cruces y cuadrúpedo	137
Lámina 14. Inscripción	138
Lámina 15. Cruces	138
Lámina 16. Cruces, altares y capillas	139
Lámina 17. Yconisimo hidroterreo o Mapa Geográfico de la América Septentrional	223
Lámina 18. Mapa de la Sierra Gorda y costa del seno Mexicano	231
Mapa 1. Sierra Gorda según los Labra	186
Mapa 2. Sierra Gorda según Escandón	229

Agradecimientos

La elaboración de esta tesis fue posible debido al apoyo de un conjunto de personas e instituciones a quienes tengo un profundo agradecimiento. En este apartado quiero mencionar la confianza que el Dr. Gerardo Lara Cisneros mostró por este trabajo, desde la primera versión hasta la nueva propuesta interpretativa. Agradezco mucho su paciencia y sus precisas observaciones sobre Sierra Gorda. La tesis también contó con la enriquecedora lectura de los doctores Felipe Castro, Brian Connaughton, María Teresa Álvarez Icaza y David Alejandro Sánchez, quienes leyeron atentamente las dos versiones de mi tesis. Sus comentarios fueron muy oportunos y sus recomendaciones puntuales y certeras.

Quiero agradecer enormemente al Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Mesoamericanos, tanto a la coordinación a cargo de la entrañable Carmen Valverde (†) como la del atento Francisco Arellanes, que me permitió cursar mis estudios de doctorado. De igual forma agradezco enormemente al Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología de México (CONACYT) por haberme beneficiado con el Programa Nacional de Becas para estudiantes de posgrado, sin cuyo aporte mi Doctorado en Estudios Mesoamericanos, así como la investigación realizada en el mismo periodo, habría sido imposible de realizar. También debo de reconocer que esta investigación fue resultado directo del proyecto PAPIIT IG400619 *“Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesiásticas en los mundos ibéricos, época moderna”*.

De igual manera, quiero reconocer mi más profundo agradecimiento a la Universidad Nacional Autónoma de México, que no solamente me permitió tener acceso a un Doctorado de calidad —con un sólido cuerpo académico—, sino a un conjunto de experiencias

profesionales que me han permitido consultar acervos, impartir clases, publicar resultados de investigación y la posibilidad de tener un amplio espacio de discusión y diálogo académico. Durante la finalización de la tesis conté con la importante ayuda de la Dra. Isabel Martínez, quien además de sugerirme bibliografía y formas de abordar las fuentes me brindó la posibilidad de involucrarme en la docencia universitaria, tanto en el *Seminario de historia y antropología de la violencia* como en las asignaturas impartidas en el Centro de Estudios Antropológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en las que fungí como profesor adjunto. Por si fuera poco, también leyó la versión final y me compartió comentarios puntuales que ayudaron a mejorarla.

A la Dra. Amanda Úrsula Torres, quien me invitó en mayo de 2019 a participar en el coloquio sobre Pueblos y Fronteras en San Cristóbal de las Casas y donde este trabajo tomó forma. Tal vez sin esa invitación, la interesante conversación que mantuve con Cecilia Sheridan en torno a mi trabajo no habría sido posible. Sonará poco serio decir que durante ese coloquio tuve el sueño de una niña jonaz hablándome de la guerra de principios del siglo XVIII —buena parte de los epígrafes extraídos de *Pedro Páramo* aluden a esa ensoñación—, pero sin lugar a duda ese viaje onírico y ese coloquio se volverían epifánicos. Siempre estaré agradecido.

Debo expresar mi reconocimiento al personal del Archivo Histórico del Estado de Guanajuato, quienes siempre me abrieron las puertas tanto para consultar documentación como para publicar algunas de mis reflexiones en su boletín semestral. De igual manera agradezco al personal del Archivo Franciscano de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, quienes siempre estuvieron dispuestos de brindarme las fuentes y las comodidades necesarias para realizar mi investigación.

Al Mtro. Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, quien me mostró las pinturas rupestres aledañas a Victoria. De esa visita se fue modelando una reflexión que ocupa buena parte de esta tesis. También debo agradecer a Carlos Santander por su apoyo y solidaridad en los momentos más difíciles. Fredy Montoya, mi parcerero, leyó los avances y me hizo muchos comentarios importantes. La charla sobre fronteras que impartí a su grupo en la Universidad Pontificia Bolivariana me ayudó a definir reflexiones que aparecen en esta tesis, como la “otomización” del espacio y el rol tan importante que tuvieron los otomíes en este análisis. Gracias parece. A Manu, quien fue un apoyo imprescindible durante los cursos que he impartido en el Centro de Estudios Antropológicos de la FCPyS, sin su ayuda para gestionar la asignatura Consulta de Fuentes esta tesis habría demorado más de lo esperado.

La última fase de elaboración de esta tesis fue posible debido al apoyo, la confianza, el amor y la ternura de Mayra, mi compañera de vida. Sin esos ingredientes, además del año sabático que me ofreció y el recurrente aliento para escribir día y noche, las páginas que el lector tiene en sus manos aún no estarían escritas.

A mi padre y a mi madre, les agradezco por su amor y apoyo infinito. A mi padre, Genaro Ramírez Saldaña (†), quien luchando contra el cáncer leyó buena parte de los capítulos y me llenó de aliento y ánimo para seguir investigando. Aunque no alcanzó a ver esta tesis y su defensa, siempre estaré agradecido por compartir el gusto por la historia, en especial lo que yo escribí. A mi madre, Inocencia Casas Vargas, por mantener la llama de la esperanza en esta larga lucha contra el cáncer, por mantener las ganas de vivir cada día como único y especial, cual poema de Miguel Hernández: “Retoñarán aladas de savia sin otoño/reliquias de mi cuerpo que pierdo en cada herida. / Porque soy como el árbol talado, que retoño: / porque aún tengo la vida.” Siempre estaré agradecido por la vida que me brindaron y la posibilidad de estudiar.

Al final de este proceso apareció Emilia, tan radiante y llena de vida. Ella me motivó a llevar a su fin este viaje y comenzar otros nuevos. También me enseñó que las situaciones funestas no son totales y van acompañadas de episodios de alegría, solidaridad y vida.

Esta tesis se fragó en un momento muy difícil, no solamente por la pandemia, sino por las cuestiones de salud familiar, así que trata de ser un ejercicio de diálogo. Una comunicación extramuros sobre una parte de la historia de los habitantes de Sierra Gorda. Un diálogo que traté de establecer con la historiografía para romper el aislamiento y aminorar las preocupaciones. En tanto diálogo, es un ejercicio de vida en tiempos infaustos.

Introducción

Este ensayo da comienzo con una transgresión: la de elegir un título que cumple el propósito de burlar o, mejor aún, infringir las intenciones que subyacen en el material aquí reproducido y que comportan de antemano la faena de servir a dos autoridades. Estas últimas son la autoridad de la ley que registró el acontecimiento en la forma presente, y la autoridad del editor, que lo desvinculó de otras noticias asentadas en un archivo y le dio cabida en otro ordenamiento...

Ranajit Guha, “La muerte de Chandra”.

El presente trabajo tiene detrás de sí mucho tiempo de investigación y reflexión realizado de forma paulatina, pero que reúne una serie de inquietudes y reflexiones que se fueron gestando casi al finalizar mis estudios de doctorado y las cuales concreté tiempo después. Originalmente, el proyecto con el que comencé la investigación versaba sobre las campañas de pacificación y el ordenamiento territorial en Sierra Gorda desde una perspectiva de larga duración que asumía como elemento central la recurrente insurgencia nativa —a la vez muy ambicioso, pues consideraba el análisis de cada una de esas campañas desde el mediar del siglo XVIII hasta 1849—. No obstante, después de las recurrentes reflexiones en los seminarios, tanto a los que me invitó mi tutor Gerardo Lara para finalizar el trabajo como a los que asistí por invitación de Isabel Martínez, los coloquios a los que acudí como doctorante, así como la enriquecedora conversación que mantuve con Cecilia Sheridan durante el Encuentro Pueblos y Fronteras que se realizó en San Cristóbal de las Casas, Chiapas en mayo de 2019, me permitieron hacer un giro analítico. Para ese momento, el proyecto

sobre las campañas de pacificación había dado lugar a una perspectiva crítica sobre las mismas. Hubo dos detonadores de este giro analítico. El primer detonante fue la lectura del libro de Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, *Pugnas por la sierra. Intentos de control de la Sierra Gorda, 1810-1857*,¹ publicado en 2018 por El Colegio de San Luis y en cuya obra el autor planteaba una interesante lectura de larga duración sobre las campañas de pacificación en Sierra Gorda, muy similar a los postulados vertidos en el borrador de tesis con el que presente mi examen de candidatura por las mismas fechas en las que dicho libro fue publicado. *Pugnas por la Sierra* es un libro dividido en dos partes. La primera de ellas es un recuento de las campañas de pacificación en Sierra Gorda, desde el siglo XVI hasta 1849. La segunda parte es un análisis minucioso sobre la formación del territorio de Sierra Gorda, como uno de los últimos intentos por pacificar a la población e integrar el espacio a las dinámicas políticas del país. Según el autor, durante la primera mitad del siglo XIX los serragordanos habrían tenido acceso a una autonomía política parecida a la del periodo colonial lo que llevó a los diversos gobiernos independentistas a implementar acciones recurrentes para abatir dicha situación. Lo cual llevaría a la creación del territorio de Sierra Gorda en 1853 como una estrategia de pacificación e incorporación de los habitantes.

La tesis que presenté para el examen de candidatura en 2018 coincidía con el enfoque autonomista de la zona durante la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, en ese borrador de tesis y durante el examen de candidatura me percaté que había muchas contradicciones en las fuentes en el momento de sustentar la noción de autonomía política. Por ejemplo, la amplia red de funcionarios cuya intención era hacer gobernables amplios espacios intermontanos, misma que contrastaba con la interpretación de Ramírez Ortiz.

A principios de 2019 decidí pausar la redacción de la tesis y dar cabida a la reflexión en torno a la

¹ Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, *Pugnas por la sierra. Intentos de control de la Sierra Gorda, 1810-1857*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2018.

noción de *autonomía serragordana* propuesta en *Pugnas por la sierra*, así como en la obra de John Tutino. Esa reflexión implicó dividir analíticamente la tesis con la intención de dialogar con la perspectiva de dichos autores. Fue de esa manera que en julio de 2019 presenté un artículo a la revista *Signos Históricos* con las conclusiones de esa reflexión y parte de los avances de la tesis candidatura. La conclusión de ese artículo fue que, lejos de ser una zona marginal y aislada, la sierra y sus habitantes habían estado ligados a procesos políticos, especialmente en lo referente al despliegue de la administración gubernamental entre 1820 y 1840 que propició una acalorada lucha por el acceso a los puestos de gobierno locales.² Esto me llevó a confirmar lo que Jorge Uzeta ha denominado la mitificación de la rebelión serrana durante el siglo XIX, caracterizada por la rebeldía y las aspiraciones autonomistas.³

Esta situación me permitió cuestionar algunos postulados analíticos en torno a Sierra Gorda, por ejemplo, cuáles habían sido las narrativas que acompañaron la mitificación de la rebelión en el siglo XIX y cómo estas habían posibilitado la descripción de un espacio mediado por la recurrente conflictividad agraria. De esa manera comencé a incursionar en el análisis de dicha conflictividad. El segundo detonante fue el testimonio que escuché de Araceli Osorio, madre de la joven Lesvy Berlín Rivera Osorio ultimada en Ciudad Universitaria en 2017, en torno a la forma como fue construida la narrativa oficial del feminicidio de Lesvy.⁴ Dicho testimonio me permitió asumir otra

² Ulises Ramírez Casas, “Sierra Gorda al mediar el siglo XIX, 1840-1850”, en *Signos Históricos*, vol. 22, núm. 44, julio-diciembre, 2020, pp. 216-259.

³ Jorge Uzeta Iturbide, “El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense”, tesis de doctorado, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, p. 32.

⁴ La construcción narrativa del caso versa de la siguiente manera. De acuerdo con Araceli, las autoridades judiciales tomaron como referencia el testimonio del responsable del deceso, considerándolo como testigo principal, creando una línea de investigación basada en la idea del suicidio, a partir de los testimonios del feminicida, sin cuestionar su papel en el crimen, ni como sospechoso ni como perpetrador. Tanto la aceptación de las aseveraciones del ejecutor por parte de las autoridades, como la construcción de la línea de investigación que pretendía ubicar el deceso como un suicidio, son acciones propias de la narrativa legal del Estado, pero también de prácticas patriarcales fuertemente arraigadas entre los funcionarios que las suelen enmarcar en la ley y las formas de proceder ante ciertas situaciones, como la privación de la vida. La reinterpretación de lo ocurrido en este caso, así como la búsqueda y exigencia de justicia para la familia de Lesvy, pasa por la formulación una serie de interrogantes importantísimas sobre las acciones del principal testigo del feminicidio, llevando no solo a cuestionarle su rol en los hechos, sino del sistema judicial y

perspectiva de las campañas de pacificación y, en especial, me posibilitó el cuestionamiento de las hipótesis vertidas en la primera versión de la tesis y evaluar tanto su pertinencia como su viabilidad analítica. Fue por ello que al escuchar la entrevista sobre la reconstrucción de la investigación del feminicidio de Lesvy, me percaté que la historia y las ciencias sociales, por su parte, podrían proveerme de herramientas metodológicas y analíticas, en un primer momento, para reevaluar las hipótesis y, en un segundo, para permitirme elaborar nuevas interrogantes que posibilitaran un nuevo acercamiento a las fuentes y una nueva perspectiva interpretativa que pudiera dialogar con las ya existentes.

Fue de esta manera como retorné a leer con mayor detenimiento a Ranajit Guha, especialmente “La muerte de Chandra”. De ese texto extraje algunas herramientas metodológicas y analíticas para trabajar fuentes fragmentarias y el cual busca sugerir que constantemente los documentos con los que trabajamos están mediados por un lenguaje y unas intenciones que reducen la complejidad de los significados de los hechos a códigos legales.

Ante esta problemática, el autor nos sugiere emplear una herramienta metodológica que me pareció pertinente utilizar en el proceso de reelaboración de la tesis. Esta herramienta consiste en “devolver los documentos a la historia”, es decir a la contextualidad.⁵ Con base en esto, regresé a otro texto de Guha donde recomienda otra herramienta analítica, cuyo propósito es cuestionar el uso de las fuentes oficiales. Es en “La prosa de la contrainsurgencia” —y aquí es preciso hacer hincapié, dado que sobre este tema nos detendremos más adelante— donde el autor sugiere que al tener un carácter oficial, siempre apegadas a las necesidades del Estado,⁶ buena parte de las fuentes requieren

la posición del Estado ante los hechos, dando trato preferencial y tomando como verídicos los dichos del perpetrador. Escúchese Araceli Osorio, “Denuncia”, 2019, recuperado de <https://132.248.28.158/archivos/lucha/2020/2020-02-AudiosEncuentroMujeres/EncuentroMujeres-Denuncia-AraceliOsorio.mp3>.

⁵ Ranajit Guha, “La muerte de Chandra”, en Raúl Rodríguez Freire (comp.), *La (Re)vuelta de los estudios subalternos: una cartografía a (des)tiempo*, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, 2011, pp. 94-99.

⁶ Ranajit Guha, “La prosa de la contrainsurgencia”, en Saurabh Dube (comp. y ed.), *Pasados Poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, p. 163.

especial atención en los adjetivos plasmados en los registros, pues tienen inscrito un significado y requieren de una interpretación específica,⁷ pues esas fuentes están “contaminadas por sesgos, juicios y opiniones [que] hablan de una complicidad total”.⁸

En conjunto, esto me hizo pensar y preguntarme si mis aseveraciones a lo largo del proceso de elaboración de la primera versión de la tesis no omitían un análisis profundo de las campañas de pacificación, al tomar tal cual los testimonios de las autoridades plasmadas en las fuentes donde se aseveraba que los indios vivían sin orden sin ley y que, digamos, forzosamente tenían que ser reducidos. Entonces, esto me llevó a plantearme algunas preguntas a las que busqué dar respuesta: ¿Los habitantes de Sierra Gorda vivían en estado semi salvaje? ¿Se trataba de una zona marginal como afirma la historiografía del siglo XX, así como la más reciente? O bien, ¿esas ideas sobre la Sierra podrían ser la justificación narrativa de un conjunto de acciones de diversos actores con intereses muy particulares?

Estas fueron las preguntas de investigación con las cuales reinicié el trabajo analítico a mediados de 2019 y que logré concluir en diciembre de 2020. La reelaboración de la tesis coincidió con la pandemia y aunque esta situación redujo muchas posibilidades de consulta documental me permitió conocer nuevos repositorios y, sobre todo, me proveyó de suficiente tiempo para escribir con tranquilidad —quizá con la única preocupación de no contagiarme y contagiar a mi familia de COVID-19—. No obstante, habría sido imposible escribir una tesis sin las fuentes suficientes, las cuales pude consultar de forma digital gracias a un acervo considerable de fotografías y de documentos que durante mis estudios de doctorado logré recabar en diversos archivos. Las miles de fotografías y los varios libros “liberados” en *Facebook*, *Z-Library*, así como el impulso de amigos y familiares me permitieron continuar analizando documentos y redactando cada uno de

⁷ Ranajit Guha, “La muerte de...”, *op. cit.*, p. 174.

⁸ Ranajit Guha, “La muerte de...”, *op. cit.*, p. 176.

los capítulos que componen esta tesis.

Sin embargo, no todo lo que escribí fue resultado de detonantes espontáneos tras la escucha de la entrevista en la que Araceli Osorio hablaba sobre el feminicidio de su hija. En la ponencia que presenté en el Encuentro Pueblos y Fronteras, que se realizó en San Cristóbal de las Casas en mayo de 2019, intenté por primera vez realizar un análisis del discurso en torno a las fuentes de las primeras décadas del siglo XIX, mismas que formaban parte del capítulo segundo de la primera versión de la tesis. Para agosto del mismo año, ya con muchas lecturas hechas y con los comentarios tanto de los otros ponentes como los de Cecilia Sheridan convertí esa ponencia en un artículo que presenté en la *Revista Pueblos y fronteras digital*, mismo que fue publicado en marzo de 2020. En ese artículo analicé una diversidad de documentos elaborados por las autoridades civiles, militares y religiosas sobre la Sierra y sus habitantes en el periodo 1780 a 1819 y pude llegar a la conclusión que las descripciones hechas durante el periodo que va de 1780 a 1810 determinaron el trato que se les daría a los indios durante las campañas contrainsurgentes entre 1810 y 1819.⁹

Teniendo como base el resultado favorable de ese primer análisis llegué a la conclusión que era importante analizar la narrativa sobre los indios elaborada antes y durante campañas bélicas. En especial para saber si había modificaciones. Fue de esta manera que decidí profundizar en el análisis del discurso colonial en torno a los indios durante la primera mitad del siglo XVIII. Especialmente sobre la narrativa que misioneros y soldados plasmaron sobre los indios y la Sierra Gorda.

Ya emprendido el trabajo de análisis que comprende este estudio, y en plena redacción de las campañas de pacificación de la primera mitad del siglo XVIII en Sierra Gorda, quise poner a

⁹ Ulises Ramírez Casas, “Los márgenes del orden colonial: la geografía serragordana a través de las anotaciones de autoridades civiles, religiosas y militares (1780-1819)”, en *Revista Pueblos y fronteras digital*, vol. 15, 2020.

prueba la hipótesis que sugiere que antes y durante la realización de una campaña de pacificación o del establecimiento de misiones, los capitanes y religiosos emprendían la elaboración de un discurso y una narrativa que situaba a los indios en la barbarie. Es decir, si fueron implementados dispositivos discursivos por parte de las autoridades locales o centrales para justificar proyectos de colonización u ordenamiento territorial. Fue así como en septiembre de 2020 presenté un nuevo artículo en la revista *Oficio. Revista de historia e interdisciplina*. En ese artículo analicé diversa documentación en torno a las justificaciones del proyecto de misión enarbolado por Castillo y Llata al final del siglo XVIII y principios del XIX y logré observar que las narrativas sobre los indios y sobre el espacio eran muy similares a las elaboradas medio siglo antes, especialmente al discurso que rodeó la campaña de pacificación de José de Escandón en la década de 1740.

Con estos dos artículos sobre la marcha intuí que las interrogantes con las que planteé retomar la elaboración de la tesis eran viables y sugerían una perspectiva analítica que podía enriquecer el diálogo historiográfico sobre la conformación de las fronteras septentrionales y especialmente en Sierra Gorda. Fue entonces que dediqué tiempo a definir los contornos de la investigación: la temporalidad de estudio que señala este trabajo va del siglo XVI al XVIII, especialmente por el interés en analizar los discursos sobre los indios. Esta tesis centra su objeto de estudio en los discursos y las narrativas que precedieron y acompañaron las acciones de guerra contra los indios entre 1701 y 1748. Para ello, la tesis se divide en dos partes. La primera de ellas dedicada a entender las formas como fueron concebidos los indios en el discurso de las autoridades desde el siglo XVI hasta comienzos del XVIII, lo cual me ayudaría a explicar cómo se justificaron las campañas bélicas de la primera mitad del siglo XVIII, tema que es abordado en la segunda parte del trabajo.

Las diferencias, contradicciones y recurrencias encontradas en las fuentes permitieron organizar

la tesis en dos partes, con la intención de analizar los discursos en torno al espacio y sus habitantes, así como el cúmulo de acciones emprendidas por las autoridades para remediar la marginalidad espacial y la indocilidad social. De esta manera se destinó el suficiente espacio en las dos partes que componen esta tesis para reflexionar en torno a las representaciones sobre Sierra Gorda y sus habitantes, así como las acciones bélicas emprendidas contra los indios en la primera mitad del siglo XVIII.

Inicialmente elegí esta temporalidad debido a que no había aún estudios que abordaran a profundidad las campañas bélicas contra los indios emprendidas durante este periodo. En el momento de analizar la documentación a partir de las preguntas de investigación intuí que en dichas campañas había elementos discursivos —como la constante redefinición espacial de la zona de frontera (ver mapa 1 y 2), la caracterización de los habitantes y la descripción agreste e intransitable del espacio— que era importante analizar detalladamente, pues dichos elementos tenían similitudes con otras campañas emprendidas sobre la Sierra y contra sus habitantes, especialmente los que entorpecían las dinámicas económicas de carácter minero y ganadero, político o bien los proyectos de ordenamiento territorial de gran envergadura. Esos habitantes no siempre fueron los mismos y tampoco tuvieron el mismo trato.

A continuación, quiero presentar una serie de reflexiones que surgieron durante la elaboración de la tesis, con la intención de exponer el enfoque que guía el trabajo. Con estas reflexiones pretendo, además, establecer un diálogo con la historiografía sobre la zona que ponga a discusión algunas posturas analíticas y dé pauta a una mayor comprensión de los procesos que rodean el área de

estudio.

En el centro norte de México, entre los 21 y 22 grados de latitud norte y los 101 y los 99 de longitud oeste, se encuentra una amplia cordillera denominada Sierra Gorda. Esta zona de macizos se ubica entre la planicie costera del Golfo de México y la Altiplanicie mexicana. En ella se extienden un sin número de montañas, llanuras intermontanas, cumbres cubiertas de nubes y pronunciadas barrancas por donde fluyen los ríos hacia las costas de Veracruz y Tamaulipas.

Esta área de diversos entornos y contrastantes climas ha tenido un tratamiento muy particular por parte de la historiografía del siglo XX y las primeras décadas del XXI, cuya principal característica es la idealización de la Sierra Gorda y sus procesos sociales.¹⁰ Por ejemplo, para John Tutino la Sierra fue un “enclave de independencia” poco controlado por los centros urbanos coloniales, por lo que permaneció recurrentemente en la periferia, no solamente de los procesos económicos, sino también políticos.¹¹ Idea que a su vez fue retomada por Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz en su más reciente trabajo,¹² quien además añade que los gobiernos tanto colonial como republicano mostraron un nulo interés político que derivaría en una endeble presencia institucional.¹³ En otros estudios, la sierra figura como una zona no evangelizada,¹⁴ considerada como el refugio predilecto por las poblaciones que huían de los enclaves españoles y,¹⁵ más tardíamente, como el resguardo de “inconformes y perseguidos”.¹⁶

¹⁰ Ulises Ramírez Casas, “Los márgenes...”, *op. cit.*, p. 3. Más adelante abundaré sobre la noción de frontera y de región.

¹¹ John Tutino, *Making a new world. Founding Capitalism in the Bajío and Spanish North America*, Durham, Duke University Press, 2011, pp. 96-97; John Tutino, *De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, México, Ediciones Era, 1990, p. 216.

¹² Néstor Gamaliel Ramírez Ortíz, *Pugnas por la sierra...*, *op. cit.*, p. 6.

¹³ Néstor Gamaliel Ramírez Ortíz, *Pugnas por la...*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁴ Moisés González Navarro, “Las guerras de castas”, en *Historia Mexicana*, 26, 1, 1976, p. 86.

¹⁵ Marie-France Houdart-Morizot, *L’Insurrection de la Sierra Gorda, Mexique (1847- 1849)*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, Equipe de Recherche sur les Sociétés Indiennes Paysannes d’Amérique Latine (Documents de Travail, 10), 1978, p. 10.

¹⁶ María del Carmen Vázquez Mantecón, “Espacio social y crisis política. La sierra Gorda 1850-1855”, en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 9, 1, 1993, p. 50. Lino Gómez Canedo también sugiere una idea similar de la sierra y de las personas que la habitaban, misma que ha sido recuperada por Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, ver Lino Gómez

De hecho, en *Pugnas por la Sierra* Ramírez Ortiz sugiere que ya en pleno siglo XVIII “La Sierra Gorda era, entonces, una región semicolonizada, mal comunicada y relativamente aislada del resto de Nueva España; con pocos habitantes y cuyas principales poblaciones se encontraban en las orillas que demarcaban la región.”¹⁷ El autor también nos sugiere que si bien fueron instalados presidios, misiones, centros mineros y estancias de ganado la Corona no destinó demasiada atención a la sierra, debido a “su áspera geografía y las pocas expectativas económicas que se tenían en ella contribuyeron de forma importante para esta situación”.¹⁸ Aunado a esto, también el autor plantea que los chichimecos “no aceptaron reducirse y continuaron los ataques a pueblos de españoles e indios, a las misiones y a las haciendas [por lo que] en 1633 Jerónimo de Labra el Viejo inició una campaña en contra de los jonaces”.¹⁹ Según esta lectura, los chichimecas habrían mantenido su insumisión, dedicándose a hostilizar constantemente los poblados españoles, hasta que en la primera mitad del siglo XVIII se emprendieron las campañas de Escandón y fueron establecidas las misiones franciscanas, pero debido a la negativa de los indios, aunada a la secularización de las misiones al final de dicho siglo, permitió que los indios regresaran a la “vida fuera de la sujeción religiosa”.²⁰

Canedo, *Sierra Gorda: un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1984, p. 12.

¹⁷ Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, “Pugnas por la...”, *op. cit.*, p. 33.

¹⁸ Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, “Pugnas por la...”, *op. cit.*, pp. 41-42.

¹⁹ Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, “Pugnas por la...”, *op. cit.*, p. 57.

²⁰ Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, “Pugnas por la...”, *op. cit.*, p. 64. Para el autor, al finalizar el siglo XVIII y luego de una historia llena de conflictos, la sierra volvería a ser un área “fuera del control gubernamental”, caracterizada por “la insumisión de sus habitantes”, cuyo resultado sería un peculiar “tipo de hombre bastante especial”, retomando a Soustelle, y que nos recuerda al *frontiersman* de Turner, que daría vida a “una sociedad mestiza que continuó la autonomía y la adaptación a condiciones geográficas”. Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del México Central*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 36-37; Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, “Pugnas por la...”, *op. cit.*, p. 70. Siguiendo el curso de la obra, en el argumento de Ramírez Ortiz la suma del paisaje agreste, la insumisión, la autonomía y la adaptación al medio permitiría el surgimiento de hombres y familias “poderosas” que actuaron en completa “impunidad”, entronas, “con el poder y la capacidad de resistir el embate de sus enemigos”, personajes que en esta obra son resultado de “injusticias sociales, del sistema de leva y de la prepotencia de hacendados y autoridades militares”. Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, “Pugnas por la...”, *op. cit.*, pp. 103, 109; también véase Leticia Reina, “La rebelión campesina de Sierra Gorda (1847-1850)”, en *Sierra Gorda: Pasado y Presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo*, 1991, Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro, 1994, p 147, María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en *Estudios de Historia Novohispana*, n° 4, 1971, pp. 113-149.

La principal característica de los estudios elaborados sobre la rebeldía serrana o las campañas de pacificación ha sido la crítica parcial de las fuentes, sus contextos de producción y sus productores. A primera vista todas las fuentes primarias que podemos revisar desde el siglo XVI hasta el mediar del XIX parecen tener coherencia. Si las tomamos aleatoriamente podemos ver ciertos elementos espaciales y sociales parecidos. Por ejemplo, un documento elaborado en 1576 por el juez de minas de Zimapán, quien describe un cerro de “tierra no segura” habitado por gente “de guerra chichimeca”, parece tener mucha similitud con otro del XVIII elaborado por Palou, donde nos dice que la sierra era “un paraje sumamente áspero [...] en cuyas breñas vivían los indios de la nación pame [...] cercado de pueblos cristianos”.²¹ A esto podemos añadir un informe elaborado en 1811 por el brigadier Ignacio García Rebollo que guarda una estrecha relación con las descripciones hechas al mediar el siglo XIX por el estadista José María Septién y Villaseñor, apenas separados por precisiones geográficas: el primero dice “caminé toda la noche por unos cerros tan elevados, frágiles y tan intransitables”,²² mientras que el segundo muestra que un viajero que recorra dichos parajes se sorprenderá fácilmente “al encontrarse [...] en el borde de un abismo de 800 o 1000 metros de profundidad”.²³ Otro texto del año 1800 dice que la sierra estaba compuesta por “tierras muy ásperas” donde poco se cultivaba debido a la escases de lluvias,²⁴ mientras que Guillermo Prieto dice que “los cerros están pelados/ Como bolsa de viuda/ A quien le paga el erario”.²⁵

Estos ejemplos, podría ser una buena referencia para observar la forma cómo se concebía y describía el espacio en momentos y con intenciones específicas. Al sacarlos de sus contextos de

²¹ Gerardo Lara Cisneros, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, CONACULTA, 2007, *op. cit.*, p. 39.

²² AGN, Operaciones de Guerra, vol. 333, f. 57.

²³ José Antonio Septién y Villaseñor, *Memoria estadística del estado de Querétaro*, Querétaro, Topografía González y Legarreta, 1875, pp. 142-143.

²⁴ AGN, Indiferentes virreinal, vol. 202, f. 465.

²⁵ Guillermo Prieto, *Viajes de orden suprema*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857, p. 337.

producción y, en buena medida, de sus intenciones parecen tener continuidad temporal que a primera vista nos daría una impresión de marginalidad, insubordinación y atraso muy marcada en la larga duración. En dichos ejemplos sobre la geografía podemos observar recurrentemente adjetivos como intransitable, áspera, fragosa, profunda, pelada, que reafirman un discurso narrativo, a saber: el de la marginalidad, aislamiento y pobreza.

Tomando por separado cada una de las citas y uniéndolas en un discurso, la noción de la marginalidad y la barbarie serragordana cobra sentido y coherencia. No obstante, quizá más importante resulta preguntarse no solamente cómo surgió esa imagen agreste, inaccesible y de habitantes insumisos que tuvo Sierra Gorda desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, sino quiénes, en que contextos y con qué fines produjeron estas representaciones y, sobre todo, por qué fue reutilizada constantemente.

Visto así, la propuesta que presenta este trabajo y que se diferencia de otros, pero que al mismo tiempo enriquece la discusión, consiste en sugerir que se construyó constantemente una explicación que situaría a la serranía como uno de los sitios cuya pacificación resultaba primordial durante un largo periodo, que va desde el siglo XVI hasta la primera mitad del XIX, cuando las tropas de la División Bustamante habrían de pacificar la zona.

En buena parte de los trabajos historiográficos se concibe a Sierra Gorda como una región. La mayor parte de éstos, desde los más recientes hasta los elaborados en la segunda mitad del siglo XX, recurren al término. Intuyo, por esa recurrencia en el uso de la palabra y porque no hay mayor explicación en los trabajos, que su uso está asociado simplemente con la demarcación de un área

de estudio específica. Pero habría que preguntarse de dónde viene esta noción. María Elena Galaviz en su artículo de 1972 nos da algunas pistas de cómo surgió dicha concepción, al decir: “En la historia de la conquista espiritual y material de la Nueva España aparece mencionada frecuentemente una región, asiento de numerosos indios bárbaros, que fue conocida con el nombre de la Sierra Gorda.” Según la autora la región ya existía, dado que se menciona en las fuentes.²⁶ Una revisión de los documentos primarios nos permite observar la ausencia de la palabra en la mayor parte de las fuentes. Esto nos lleva a un problema analítico y metodológico que cuestiona si el término lo usamos indiscriminadamente para identificar un espacio cualquiera, al que en las fuentes se haga referencia o bien, si únicamente lo usamos como sinónimo de área, zona, espacio, incluso como reunión de poblaciones o localidades.

En este último sentido, es posible observar que han sido pocos los estudios que se han detenido a analizar las fuentes y reflexionar sobre la noción de región y su aplicación a Sierra Gorda. Hay trabajos que utilizan el término región de forma diversa, como es el caso de las tesis de Cécile Isabelle Tahon y Abel Martínez Hernández, así como Francisco Iván Hipólito Estrada en su artículo sobre contrabando, quienes lo usan para referir a una zona, pero también lo utiliza para señalar poblaciones.²⁷

Otros trabajos, como el de Artemio Arroyo Mosqueda también remiten a la misma aseveración que Galaviz hace sobre la sierra y que mencioné más arriba, al decir lo siguiente: “Hemos de admitir que la región identificada desde el siglo XVII como Sierra Gorda resultaba [...] una zona

²⁶ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 1.

²⁷ Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la región de Escanela, zona de frontera de la Sierra Gorda”, tesis de maestría, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2017; Abel Martínez Hernández, “Operaciones de Guerra: una lucha en contra de los insurgentes serranos de la Alcaldía Mayor de Cadereyta en los años 1792-1821”, tesis de licenciatura, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2015; Francisco Iván Hipólito Estrada, “Contrabando y rebelión: la pugna por el control del tabaco durante la primera mitad del siglo XIX en México y sus repercusiones en la Sierra Gorda”, en *Oficio, Revista de Historia e Interdisciplina*, núm. 7, julio-diciembre, 2018.

un cuanto indefinida”.²⁸ Esto nos permite reflexionar en torno a las fuentes utilizadas que llevaron a sugerir tales postulados. Si bien Galaviz realizó un importante trabajo documental para identificar sucesos interesantísimos, puede ser que las fuentes no se hayan tratado críticamente, con la idea de retomar el testimonio lo más objetivamente posible. Pero la ausencia de una lectura crítica permitió que el discurso de personajes y grupos con muchos intereses en juego y rodeados de conflictos, permeara en la historiografía. Sumado a esto, la utilización de fuentes secundarias que sustenten la identificación de la sierra como una región desde el siglo XVII, como sugiere Abel Mosqueda, parece no ser suficientemente sólida, sobre todo porque su elaboración sigue rodeada de conflicto, tanto en el periodo colonial, como en pleno siglo XX. María Teresa Álvarez Icaza muestra cómo en 1976, a partir de la publicación *Sierra Gorda un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)* de Lino Gómez Canedo, donde se posiciona a favor de la labor franciscana y denostando el trabajo de los agustinos, se desató una acalorada discusión académico-religiosa entre las órdenes, cuando en 1983 fue publicado el libro *Barbaros y ermitaños. Chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, Siglos XVI, XVII y XVIII (S.L.P., Hidalgo y Querétaro)* de José de Jesús Solís, en defensa de los agustinos.²⁹

Por otra parte, tenemos el sólido análisis de Gerardo Lara Cisneros, quien plantea que existen una serie de carencias analíticas y metodológicas sobre el término región y sobre la noción de Sierra Gorda, las cuales se traducen en dificultades para delimitar la zona a partir de sus procesos históricos. Acertadamente, Lara Cisneros sugiere que Sierra Gorda es un concepto, que “ha sido modificado y adaptado a las necesidades de sus inventores [lo que implica que] a lo largo del tiempo su idea ha sufrido cambios según ha cambiado la sociedad que la define. Por lo que, se

²⁸ Artemio Arroyo Mosqueda, “Apuntes para la historia colonial de la Sierra Gorda hidalguense”, en *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, vol. 5, núm. 19, julio-diciembre, 2002, p. 75.

²⁹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros en el noroeste de la Sierra Gorda durante la época colonial”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 2-3.

puede afirmar que es un espacio construido al transcurrir de los años y a partir de situaciones concretas”.³⁰

Ahora bien, según Lara Cisneros las regiones son producto del conjunto de elementos de diversa índole combinados en un tiempo y un espacio, como son: geografía, cultura, política, economía, religión.³¹ Partes que son analizadas por el autor a partir de un recuento histórico, cuyo objetivo es conocer semejanzas y diferencias al interior. A partir del recuento histórico, el autor sugiere que durante el periodo prehispánico Sierra Gorda fue una zona de encuentros y desencuentros entre habitantes de tradiciones culturales distintas, entre ellas la mesoamericana y aridamericana, que hacia principios del siglo XVI tendría una mayor presencia de población cazadora-recolectora.³² Según el autor lo que posibilitaría la concreción de Sierra Gorda como región sería la población, pues durante un largo periodo de tiempo las autoridades coloniales consideraron que estaban poco evangelizados y se mantenían en “la insumisión y la apostaría”.³³

Otros estudios más recientes, como la tesis de maestría de David Alejandro Sánchez Muñoz retoman los postulados de Lara Cisneros para proponer explicaciones a sus problemas de investigación. Por ejemplo, en el primer capítulo de su tesis, Sánchez Muñoz retoma la periodización propuesta por Lara Cisneros para guiarnos a través de una narrativa arqueológica e histórica sobre los elementos de continuidad en la jurisdicción de San Luis de la Paz. Sin embargo, poco ahonda en lo que él considera que son las manifestaciones culturales compartidas en Sierra Gorda.³⁴ Sánchez Muñoz adscribe la frase de Van Young sobre la necesidad de abordar las regiones

³⁰ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena: religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII*, México, UNAM, UAT, 2009, p. 18.

³¹ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el...*, *op. cit.*, p. 18.

³² Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el...*, *op. cit.*, p. 33.

³³ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el...*, *op. cit.*, p. 38.

³⁴ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de una nación india. Los chichimecas de misiones en la jurisdicción de San Luis de la Paz”, tesis de maestría, México, UNAM, 2015, p. 12.

como hipótesis por demostrar,³⁵ aunque el recuento histórico elaborado pareciera comprobar lo contrario, pues su idea de “Mesoamérica chichimeca”, parece darnos pistas de que ahí había una región.³⁶

El libro de Ramírez Ortiz y la tesis de maestría de Ramírez Casas³⁷ también han echado mano de la propuesta de Lara Cisneros, sin embargo, sus obras plantean la idea de una región también preexistente. Ramírez Ortiz retoma como mera adscripción teórica el postulado analítico de Lara Cisneros sobre las formas metodológicas dedicadas a examinar la posible presencia de una región, sin cuestionarse si el modelo propuesto por el autor para abordar aspectos religiosos en la etapa colonial vendría bien a un estudio sobre aspectos políticos durante la primera mitad del siglo XIX.³⁸

Paralelo a esto, tengo la impresión de que la utilización del término región que es empleado en buena parte de los trabajos historiográficos responde no solamente a una particular lectura de las fuentes primarias, sino al manejo de una mezcla de postulados indigenistas del siglo XX con una suerte de revalorización de la insurgencia, la autonomía y la independencia campesinas e indígenas. Esta mezcla permitiría a muchos autores asociar un modelo de región en un espacio como Sierra Gorda, añadiéndole la idea de “refugio”, para justificar un discurso que retomara el valor historiográfico de las autonomías indígenas. Si bien, la idea de las “regiones de refugio” de Gonzalo Aguirre Beltrán no figura como tal en buena parte de los estudios puedo intuir, por las referencias a sus obras en la bibliografía de estos, que echaron mano de ella como modelo de análisis. Las dificultades que observo en la utilización del término “región de refugio” es que está

³⁵ Eric Van Young, “Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas”, en *Anuario IEHS*, 2, 1987, p. 257.

³⁶ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de una...”, *op. cit.*, p. 15.

³⁷ Ulises Ramírez Casas, “Serranos en Guerra: la Sierra Gorda a mediados del siglo XIX (1846-1849), México, Tesis de Maestría, 2014.

³⁸ Néstor Gamaliel Ramírez Ortíz, “Pugnas por la...”, *op. cit.*, p. 21.

asociado con la política indigenista mexicana, y que remite, no a la perspectiva idealizada que sugiere Tutino,³⁹ por ejemplo, si no a las áreas de acción de gobierno mexicano a través del Instituto Nacional Indigenista y sus centros coordinadores⁴⁰, con el objetivo de mexicanizar las poblaciones indígenas de “espacios de ecología hostil”.⁴¹ Es decir, la regionalización del espacio, de la que habla Aguirre Beltrán, era resultado de la aplicación de una política pública, que buscaba “la integración de grupos étnicos en una sociedad y en una nacionalidad comunes en lo económico, social, cultural y lingüístico”, dado que el país se encontraba en un momento que forzosamente conducía a “buscar cierta homogeneización en cuanto hace a la composición étnica, económica, social y política” que lograrían la concreción del mestizaje,⁴² la aculturación y la mexicanización de los indios.

Es importante precisar que la sobre interpretación de la noción de refugio ha fundamentado la recurrente elaboración de un discurso historiográfico en torno a los habitantes de Sierra Gorda que les hace ver como *bárbaros, ignorantes, aguerridos, valientes, ignorantes, brutos*⁴³ y que, en buena medida, como el programa indigenista del siglo XX, justifica la acción del estado o del gobierno, ya sea por la vía de la política pública o por medio de la “guerra a fuego y sangre” y del

39. John Tutino, *De la insurrección...*, *op. cit.*, p. 173.

40. Carlos Zolla y Emiliano Zoila Márquez, *Los Pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 88.

41. James C. Scott retomó el término “refugio” para estudiar a las poblaciones del sureste asiático que no han sido incorporadas completamente en las dinámicas del Estado-nación. En este sentido, Scott propone hablar de “zonas de refugio”, como espacios no simplemente de resistencia sino también como lugares a los que acudían las poblaciones para evadir la diversidad de proyectos cuyo objetivo era la formación de estados. Para Scott, a diferencia de los planteamientos de Aguirre Beltrán, las poblaciones “Lejos de ser dejadas atrás por el progreso de la civilización en los valles, [éstas] habían elegido, durante largos períodos de tiempo, situarse fuera del alcance del Estado”. Véase James C. Scott, *The Art of not being governed: an anarchist history of upland southeast Asia*, USA, Yale University, 2009, pp. 22- 26.

42. Gonzalo Aguirre Beltrán, “La polémica indigenista en México en los años setenta”, en *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre 1984, no. 51, p. 18. También ver Joseph Sommers, “Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos”, en Saul Sosnowski, *Lectura crítica de la literatura americana. Vanguardias y tomas de posesión*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997, p. 695.

43. Entre los estudios sobre Sierra Gorda ha prevalecido una perspectiva de historia única en la que, como sugiere Dennis Tedlock, no existen contradicciones dentro y entre las fuentes. Dennis Tedlock, “Torture in the Archives: Mayans Meet Europeans”, en *American Anthropologist*, New Series, 95, 1, marzo, 1993, p. 147.

exterminio, como veremos más adelante.

Vista los estudios antes mencionados desde la mitificación de la rebelión serrana de la primera mitad del siglo XIX, la sierra parece un espacio inamovible, asilado y marginal durante cerca de tres siglos y con unos habitantes también aislados y con poco cambios en sus prácticas de vida,⁴⁴ que derivarían en el *frontiersman* serrano —caracterizado por ser rudo, aguerrido y peligroso— que postula Ramírez Ortiz.⁴⁵ En este sentido me parece importante recurrir a fuentes que nos permitan acceder a otras perspectivas sobre la Sierra —visiones de conjunto dirá Lara Cisneros—,⁴⁶ pero también plantear nuevas interrogantes a los documentos ya trabajados, que nos lleve a producir marcos alternativos para explicar las estrategias discursivas, sociales y políticas implementadas por las élites locales para obtener reconocimiento de la Corona y adquirir tierras en Sierra Gorda mediante las acciones de guerra contra los indios.

Para tal motivo, me di a la tarea de analizar documentos no solamente producidos en la sierra o en sus inmediaciones, sino provenientes de diversos sitios y elaboradas por personajes que habitaban la Sierra o que simplemente estaban de paso por algún encargo. Posteriormente busqué contextualizarlos y contrastarlos para entrever detalles que me arrojaran alguna diferencia discursiva. Finalmente, esas mismas fuentes permitieron observar las interacciones constantes

⁴⁴ Ulises Ramírez Casas, “Los márgenes del...”, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁵ Néstor Gamaliel Ramírez Ortíz, “Pugnas por la...”, *op. cit.*, p. 70.

⁴⁶ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena...*, *op. cit.*, p. 38.

entre diversas poblaciones serranas con otras ubicadas en la meseta central. Lo más evidente de este análisis fue que al mirar la documentación sobre la Sierra “da la impresión de mirar a un ser vivo que palpita y se mueve”, como sugiere Lara Cisneros, pero no solamente “al ritmo de sus habitantes”,⁴⁷ sino de “sus pacificadores y colonizadores”.⁴⁸ Esto es que, quienes modelaron y delimitaron el espacio —y con esto me refiero a personajes específicos que señalaron el espacio y caracterizaron a sus habitantes, como el marqués de Altamira, los Labra, Escandón y muchos otros— fueron aquellos actores interesados en conquistarla y colonizarla, quienes además decidieron encasillar a sus habitantes a través de epítetos negativos.

Cuando analicé la documentación sobre el periodo 1810-1819, que finalmente presenté en el artículo “Los márgenes del orden colonial...” en 2019, noté que durante ese periodo la concepción sobre el territorio al que se asociaba la Sierra tuvo muchas variaciones. Esto ocurrió especialmente cuando entre 1815 y 1817 comenzó un fuerte despliegue militar realista sobre las principales poblaciones serragordanas con las que se pretendía pacificar la sierra y limitar la influencia insurgente, ocasionando una reconfiguración en los márgenes del control. Entonces se dejó de hablar de la Sierra como un todo insumiso, pues con la presencia realista entre las poblaciones serragordanas los únicos espacios no controlados pasaron a ser los más inhóspitos donde se decía se refugiaban los insurgentes, esto es: barrancas, cerros, serranías. Resultando que aquello que podríamos llamar “áreas inhóspitas” era resultado de la ocupación militar.

Leyendo la *Fronterización del espacio* de Cecilia Sheridan me encontré un detalle analítico operativo para cuestionar la concepción del territorio, inicialmente con la campaña realista de 1810 a 1819, pero posteriormente con la documentación correspondiente al siglo XVII y la primera

⁴⁷ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena...*, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁸ Ulises Ramírez Casas, “Los márgenes del...”, *op. cit.*, p. 3.

mitad del XVIII. De acuerdo con la autora, los territorios, en tanto sistemas de relaciones de un grupo frente a los *otros*, tienden a evolucionar, muchos de ellos se destruyen o se transforman, pero, incluso muchos permanecen en el imaginario colectivo de la dominación “que implica recrearlo en el tiempo y, a largo plazo, como un derecho o poder derivado del descubrimiento”.⁴⁹ Esto me permitió observar con otra perspectiva los documentos elaborados durante la primera mitad del siglo XVIII, especialmente los realizados por los hermanos Labra y Escandón —mismos que son analizados en detalle en los capítulos cuarto y quinto— dado que fueron quienes caracterizaron tanto el espacio como a los habitantes con la intención de remarcar sus espacios de acción.

A partir del análisis de dichas fuentes, pero también de otras elaboradas con anterioridad al siglo XVIII pude observar que la mayor parte de las poblaciones y los habitantes de Sierra Gorda tenían en común las formas de dominación y las recurrentes acciones de control religioso, militar y administrativo. Y esto es posible verse a través del discurso de las autoridades militares y religiosas, que fueron modelando las ideas sobre el espacio y sus habitantes para dar vida a una narrativa donde la adversidad espacial y las cualidades de las personas fueran motivos que posibilitarían mantener el control sobre estos.

Siguiendo el hilo conductor de Cecilia Sheridan, la noción fronteriza de Sierra Gorda habría permanecido en el imaginario colectivo posterior a las avanzadas colonizadoras del siglo XVI y de principios del siglo XVII. Recreando un espacio unificado bajo una serie de descripciones: marginal, áspero, intransitable, mientras que sus habitantes eran identificados a través de adjetivos como: salvajes, bárbaros, ignorantes, brutos, indios, chichimecas, mecos. Si bien, está presente recurrentemente esa noción del espacio fronterizo hasta bien entrado el siglo XIX, es posible

⁴⁹ Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*, México, CIESAS, Instituto Mora, 2015, p. 35.

observar que la permanencia de su percepción de vaciedad y marginalidad permite que sus pacificadores lo recreen y transformen en el tiempo, primero mediante el discurso y posteriormente mediante campañas de pacificación de espacios específicos, dependiendo de las condiciones, del grado de colonización, apropiación y dominación que se ejerce sobre el espacio y sus habitantes. Es decir, la concepción de Sierra Gorda como un enclave fronterizo se mantiene en el imaginario y por tanto en el discurso como un recurso que justifica y promueve la recreación y transformación de áreas específicas, aquellas donde la dominación estatal ha sido reducida o requiere reforzamiento.

Analíticamente denominaré a esas áreas como zonas de control, para referir un área geográfica que experimenta procesos de coacción social, política, económica, religiosa y militar que imponen dinámicas internas sobre los habitantes, las cuales, una vez entorpecidos esos procesos de dominación, pueden derivar en situaciones de violencia entre grupos en pugna. Los procesos de coacción que experimentan las poblaciones generalmente son similares, toda vez que la administración que define el espacio impone dinámicas que sincronizan las acciones necesarias para cohesionar el espacio y así mejorar la gestión del espacio, los recursos y los habitantes. La mayor parte de estas zonas de control suelen ser multiétnicas, con fuertes diferencias como la concentración de tierra, disputas por el acceso a ciertos recursos naturales, con prácticas religiosas no completamente cristianas, asentamientos dispersos, fuertes pugnas entre poblaciones y/o con las haciendas, fortaleciendo el control.

Establecer un análisis de las dinámicas sociales de Sierra Gorda a través de esta propuesta analítica permitirá un mejor estudio de las zonas y de sus partes, pues ha sido muy recurrente en muchos trabajos sugerir una cohesión puramente regional que es difícil sostener, sino es mediante la idea del control y la dominación. También hay estudios, como los de Tutino que sugieren una región de

autonomía y rebeldía, algo que puede ser arriesgado, toda vez que al idealizar esta noción pueden perderse de vista, no solo la misma dominación, sino los recurrentes episodios de violencia a los que fue sometida la población durante el proceso de conformación del estado, ya sea colonial o republicano.

Es relevante plantear al lector que al delimitar el área de estudio no pretendo dar una cohesión al espacio, menos aún sugerir la idea de región, como se mencioné anteriormente. La intención delimitación espacial permitirá observar las interacciones que establecieron diversas autoridades con ciertas poblaciones de un área por diversos motivos, pero entre los que destacan: la noción fronteriza, la relación con los chichimecas, el señalamiento de que los indios vivían dispersos, los pedidos de auxilio a la autoridad virreinal máxima. Aunado a lo anterior, enunciar las poblaciones de estudio me permitirá, en un primer momento, destacar las interacciones y, en un segundo, observar la movilidad de estas. Sugiriendo con ello que el espacio en cuestión fue dinámico, en constante modificación y adaptación por parte de sus inventores.⁵⁰

Así mismo, debo aclarar a quien lee estas páginas que muchos sucesos fueron omitidos, no porque fueran irrelevantes, sino porque esta obra no pretende ser una historia general de Sierra Gorda. Por el contrario, el objetivo de esta investigación es el de analizar de forma detallada un conjunto de fuentes que permitan explicar la formación de un discurso en torno a dicho espacio y sus habitantes. Discurso con el cual se reinventaría constantemente la noción de inseguridad y urgencia de atención colonial, permitiendo la recurrencia de acciones de pacificación con las que diversos

⁵⁰ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, p. 29.

personajes con intereses muy particulares buscarían hacer permanente su presencia.

El presente trabajo se divide en dos partes. La primera está dedicada a analizar los discursos sobre Sierra Gorda y sus habitantes entre los siglos XVI y XVII. En el primer capítulo analizo las motivaciones por las cuales se estableció la asociación entre espacio y población. Enfatizando la conformación de la noción de la frontera serragordana y qué intereses estaban de por medio en dicho discurso. En el segundo analizo la caracterización de los habitantes de Sierra Gorda durante los siglos XVI y XVII, atendiendo los patrones de asentamiento y las formas como las autoridades novohispanas homogeneizaron a la población. Por su parte, en el tercero profundizo en las formas de integración autóctona a las prácticas sociales novohispanas, detallando el rol de los otomíes en la agregación religiosa y política en la zona. En este capítulo cobra especial énfasis el análisis de la ranchería, aspecto poco abordado por la historiografía sobre Sierra Gorda.

En la segunda parte, elaboro un análisis de los discursos y las acciones de guerra hacia los indios de Sierra Gorda. Para ello, echando mano de los planteamientos esbozados tanto en la introducción como en los capítulos previos, en el capítulo cuarto presento un análisis discursivo de las fuentes elaboradas por misioneros y autoridades locales con la intención de observar cómo a través de informes, estos reelaboraron una noción de los indios que permitía justificar actos bélicos y desplazamiento de poblaciones. Este capítulo busca entender cómo a la guerra contra los indios de 1701-1715 le precedió y acompañó una narrativa que justificaba las campañas bélicas. Finalmente, en el capítulo quinto, analizo la caracterización de los indios en la narrativa de las autoridades religiosas y militares novohispanas antes, durante y después de la campaña de Escandón con la intención de mostrar las formas cómo se construyó una nueva perspectiva de los indios con el fin de justificar la empresa de conquista.

**Primera Parte: Discursos en torno a Sierra Gorda, sus habitantes y su
situación de frontera durante los siglos XVI y XVII**

Capítulo primero: Diversidad discursiva sobre la frontera serrana durante los siglos XVI y XVII

Y de las paredes parecían destilar los murmullos como si se filtraran de entre las grietas y las descarapeladuras. Yo los oía. Eran voces de gente; pero no voces claras, sino secretas, como si me murmuraran algo al pasar, o como si zumbaran contra mis oídos.

Juan Rulfo, *Pedro Páramo*.

Los elementos con los que se ha asociado a Sierra Gorda, desde el siglo XVI hasta la primera década del siglo XIX, han sido la población indígena y la peculiaridad orográfica.¹ Sin embargo, la asociación de la población con el espacio estuvo ligada a intereses muy específicos con los cuales se pretendió delimitar en reiteradas ocasiones; especialmente durante el siglo XVIII.

En el presente capítulo abordaremos de forma analítica los motivos por los cuáles se buscó establecer dicha asociación, así como los discursos que le rodearon. En este sentido, los objetivos de este primer capítulo consisten en analizar el proceso mediante el cual se conformaron las fronteras en el septentrión novohispano y, posteriormente, reconstruir a partir del análisis del discurso de diversas fuentes primarias la formación de una narrativa sobre la frontera serragordana. Para ello será examinada diversa documentación elaborada en la sierra o referente a ella durante los siglos XVI y XVII, lo

¹ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, p. 38.

cual nos permita tener un acercamiento más detallado a las formas como era percibida dicha zona montañosa, ya fuera desde sus poblaciones o más allá de sus confines.

Ahora bien, dado que uno de los objetivos que guía esta investigación es mostrar las características cambiantes y dinámicas de nuestro espacio de estudio, sobre todo en función de intereses particulares, es importante destinar unas líneas para reflexionar cómo fue el proceso de invención y/o conformación de las áreas distantes de la capital novohispana, también conocidas como fronteras. Esto con el fin de tener una idea más clara de la situación espacial que guardaba la sierra en el avance colonial hacia el septentrión.

Conformación de las fronteras septentrionales novohispanas

Ya entrado el siglo XVI, conforme fueron avanzando las constantes expediciones hacia el septentrión novohispano, el territorio que se visualizaba de forma extensa y desconocida fue paulatinamente nombrado por los aventurados en las primeras empresas de conquista y colonización. Las denominaciones y las formas de representación fueron resultado de la internación de agentes coloniales, quienes a su vez definieron el ordenamiento y establecieron la ubicación, tanto del espacio como de los habitantes dentro del cuerpo de la dominación.²

² Christophe Giudicelli, “Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguita-calchaquí (S. XVI-XVII)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Giudicelli, Christophe, Puesto en línea el 09 noviembre 2009, consultado el 12 octubre 2017. URL: <http://nuevomundo.revues.org/56802>. También véase la obra de Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio hacia el norte de Nueva España*, México, CIESAS-Instituto Mora, 2015.

Una de las pautas para la denominación de los habitantes de los territorios no sometidos fue mediante criterios metonímicos y genitivos del lugar donde vivían. De esta forma es que en las fuentes encontramos que los habitantes de montaña se les denomina serranos, de las lagunas como laguneros, de las salinas como salineros y de los bosques como monteses. Para Christophe Giudicelli, los nombres vernáculos de carácter local establecidos por los agentes imperiales son intercambiables, por lo que muchos españoles no dudaron en “ampliar el alcance más allá de su encarnación geográfica inicial”. En este sentido, la mayoría de los vocablos con los cuales se nombra a los pueblos bárbaros terminan siendo “una forma alternativa de equivalente general abstracto de la economía de la barbarie”.³

De acuerdo con esta perspectiva, el espacio y los habitantes habrían sido denominados a partir de términos provenientes de la historia y la lengua castellana más reciente, por ejemplo, las referencias a la reconquista. Es decir, aquellas personas que se adentraron en el septentrión nombraron los espacios y los seres que lo habitaban a partir del cúmulo de ideas, pensamientos y palabras, propias al proceso previo de colonización social, cultural al que cada uno de los avanzados estuvo expuesto.⁴ Visto así, esas vastas porciones territoriales del septentrión novohispano, contiguas a las principales zonas de poblamiento castellano serían nombradas siguiendo esas referencias, por lo cual podemos encontrar expresiones como: “tierra de guerra”, “frontera de guerra” lo mismo que “tierra chichimeca” o “frontera chichimeca”. No obstante, las últimas dos nociones no

³ Christophe Giudicelli, “Encasillar la frontera...”, *op. cit.*, <http://nuevomundo.revues.org/56802>.

⁴ Enrique Rajchenberg y Catherine Héau-Lambert, “¿Wilderness vs. desierto? Representaciones del septentrión mexicano en el siglo XIX”, en *Norteamérica*, vol. 4, núm. 2, julio/diciembre de 2009, p. 15.

solamente hacen alusión a los grupos humanos que la habitaban —cuya nomenclatura aquí es genérica y de lo cual hablaremos más adelante—, sino también nos refieren situaciones de conflicto.

En los vastos espacios periféricos denominados “fronteras”⁵ o “tierra adentro”, los

⁵ La definición de frontera la encontramos en algunos diccionarios como en el de Sebastián de Covarrubias Orozco en Tesoros de la Lengua Castellana de 1611, al igual que el Diccionario de Autoridades de 1732, la palabra frontera es definida como “la raya y término que parte dos Reynos por estar el uno frontero del otro”. Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española*, Madrid, Luis Sánchez impresor del Rey Nuestro Señor, 1611, p. 414. Mónica Quijada, “Repensando la Frontera Sur Argentina: Concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX), en *Revista de Indias*, vol. LXII, núm. 224, 2002, p. 106, señala que la obra de Covarrubias ya incluía en 1734 una cierta noción de espacialidad al señalar que en una parte del diccionario se dice que “se llaman en algunos lugares los pedazos de tierra que están cerca” de otros reinos. Otra obra importante es el Diccionario Castellano compuesto por Esteban de Terreros y Pando publicado en 1787, donde el autor describe la noción de frontera no solamente con la idea del límite, sino como un espacio al decir que es “la parte de un Reino, o provincia, que hace frente, o está inmediata a otros dominios”. Véase Esteban de Terreros y Pando, *Diccionario Castellano con las Voces de Ciencias y Artes y sus correspondientes de las tres lenguas Francesa, Latina e Italiana*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787, p. 189. En lengua inglesa, el Webster’s Dictionary de 1828 definía la frontera como “el límite, el confín o la parte extrema de un país”, además añade que la correspondencia a un espacio en el que se “enfrenta a un enemigo”. Noah Webster, *American Dictionary of the English Language*, Illinois, Northwestern University, Foundation for American Christian Education, 1828. Al finalizar el siglo XIX, Frederick Jackson Turner propuso una idea de frontera con mucha flexibilidad para entender la expansión norteamericana hacia el “oeste”. Para el autor, al mismo tiempo que la frontera es una línea móvil y en continuo avance, donde se forjan y recrean las cualidades de los hombres de frontera y el carácter norteamericano, también es un “borde exterior [...] de contacto entre la barbarie y la civilización”. Tratando de marcar las diferencias entre el proceso fronterizo norteamericano y el europeo, Turner sostiene que en Norteamérica la frontera no “es una línea [...] fortificada” que divide poblaciones, sino que la frontera es un espacio ubicado en “el margen más cercano de las tierras abiertas a la expansión”. Según esta perspectiva, dicho espacio estaba conformado por las zonas habitadas por los indios y el límite exterior de las áreas colonizadas. Véase, Frederick Jackson Turner, “El significado de la frontera en la historia americana”, en *Secuencia*, México, número 7, enero-abril de 1987, p. 188. Al decir de Cecilia Sheridan Prieto, el concepto de Turner puede definirse como espacio, proceso y condición, además de tomarse en cuenta como “ámbito geográfico y a la vez fenómeno social”. Véase Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio... op. cit.*, pp. 17-28. Retomando el esquema propuesto por Turner, Herbert Eugene Bolton se propuso analizar la frontera septentrional novohispana. Debido a la ausencia de la figura central del frontiersman —que para Turner es fundamental en la formación de los Estados Unidos— en la conformación del septentrión, Bolton plantea otros elementos de análisis para la conformación de dichos espacios. Uno de esos elementos es la institucionalización de la frontera, que habría de permitir a la Corona mantener “presencia” a través de misiones y presidios que son concebidos por Bolton como “organismos de avanzada en la colonización”. Véase Herbert Eugene Bolton, “La misión como institución de la frontera en el septentrión de la Nueva España”, en Bernabéu Albert, Salvador y de Solano, Francisco (coord.) *Estudios (nuevos y viejos) sobre la frontera*, Volumen 4, Madrid, Editorial CSIC - CSIC Press, 1991, p. 46. En el análisis de Bolton, las misiones y los presidios fueron instituciones que caracterizaron los espacios fronterizos. Similar al postulado de Turner, la frontera es un espacio en expansión, ubicado entre los dominios de La Corona y “la tierra indómita” habitada por grupos humanos no civilizados. En este contexto, las misiones adquirieron gran importancia como instituciones de frontera, especialmente porque “servían para cristianizar [...] expandirla, dominarla y civilizarla”. Eran “avanzadas de la dominación y escuelas de adiestramiento para la civilización de frontera”. Para Bolton, uno de los elementos centrales del proceso de dominación y civilización en dichas áreas, lo juega la civilización de los indios, pues a falta de “españoles para colonizar la frontera, España la colonizaría con los aborígenes”. Llevar a cabo ese cometido implicaba importantes esfuerzos para lograr civilizar a

habitantes de esos territorios también fueron objeto de una constante conceptualización con la cual fue posible la implementación de “estructuras de dominación” y “dispositivos concretos de colonización”.⁶ De esta manera, buena parte de las descripciones que las autoridades civiles, militares y religiosas hacían de los habitantes de esos espacios tendían a asemejar las características corporales, el pensamiento y la forma de vida con los espacios hostiles y amenazantes donde moraban.⁷ Esto implicaría que el espacio conformaba la inteligencia, el temperamento y las cualidades de aquellos que habitaban zonas de difícil acceso, como montañas, selvas, barrancos, bosques y desiertos.⁸

La mayor parte de las fuentes remarcaría la relación entre espacio áspero y la barbarie de los habitantes. Quienes, según la noción colonial, sobrellevaban su vida en medio de la precariedad material y espiritual “sin fe, sin rey y sin ley”. No obstante, esta creación discursiva buscaba preparar empresas de colonización, mediante las cuales se lograría imponer una vida en “policía cristiana” y preparar el terreno para conformar las estructuras de la “civilización”. Paralelamente, siguiendo la reflexión de Cecilia Sheridan, la imagen del salvaje y del espacio rudo e indómito permitiría implementar “dispositivos de transformación social” con los cuales señalar y ejemplificar los peligros de la vida “sin policía” y de esa manera justificar como natural la imposición de la frontera donde “la prioridad es la necesidad de deshacerse de lo externo, el peligro”.⁹ Visto así y debido a

los indios que no solamente implicó la puesta en marca de procesos misionales, sino también militares para controlar a los habitantes de dichas zonas. Teniendo como base interpretativa la propuesta turneriana, Bolton pensaba que la Corona y su política fronteriza impidieron la formación de un frontiersman que pudiera asemejarse al modelo norteamericano que incorporaba en su carácter: individualismo, rudeza y fortaleza, agudeza mental, iniciativa, participación, libertad, curiosidad, entre otras cualidades. Véase Frederick Jackson Turner *op. cit.*, pp. 206-207.

⁶ Christophe Giudicelli, “Encasillar la frontera...”, *op. cit.*, <http://nuevomundo.revues.org/56802>.

⁷ Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio...*, *op. cit.*, pp. 32-33.

⁸ Ulises Ramírez Casas, “Los márgenes...”, *op. cit.*, p. 6.

⁹ Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio...*, *op. cit.*, p. 34. Para la autora, la apropiación del espacio hostil cuyo control se hace inminente no corresponde, según la autora a los procesos que iniciaron con el registro de logros conforme se fueron dando los contactos con los elementos distintos al imaginario hispánico y con lo cual se pudiera “definir” la frontera del septentrión como un objeto de sometimiento por parte de La Corona. En este sentido, nos dice

la “colonización y recolonización interna”, muchas de las áreas septentrionales no sometidas fueron nombradas y descritas con el objetivo de implementar dispositivos coloniales.¹⁰ Mecanismos que permitieran intervenir en aquellos lugares “donde los habitantes eran no solo idólatras sino además seres degradados, corruptos y arruinados”.¹¹

De acuerdo con Abric, estas formas de representar al espacio y a los habitantes, como fue mencionado antes, permitieron a los colonos y avanzados reestructurar la realidad mediante la integración tanto de la observación de aquellos que los rodeaban como del cúmulo de experiencias y el conjunto de costumbres y conductas, lo cual les permitiría comprender esa peculiar realidad septentrional a través de su propio conjunto de referencias.¹² Visto así, cada una de las descripciones aquí vertidas no serían testimonios aislados, sino parte de un conjunto de significaciones, como diría Jodelet, que expresan la relación que los grupos sociales establecen con el mundo y “los otros”, que están presentes en el lenguaje, dada su función codificadora y categorizadora de los componentes del mundo.¹³ Ahora bien, una vez que este conjunto de elementos característicos de las representaciones se integra al uso del lenguaje y comienzan a ser parte fundamental de las interacciones sociales, devienen en *discurso*,¹⁴ cuya producción

la autora que la frontera es un espacio de control en la medida que es creada por el imperio, pero no por quienes habitan u “ocupan el espacio que fue definido desde afuera”. De ahí la necesidad de concebirla como una territorialidad colonial.

¹⁰ Felipe Castro, “Resistencia étnica y mesianismo en Xichú, 1769”, en *Sierra Gorda: presente y pasado. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo, 1991*, Querétaro, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 1994, p. 128.

¹¹ José Alfredo Rangel Silva, “Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander, 1600-1800”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, número 120, otoño 2009, vol. XX, 2009, p. 229.

¹² Jean-Claude Abric, *Prácticas sociales y representaciones*, México, Presses Universitaires de France, Ediciones Coyoacán, 2001, p. 8.

¹³ Denise Jodelet, *Presentación. Representaciones sociales: contribución a un saber sociocultural sin fronteras*, en Denise Jodelet y Alfredo Guerrero Tapia (coords.), *Develando la Cultura. Estudios en representaciones sociales*, México, UNAM, 2000, p. 10.

¹⁴ Teun A. van Dijk, “Social Cognition and Discourse”, en H. Giles y R. P. Robinson (eds.), *Handbook of Language and Social Psychology*, Chichester, John Wiley & Sons Ltd, 1989, p. 126.

está estrechamente relacionada con la estructura social, es decir con la sociedad en la cual se produjo.¹⁵

Ante los ojos de las autoridades, religiosos y “vecinos principales”¹⁶ la calidad de los habitantes era resultado de la “contaminación metonimia”, esto es que en las representaciones elaboradas y transmitidas sugerían que el espacio que se habitaba podía modelar el temperamento, cualidades e inteligencia de la gente. De esta manera, los habitantes de los desiertos, las áreas montañosas, los barrancos y los extensos bosques reflejaban físicamente la rudeza del espacio que habitan y, al mismo tiempo, al obrar en el mundo despliegan el salvajismo en el que han vivido. Es decir, en este tipo de representaciones se hace hincapié en la dicotomía poblado/monte, civilización/barbarie, cristiandad/gentilidad que apunta hacia la creación discursiva del espacio-habitante que no reconoce la fe cristiana ni la autoridad del rey y sin un resquicio de orden, cuyos objetivos eran: por un lado, mostrar los peligros que implicaba mantener una existencia fuera del orden cristiano, mientras que, por otro, se formaba “la necesidad de deshacerse de lo externo, el peligro”.¹⁷ De acuerdo con Cecilia Sheridan, la representación del bárbaro, la “tierra adentro” y la “frontera” en el discurso colonial habría de reforzar “la implementación de dispositivos de transformación social” que permitieran demostrar los peligros que implicaba vivir sin orden “con el fin de justificar como natural la imposición de la frontera colonial”.¹⁸

¹⁵ Teun A. van Dijk, “Análisis crítico del discurso”, en *Anthropos*, 186, septiembre-octubre, 1999, p. 26.

¹⁶ José Antonio Serrano Ortega, *Jerarquía territorial y transición política: Guanajuato, 1790-1836*, México, El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2001, pp. 59-60. Retomo el término del autor, quien lo usa para referirse a los vecinos “encargados de representar los intereses del común de sus poblaciones ante las autoridades provinciales y virreinales”. Son, al decir del autor, propietarios de ranchos y haciendas, tenderos, dueños de obrajes quienes reunían riqueza, honor y prestigio.

¹⁷ Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio...*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁸ Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio...*, *op. cit.*, p. 34. Para la autora, la apropiación del espacio hostil cuyo control se hace inminente no corresponde, según la autora a los procesos que iniciaron con el registro de logros

Otro asunto relevante que suscita la relación entre la geografía y la barbarie es la altura, la dispersión y el aislamiento. En el imaginario de muchos religiosos los habitantes de los espacios agrestes podían tener mayor o menor disposición para aprender la fe cristiana y los requisitos de la vida en policía según la ubicación altimétrica donde desarrollaban su existencia. Esto es que el grado de salvajismo podía interpretarse según las actividades realizadas en las montañas: fuera como habitación, como sitios de ritualidad o de sustento. Aunado a esto, el sometimiento, la reducción y la conversión de los salvajes en “seres civilizados, de idólatras en cristianos era por definición un movimiento descendente”.¹⁹

Durante algún tiempo se pensó que la indocilidad de los salvajes estaba relacionada con una dualidad geográfica que establecía un ordenamiento geográfico según el pensamiento religioso. Es decir que, por una parte, se encontraban los espacios de la salvación, es decir aquellos donde la policía cristiana permitía la salvación de las almas y, por otra parte, se encontraban los sitios bajo la influencia de Satanás.²⁰

Sin embargo, ya entrado el siglo XIX, las autoridades difícilmente podían achacar en su totalidad la responsabilidad de los problemas indianos a las fuerzas demoniacas. Sin dejar de lado la correlación entre el espacio habitado y el temperamento, muchas de las

conforme se fueron dando los contactos con los elementos distintos al imaginario hispánico y con lo cual se pudiera “definir” la frontera del septentrión como un objeto de sometimiento por parte de La Corona. En este sentido, nos dice la autora que la frontera es un espacio de control en la medida que es creada por el imperio, pero no por quienes habitan u “ocupan el espacio que fue definido desde afuera”. De ahí la necesidad de concebirla como una territorialidad colonial.

¹⁹ Christophe Giudicelli, “Encasillar la frontera...”, *op. cit.*, <http://e-spania.revues.org/21869>. Desde la perspectiva de la antropología histórica, Guillermo Wilde señala en su análisis de las misiones guaraníes que la fundación de un pueblo representaba el orden cristiano, pues la “reducción a la vida política y cristiana” implicaba la dominación en términos espaciales, dirá Wilde “urbanísticos”, pero también a nivel corporal. Por eso la vigilancia y control del uso de lugares, posturas y vestimentas. Véase Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*, Buenos Aires, Editorial SB, 2009.

²⁰ Por ejemplo, Juan de Torquemada aseguraba que la influencia del demonio se encontraba en los “lugares secretos y ocultos, altos y monstruosos, cercados de arboledas y plantas, cubiertos con sus espesuras y sombra”. Véase Juan de Torquemada, *Los veinte i un libros rituales i monarchia indiana*, 3 t., Madrid: 1723, 2, p. 131.

autoridades comenzaron a señalar otros factores, por ejemplo, la ausencia de figuras de autoridad religiosa y militar, quienes tenían la responsabilidad de someter, enseñar los rudimentos de la fe cristiana y la vida en policía a los indios, así como someter a los indios a vivir en los asentamientos establecidos.

La frontera de Sierra Gorda en el siglo XVI

Las obras hasta ahora tratadas nos permiten entender un discurso colonial, cuyo objetivo estaba encaminado hacia el ordenamiento territorial de un espacio específico y el sometimiento de sus habitantes. Para lograr tal cometido se emprendió una retórica que permitiera justificar la presencia militar, religiosa y administrativa.²¹ A partir de la narración del espacio y sus habitantes se fueron marcando los márgenes de un área geográfica peculiar, pero homogénea: toda se concebía como agreste e indómita y sus habitantes encasillados en las denominaciones de barbarie, salvajismo, brutalidad, ignorancia e incivilidad —todas ellas asociadas a la noción de “chichimeca”.²² Si bien, todo aquello que rodea al término chichimeca es “inconcluso, polisémico y multívoco”, como sugiere Jonatan Ignacio Gamboa Herrera,²³ toda vez que está permeado por diversas experiencias —tanto prehispánicas como coloniales— tiene el objetivo de reunir las características de la barbarie y el salvajismo, necesarios para la construcción colonial de espacios y personas en ciertas aéreas del septentrión novohispano,²⁴ así como para

²¹ Especialmente si pensamos que la pacificación implica la ocupación territorial.

²² Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio...*, *op. cit.*, p. 113.

²³ Jonatan Ignacio Gamboa Herrera, Juan Francisco Morales y Edgar Rodríguez Castillo, “El origen y el salvaje. Un acercamiento al concepto de lo chichimeca”, en *Memoria del XVIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005, pp. 701-702.

²⁴ Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio...*, *op. cit.*, p. 32.

justificar toda acción bélica emprendida contra los grupos encasillados en esa definición.²⁵

Ahora bien, es importante mencionar que estos espacios de “guerra” o de “tierra no segura” forman parte de las categorías coloniales fabricadas a partir del siglo XVI para representar la espacialidad que se suponía desconocida o fuera del control, pero que son reformuladas constantemente. Por lo tanto, son categorías históricas en las cuales es posible observar procesos sociales, puesto que a lo largo del tiempo fueron cargadas de diversas descripciones y representaciones.²⁶

Esto es necesario remarcarlo, pues ha sido común que en la historiografía más reciente sobre Sierra Gorda se haga constante alusión a la continuidad en la forma como son percibidos los habitantes de dicha área, sin considerar, como he mencionado antes, que los términos corresponden a procesos históricos que les han dotado de distintos sentidos a lo largo del tiempo. Esto es que, un documento del siglo XVI no puede equipararse con uno del XVIII, mucho menos tomarlos como ejemplo para demostrar una continuidad en el tiempo y en el espacio, sin antes haber analizado las fuentes y sus contextos de producción, pues puede derivar en interpretaciones poco fundamentadas, como he mencionado en la introducción de este trabajo.²⁷ No obstante, como veremos en el cuarto y quinto capítulo, hay discursos que se mantienen latentes aunque los contextos se

²⁵ José Luis Pérez Flores, “La lucha de la civilización contra el salvajismo en el arte de la frontera norte novohispana: imaginarios y representaciones sociales”, en *Fronteras de la Historia*, vol. 21, núm. 2, julio-diciembre 2016, p. 16.

²⁶ Véase Constanza González Navarro, *Espacios coloniales. Construcción social del espacio en las márgenes del Río Segundo. Córdoba. 1573-1650*, España, Centro de Estudios Históricos, 1999; Constanza González Navarro, “Los pueblos de indios de la jurisdicción cordobesa a la luz de la Vista de Antonio Martínez Luján de Vargas. (1693)”, en *Memoria Académica de las I Jornadas Nacionales de Historia Social, 30, 31 de mayo y 1 de junio de 2007*, Argentina, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2007. Puesto en línea en 2007, consultado el 12 febrero de 2020. URL: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9616/ev.9616.pdf.

²⁷ Ulises Ramírez Casas, “Los márgenes del...”, *op. cit.*, p. 3.

modifiquen.

Ahora bien, pasemos a analizar algunas de las fuentes tanto del siglo XVI como posteriores, que nos permitan tener mayor claridad sobre las descripciones y representaciones tanto del espacio como de los habitantes. Es conveniente hacer este ejercicio de relectura, toda vez que puede ayudarnos a entender mejor los planteamientos hechos en la introducción y los cuales guían el rumbo de la presente investigación.²⁸

Apenas logrado el asalto a México-Tenochtitlan, comenzó una oleada de campañas de conquista y sometimiento de poblaciones en los confines de las áreas de influencia de dicha urbe mexicana. En esas avanzadas de conquista, figura una noticia de 1522 en la que se menciona a dos poblaciones que actualmente se encuentran en Sierra Gorda, a saber: Jalpan y Tancoyol. De acuerdo con María Teresa Álvarez Icaza Longoria estas dos poblaciones habrían quedado sometidas en la encomienda de Hernán Cortés, una vez que fue invadida y conquistada el área de los Valles de Oxtipia (actualmente Ciudad Valles).²⁹ Posteriormente, hacia el año 1538, esas mismas poblaciones habrían pasado a manos de la encomienda de Francisco Barrón, el viejo.

La descripción hecha por Barrón sobre Jalpan es la siguiente:

Este pueblo tiene doscientos y doce indios y otros tantos chichimecas. Dan tributo cada tres años cargas de ropa y nueve jarros de miel y doscientas aves. Esta de los Valles

²⁸ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en...*, *op. cit.*, pp. 38-39, presenta algunos documentos que abordaremos más adelante y de los cuales obtiene ciertos elementos analíticos, como las características de la población, para sugerir que la Sierra Gorda es una unidad, es decir una región de contacto presente desde antes de la llegada de los colonizadores ibéricos. Aunque no pretendo analizar toda la obra del autor, si quiero hacer una relectura de algunas de las fuentes presentadas en dicho libro, toda vez que son relevantes para los planteamientos de esta obra.

²⁹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Indios y misioneros...", *op. cit.*, p. 24. Eugenio del Hoyo, *Historia del Nuevo Reino de León, 1577-1723*, Monterrey, ITESM, Fondo Editorial Nuevo León, 2005, p. 9.

treinta leguas: confina con Xilitla. Está en sierras muy ásperas: tiene por partes tres leguas de termino en ancho y cinco en largo, hay disposición para tener estancias de ganados y donde se puede criar trigo; es tierra sana, templada y de regadíos.³⁰

Además de los datos que nos ofrece este documento sobre los tributos, el texto está lleno de detalles de otra índole, por ejemplo, la distinción que se establece para definir los tipos de pobladores, así como las impresiones generales sobre la zona. En primer lugar, hay que destacar que para Barrón los habitantes de esa zona podían diferenciarse entre indios y chichimecas, posiblemente haciendo una distinción entre aquellos que practicaban la agricultura de forma “rudimentaria y estacional” de aquellos que vivían principalmente de la caza y la recolección.³¹ En segundo lugar, la referencia al espacio no parece ser sorprendente. Si nos remitimos a una definición cercana a lo que Barrón sugiere con áspera, podemos observar lo que Sebastián Covarrubias escribe al respecto: “todo aquello que es insuave”, es decir, aquellas montañas abruptas.³² No obstante, a continuación, no hay una enunciación de la adversidad, sino simplemente se resaltan las posibilidades de expansión colonial, al decir: “hay disposición para tener estancias de ganado [...] criar trigo; es tierra sana, templada y de regadíos”.

Si bien esta primera impresión remarca las diferencias entre los habitantes de la zona, como he mencionado antes, no contiene las formas despectivas para nombrar la alteridad, en este caso la chichimeca. Parece remitirnos a la incipiente construcción del imaginario en torno a lo chichimeca, pues el texto fue elaborado en una época previa al

³⁰ Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España publicados de orden y con fondos del gobierno mexicano. Segunda serie: geografía y estadística*, 7 v., Madrid, 1905, vol. 1, Estudio Tipográfico Sucesores de Rivadenevra, pp. 299-300.

³¹ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en...*, *op. cit.*, p. 36.

³² Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la...*, pp. 68, 180.

avance colonizador de la década de 1540, cuyo principal objetivo era la fundación de minerales y el establecimiento de estancias ganaderas, como refiere el texto antes comentado. Ante este constante movimiento de población colonizadora —no solamente hispana, también tlaxcalteca, otomí y mexica— varios grupos autóctonos desafiaron la instauración de establecimientos coloniales, así como su estabilidad, por lo cual las autoridades novohispanas llevarían a cabo la guerra del Mixtón y, una década más tarde otro conflicto bélico llamado guerra Chichimeca que se alargaría hasta finalizar el siglo XVI.³³ Al decir de María Teresa Álvarez Icaza Longoria, durante ese medio siglo el descubrimiento de las minas en el septentrión impulsaría una rápida colonización y se implementaría la fundación de misiones para afianzar el control y la posibilidad de explotación del territorio. Mantener esos núcleos coloniales implicaría, como dice la autora, “vincular eficazmente los fines religiosos con los intereses políticos y los económicos”,³⁴ lo cual se lograría a través de la narrativa plasmada en los documentos.

No obstante, muchos de los hechos ocurridos habrían de dar pauta para la creación de un imaginario complejo sobre los chichimecas y los espacios que habitaban, con lo cual se habría de justificar la guerra en su contra.³⁵ En este contexto de guerra total y de exterminio, buena parte de las fuentes utilizadas tienen visiones, intenciones e intereses muy variados, para este caso militares y religiosas. Habría que sugerir que los cronistas

³³ Robert H. Jackson, *Pames, jonaces, and Franciscans in the Sierra Gorda: Mecos and Missionaries*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2017, p. 30. Rubén A. Sánchez-Godoy, “Nomadism and Just War in Fray Guillermo de Santa María’s *Guerra de los Chichimecas (México 1575 – Zirosto 1580)*”, en *Política común*, vol. 5, 2014. Puesto en línea en 2014, consultado el 12 febrero de 2020. URL: <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0005.008?view=text;rgn=main>. Stafford Poole, “War by fire and Blood the Church and the chichimecas 1585”, en *The Americas*, vol. 22, no. 2, (oct., 1965), pp. 118-121.

³⁴ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 26.

³⁵ Tania Libertad Zapata Ramírez, “Etnicidad e identidad étnica guachichil en el Tunal Grande, 1560-1620”, tesis de maestría, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2013, p. 57.

o los otros personajes que dieron testimonio de lo ocurrido en esos espacios considerados “desiertos”, así como lo referente a los grupos de naciones que habitaban el territorio recientemente colonizado, estaban pensando en redactar relatos acordes a esas intenciones e intereses y no en función de proveer de datos duros sobre lo ocurrido en el pasado.³⁶ En este sentido Natalie Zemon Davis ha sugerido tratar la documentación como ficción en el entendido que los testimonios históricos contenidos en las fuentes proviene de sus narradores y no de los eventos como tales.³⁷ Es decir, buena parte de los sucesos descritos por cronistas, religiosos o militares habría que leerlos, en primera instancia a partir de sus propios intereses, ya sea como propaganda de guerra, como historial de méritos o reconocimiento al martirio y, en un segundo momento como fuente de información a la que es necesario someter a una crítica.³⁸ En este sentido, es pertinente advertir al lector que buena parte de los sucesos ocurridos durante los cerca de 50 años que duró la guerra chichimeca forman parte de un conjunto de acontecimientos bélicos muy violentos para los diversos grupos humanos involucrados, desde naciones exterminadas, poblaciones esclavizadas y atentados contra la vida de quienes habitaban esos espacios.

Será en este contexto que nos encontraremos con otras fuentes tempranas que hablan tanto de la sierra como de sus habitantes, pero cuya intención está encaminada en legitimar el derecho para hacer la guerra, dominar los grupos de naciones que habitaban

³⁶ Pedro Tomé Martín, “Peri-texto sobre intracontextos de recepción de *Guerra de los chichimecas*”, en *Relaciones*, núm. 89, vol. XXIII, invierno, 2002, p. 236; también véase Franklin Pease García, *Los últimos incas del Cuzco*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 15.

³⁷ Natalie Zemon Davis, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987, p. 3.

³⁸ Franklin Pease García, “Los últimos incas del Cuzco”, en *Boletín de Instituto Riva-Agüero*, núm. 06, 1963, p. 151.

los márgenes coloniales mediante la evangelización y las campañas militares.³⁹ Aunado a esto y, con gran esmero, tanto religiosos como militares echaron mano de una narrativa que les permitiera destacar las actividades de conquista y evangelización que había realizado. Los religiosos, quizá en un primer momento los franciscanos, desarrollaron una narrativa en sus obras con la cual remarcar el trabajo evangelizador y las virtudes de los frailes pertenecientes a tal o cual orden. Javier Ayala Calderón, sugiere que los franciscanos echaron mano de “una santidad plenamente taumatúrgica, producto de una profesión espiritual declarada, donde los frailes realizaban curaciones, milagros, tenían visiones, arrobamientos y terminaban sus días envueltos en signos de santidad”, con el objetivo de acumular una gran cantidad de milagros y así mostrar a las autoridades de la Nueva España un derecho casi divino para proseguir la tarea evangelizadora.⁴⁰ Los militares utilizaron las relaciones de méritos y servicios, un tipo de documentación legal que mediante la narración de hazañas de servicios prestados a la Corona a nivel individual o familiar se buscaba convencer a las autoridades de ser beneficiarios de recompensas materiales o simbólicas por esos servicios prestados.⁴¹ De acuerdo con M. Carolina Jurado, en estas probanzas de méritos muchos conquistadores, militares y capitanes reconstruyeron un pasado personal y familiar con el fin de persuadir al rey de otorgarles alguna merced.⁴² Para ello eran llamados a declarar a un número de testigos, quienes en un interrogatorio daban respuesta a una serie de preguntas con las cuales

³⁹ Tania Libertad Zapata Ramírez, “Etnicidad e identidad...”, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁰ Javier Ayala Calderón, “Variaciones diacrónicas y usos políticos de la santidad entre los franciscanos de la Nueva España (1524-1596)”, tesis de maestría, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003, pp. 156-158.

⁴¹ Murdo J. MacLeod, “Sel-Promotion: The Relaciones de Méritos y Servicios and their historical and political interpretation”, en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 7, 1, 1998.

⁴² M. Carolina Jurado, “‘Descendientes de los primeros’: Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719”, en *Revista de Indias*, vol. LXXIV, núm. 261, 2014, p. 388.

se pretendía probar los servicios del solicitante de alguna merced.⁴³ De hecho, como sugiere Murdo J. Macleod, buena parte de esa documentación habría parecido honesta y verídica mediante el chisme y la malicia o bien, por el uso de falsificaciones, alteración de testimonios con la finalidad de “valer más y tener más honra”,⁴⁴ o bien con la prudencia para reconocer que las acciones de conquista realizadas podían ser utilizadas para obtener mayores beneficios.

En este sentido, nos encontramos con el expediente sobre los méritos y servicios del capitán Luis de Carvajal, el cual fue elaborado a mediados de 1578 a raíz de una solicitud para obtener una merced a Felipe II. En el expediente, Carvajal narró los servicios con los que colaboró en la expansión de la Corona y entre los cuales se encontraban, además de descubrimientos y defensa contra piratas, la pacificación de rebeliones y la defensa ante los ataques de chichimecas, y los cuales fueron investigados y comprobados por la Audiencia de México.⁴⁵ Ahora bien, además de ser un capitán renombrado por sus constantes conquistas y acciones de guerra, Carvajal era un personaje con amplios planes, entre los que se encontraban negocios⁴⁶ en la Nueva España y la gobernación de las colonias. En este sentido, Samuel Temkin nos dice que Carvajal realizó un viaje a Sevilla entre 1574 y 1575, donde habría conocido las noticias sobre la publicación de las cédulas expedidas por la Corona en torno a los descubrimientos, asentamientos y

⁴³ Rolena Adorno, *The polemics of possession in Spanish American Narrative*, Connecticut, Hamilton Macmillan, 2007, pp. 176-177.

⁴⁴ Murdo J. MacLeod, “Sel-Promotion...”, *op. cit.*, pp. 27, 29-30.

⁴⁵ Samuel Temkin, “La capitulación de Luis de Carvajal”, en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 23, 2007, p.106.

⁴⁶ Andrés Reséndez, *La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena*, México, Grano de Sal, UNAM, 2019, pp. 98-101, destaca la relevancia económica que para Carvajal adquirió la guerra contra los chichimecas, especialmente por la venta de esclavos indios al final de las campañas de pacificación.

campañas de pacificación.⁴⁷

En la petición presentada en la Real Audiencia de México, Carvajal dijo haber sido almirante en una flota de las islas Canarias, que había vencido tres navíos corsarios en Jamaica, también que pobló Tampico y organizó la defensa de los puertos de la Nueva España ante los ataques del capitán John Hawkins. Además, dijo haber ido a “pacificar el camino desde la provincia de Pánuco a las minas del Mazapil” y que en sus andanzas por dicha zona “pacificó y había reducido indios al servicio de S.M. cantidad de gente que halló en rancherías y los había dejado amigos y persuadido a que fuesen cristianos con buenos tratamientos”. También decía haber sido enviado a Jalpan, en el año 1576,⁴⁸ por orden del virrey y en donde llegó a remediar un alzamiento iniciado un año antes en dicho pueblo cuando los indios ya pacificados abandonaron los asentamientos hispanos —uniéndose en algunos casos a la guerra chichimeca— y causando terror los pueblos aledaños. Al respecto, Carvajal dijo que: “acudió luego y entró en la provincia de Xalpa, y con los soldados que para ello se le dieron, había apaciguado y puesto en quietud y amistad a los indios revelados y a todos los demás naturales comarcanos y los había traído al servicio de S.M. con caricias y vistiéndolos, dándoles comida y perdonándoles la rebeldía pasada”.⁴⁹ También mencionó que había ordenado trasladar el pueblo hacia “otra parte más llana, cómoda y segura” donde fue construido un fuerte, el cual se construyó con más de mil chichimecos de paz de los pueblos aledaños. Una vez reducidos los indios Jalpan “se volvieron contra la fe” nuevamente, a lo que Carvajal dijo que había podido haberse aprovechado haciendo esclavos a los chichimecos, pero no lo

⁴⁷ Samuel Temkin, *Luis de Carvajal. The origins of Nuevo Reino de León*, New Mexico, Sunstone Press, 2011, p. 63.

⁴⁸ Samuel Temkin, *Luis de Carvajal...*, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁴⁹ AGI, México, 103, f. 27r.

hizo porque pensaba que “la pacificación fuese adelante con regalos y caricias los tornó a reducir dejándolos en su libertad”.⁵⁰ Samuel Temkin sugiere que Carvajal trataba muy bien a los indios, evitaba el maltrato y establecía buena relación con los jefes indios, aunque no concuerdo del todo con el autor en lo referente a que Carvajal percibiera a los chichimecos como “seres humanos”.⁵¹ A partir de la reciente obra de Andrés Reséndez podemos sugerir que ante las autoridades, las acciones de Carvajal se aproximan más a lo que Alberto Carrillo Cázares llama “prudencia política”⁵² muy bien manejada y la cual pudiera ser utilizada en negocios personales posteriores, pero en los hechos los chichimecos formaban parte de sus planes para ensanchar sus arcas.⁵³ Esa prudencia política podemos tomarla como un elemento fundamental de los planes de Carvajal, que retomaba una legalidad basada en las Leyes Nuevas del año 1542, con las cuales se buscaba reducir los abusos, y que le permitía situarse en una posición de “bondad” ante los indios y de “respeto” a la legalidad de la Corona, así como en concordancia con las nuevas formas de descubrimiento, poblamiento y gobierno en los territorios del septentrión y por lo cual en 1579 Felipe II habría capitulado a favor de Carvajal como gobernador del Nuevo Reino de León.⁵⁴ Ahora bien, en el testimonio elaborado por Carvajal para solicitar una merced encontramos algunas referencias a los chichimecas y al espacio que parecen neutras, pero que para la época denotaba una acción negativa. Por ejemplo, al decir que los indios “se volvieron contra la fe” o que el primer

⁵⁰ AGI, México, 103, f. 28r.

⁵¹ Samuel Temkin, *Luis de Carvajal...*, *op. cit.*, p. 65.

⁵² Alberto Carrillo Cázares, “Tratados novohispanos sobre la guerra justa en el siglo XVI”, en Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco Gómez (dir.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1998, p. 31. Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/cemca/556>>.

⁵³ Andrés Reséndez, *La otra esclavitud...*, *op. cit.*, p. 101.

⁵⁴ Samuel Temkin, “La capitulación de...”, *op. cit.*, p. 106.

asentamiento del pueblo de Jalpan no se encontraba en una zona “llana, cómoda y segura”.

Otro documento realizado tempranamente, aunque elaborado en diferentes circunstancias,⁵⁵ es atribuido a Alejo de Murguía, quien en el año de 1579 fungía como juez repartidor de las minas de Zimapán, y que en una descripción sobre los territorios que componían *las indias* requerida por el virrey Martín Enríquez, comentaba que en las inmediaciones de Tolimán se encontraba un cerro llamado “*Cerro Gordo* [...] poblado de gente de guerra *chichimecos*”⁵⁶ y que al considerarla “no segura” no se habían realizado expediciones sobre ella. Líneas más adelante decía que en esa “Cierra gorda” (sic) sus “bravos” habitantes “andaban desnudos”.⁵⁷ Lo relevante de este pasaje realizado durante la segunda mitad del siglo XVI, en plena guerra chichimeca, es: primero, la representación de un espacio inseguro y de guerra y, segundo, la asociación de esa área con unas características geográficas, así como con un tipo de habitantes.⁵⁸

Ahora bien, en el mismo texto hay dos referencias sobre el espacio y los habitantes. Por

⁵⁵ El texto de Alejo de Murguía corresponde a un corpus documental denominado Relaciones Geográficas de Indias, que son las respuestas que diversas autoridades locales dieron a un conjunto de cuestionarios elaborados y solicitados por el Consejo de Indias. Walter, Mignolo, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en *Historia de la literatura hispanoamericana, tomo 1, Época colonial*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982, pp. 57-110. María-Teresa Cáceres-Lorenzo, “Taxonomía de los documentos del siglo XVI: las Relaciones Geográficas de Indias para un corpus sobre americanismos léxico”, en *Estudios Filológicos*, núm. 59, junio de 2017, pp. 31-46.

⁵⁶ Robert H. Jackson sugiere que los chichimecas a los que se refiere el texto pudieron haber sido jonaces. Robert H. Jackson, *Pames, jonaces, and...*, *op. cit.*, p. 59.

⁵⁷ Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva...* *op. cit.*, pp. 1-5. Cabe destacar que la mayor parte de las fuentes del siglo XVI tienen dos formas de referirse a la noción de chichimeca: ya sea en tanto valientes guerreros o como salvaje. José Luis Pérez Flores, “La lucha de...”, *op. cit.*, pp. 18-20. La mayor parte de las obras escritas durante la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII que hacen alguna referencia a los chichimecas ponen de relieve esas dos perspectivas: pueden ser bravos guerreros fundadores de importantes linajes a la par que ser bárbaros. Véase Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892, pp. 24, 27; también Fernando de Alva Ixtlixochitl, *Obras históricas*. Publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, Tomo II, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892.

⁵⁸ Véase José Luis Pérez Flores, “La lucha de...”, *op. cit.*, p. 37; Pedro Ángeles Jiménez, “Imágenes e Ideas: los Indios del septentrion novohispano”, en Eliza Vargaslugo (coord.), *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*, México, Fomento Cultural Banamex, UNAM, 2005, p. 164.

una parte, aparece la representación de los espacios bajo presencia de colonos peninsulares y, por otra, aquellas áreas fuera del control. Los primeros tienen gobierno: juez, alcalde e indios principales, pertenecen a una jurisdicción y están organizados en asentamientos bajo la traza real. Según el testimonio, estos sitios habrían cambiado su fisiografía: de ser “tierra estéril y falta de agua que, de puro seca, ardía de suyo, y que no se cogía fruto de ella” a raíz del poblamiento español son influidos por la gracia de Dios y se enuncia que en dichos parajes había “llovido suficientemente para sembrar y coger frutos de la tierra en abundancia”. En contraposición aparece la “tierra no segura”, asociada a la Sierra Gorda como he mencionado antes, pero también con un espacio donde había una guerra.

Respecto a los habitantes, el texto trata de remarcar algunas diferencias que es bueno detallar. Para el autor los habitantes de Sierra Gorda son “bravos guerreros” que “andan desnudos”, mientras que los indios de las áreas colonizadas “andan vestidos y en policía, con mantas, camisas y calzones de algodón y lana”. Aunado a esto, el autor del informe decía que los naturales que habitaban pueblos con colonos eran pertenecientes a las naciones otomíes y “chichimecos mansos” y observaba de ellos que “[...] tienen alguna reformación, porque son *brutos* como abajo diremos: el *temple* es bueno y muy sano [...] son, en sus entendimientos, *bárbaros* en común, y sus inclinaciones torpes, y viciosos⁵⁹

⁵⁹ La mayoría de los términos describen las características negativas de los habitantes de dichos parajes. Ahora bien, es importante hacer un breve paréntesis para observar lo que en la época que fue escrito este documento se entendía por bárbaro y bruto. Sebastián de Covarrubias registra el término bárbaro para denominar “a todos los que hablan con tosquedad y grosería [...] y los que son ignorantes sin letras, a los de malas costumbres [...] finalmente a los que son despiadados y crueles”. Para el caso de bruto, el autor anota el siguiente significado: “los hombres de poco discurso y groseros [...] sucio, feo, malo”. Aunque no aparece en este primer documento, es importante mencionar el significado de salvaje, dado que aparecerá más tarde, pero del cual debemos de tener una noción durante el siglo XVI. Covarrubias lo describe como: “todo lo que es de la montaña [y se llama salvaje] al villano que sabe poco de cortesía”. Véase Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua... op. cit.*, pp. 85, 107, 169. Para profundizar en el tema de las ofensas en el siglo XVI véase el interesante artículo de Aurora Martínez Ezquerro, “Ofensas verbales en el teatro del siglo XVI”, en *Estudios Filológicos*, núm. 63, 2019, pp. 279-303. Respecto a la representación del salvaje, José Luis Pérez Flores, “La lucha de...”, *op. cit.*, p. 22 sugiere que la mayor parte de aquellos que hicieron algún tipo de representación

en especial en la embriaguez”.⁶⁰

Respecto a las descripciones que aquí tenemos sobre los chichimecas, es importante sugerir que están influidas en gran medida por el estereotipo de bárbaro que tenían los colonos europeos, así como por la búsqueda de recursos literarios que ayudaran a convencer a la Corona y a las autoridades virreinales para que apoyaran la guerra de exterminio contra los grupos nómadas, encasillados en el término chichimeca.⁶¹

En estos pasajes podemos encontrar fuertes oposiciones que buscan dejar claros los peligros y las dificultades de la vida fuera del orden colonial. Así encontramos ejemplos de las representaciones dicotómicas del espacio que ayudaban a justificar los espacios coloniales y las fronteras de guerra, por ejemplo, la oposición: “tierra estéril y falta de agua” frente a la copiosa cantidad de agua “para sembrar y coger frutos de la tierra en abundancia”. El espacio de la barbarie, del que se desconoce y en el que se puede estar bajo el costo de ser nada ni nadie, opuesto al orden, la salvación divina y orden social y religioso. Finalmente, pero no menos importante, es la forma cómo en la oposición entre barbarie y civilización busca representar las características de la alteridad nativa mediante descripciones denigratorias que, a la luz de la cultura propia, figuran como negativas: esto es como torpes, brutos, ignorantes, bruscos, bárbaros.⁶² Estas

de lo chichimeca durante el siglo XVI tenían como referencia el salvaje europeo.

⁶⁰ Francisco del Paso y Troncoso, *Papeles de Nueva España...*, *op. cit.*, pp. 1-5. Tanto Gerardo Lara como Néstor Gamaliel Ramírez consideran que este documento da cuenta del proceso mediante el cual se constituyó Sierra Gorda como una “región”, idea que no comparto en su totalidad debido al marco teórico elaborado para interpretar las fuentes y el cual ya ha sido mencionado anteriormente. Véase Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, pp. 38-39; y también Néstor Gamaliel Ramírez, *Pugnas por la...*, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁶¹ Alejandro Martínez de la Rosa, David Charles Wright Carr e Ivy Jacaranda Jasso Martínez, “Guerreros chichimecas: la reivindicación del indio salvaje en las danzas de la conquista”, en *Relaciones*, núm. 145, invierno de 2016, pp. 255-257.

⁶² Carlos Santamarina Novillo, “Salvajes y chichimecas: mitos de alteridad en las fuentes novohispanas”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1, 2015, pp. 47-49.

representaciones eran muy bien utilizadas para justificar la guerra chichimeca y el avance colonizador.

A este documento lo acompaña un mapa que probablemente sea de 1579 y también atribuido a Alejo de Murguía, en cumplimiento de una Real Cédula del 25 de mayo de 1577. Es una representación circular del pueblo y minas de Zimapán. En el centro figura la plaza central con una rosa de los vientos. El pueblo está rodeado por el río Zimapán y montañas, que recrean los límites del espacio seguro. Alrededor del pueblo se hayen las estancias ganaderas y una serie de caminos que parten hacia los reales de minas de Tolimán, del Monte, Santiago y San Pedro, así como hacia poblaciones o sitios importantes, como son Ixmiquilpan hacia el oriente y el Cerro Gordo hacia el occidente (ver Lámina 1). A diferencia del texto, en el mapa no figuran los chichimecas.

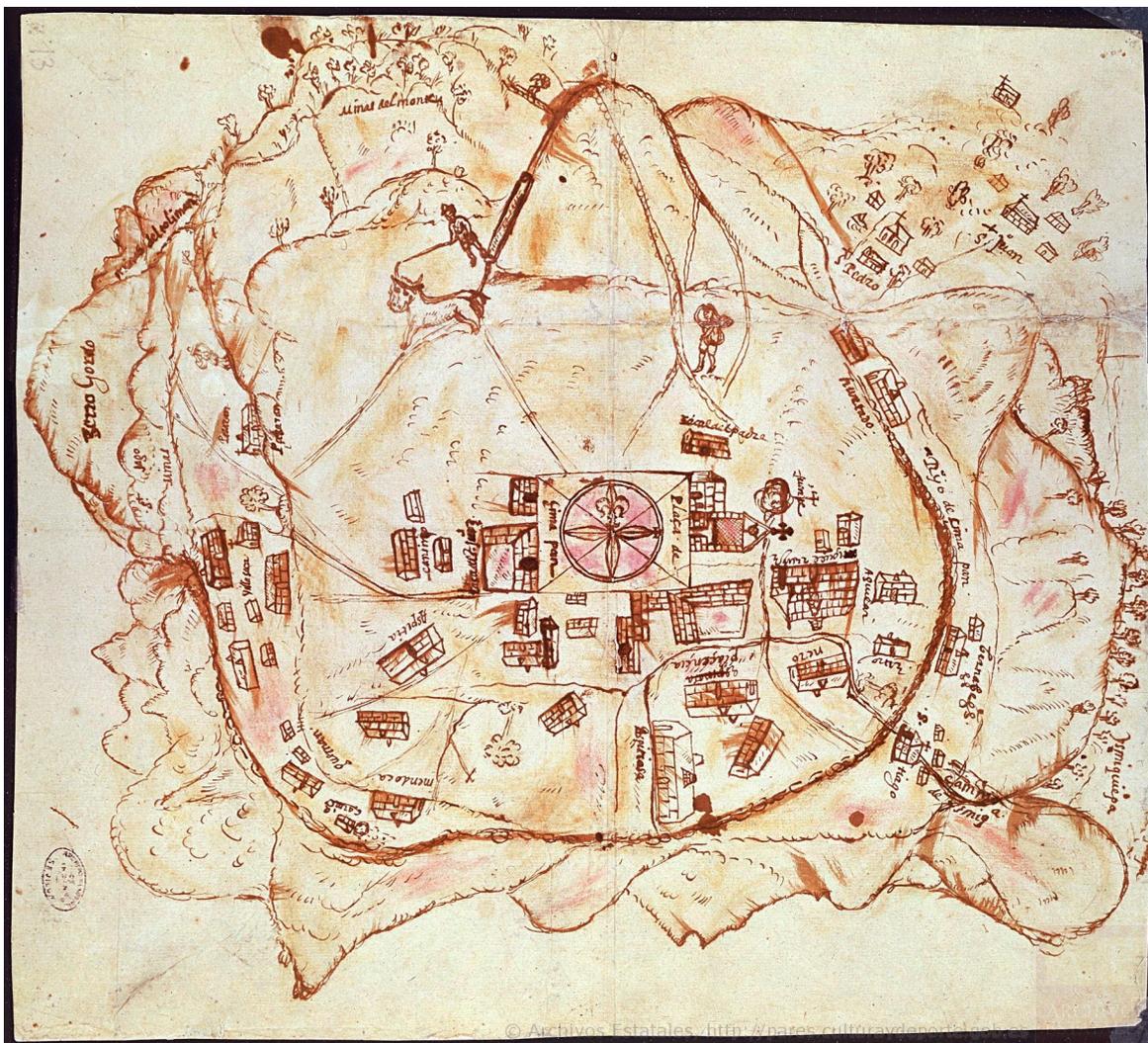


Lámina 1. Pueblos y minas de Zimapán, de la provincia de Jilotepec, Archivo General de Indias, MP-México, 13, probable 1579.

Al texto de Alejo de Murguía también podemos asociar el Mapa de la Relación Geográfica de Metztlán, el cual fue elaborado a raíz de la orden Real de 1577 y comparte aspectos representativos: en las dos fuentes los chichimecas figuran como habitantes de aquello desconocido, infértil, agreste e inseguro —de hecho, en el mapa aparece representado el alzamiento de los chichimecos pacificados en el año 1575—,⁶³ aunado a eso, la

⁶³ Samuel Temkin, *Luis de Carvajal... op. cit.*, p. 64.

descripción del espacio trata de mostrar en primer plano la ubicación de Metztlán rodeado por abundantes ríos y fértiles campos de cultivo, en contraposición de aquellos espacios indefensos, asediados por “bravos” habitantes (ver Lámina 2). En este sentido, tanto el mapa del Pueblo y minas de Zimapán como el Mapa de la Relación Geográfica de Metztlán comparten una visión espacial hispana.⁶⁴



Lámina 2. “Meztlán (México), 1579”, *University of Texas Libraries LLILAS/Benson Latin American Collection Exhibitions*, accessed April 30, 2020, <https://utlibrariesbenson.omeka.net/items/show/10>.

Pero también al observar los distintos pasajes observamos las enormes diferencias que existen en el instante de la elaborar las representaciones del espacio y los habitantes.

⁶⁴ Véase el análisis geográfico realizado por Federico Fernández Christlieb y Gustavo Garza Merodio, “La pintura de la Relación Geográfica de Metztlán, 1579”, en *Secuencia*, no. 66, 2006, pp. 163-188, quienes dan cuenta de las omisiones presentes en el mapa referentes a poblaciones y representaciones prehispánicas.

Estas descripciones pueden variar dependiendo de un cúmulo de situaciones, desde los oficios, la posición respecto a la guerra, el cargo burocrático y los intereses de por medio. Por ejemplo, en la visita que realizó el fraile Alonso Ponce, entre 1584 y 1589,⁶⁵ por varios de los establecimientos franciscanos,⁶⁶ su secretario Antonio de Ciudad Real registró lo siguiente sobre uno de los asentamientos de avance colonial hacia el septentrión:⁶⁷

Xichú es un pueblo pequeño de indios otomíes, puesto entre los chichimecas de guerra, en el cual hay de ordinario cuatro soldados españoles de presidio; es tierra templada, más fría que caliente; dánse por allí muchas y muy buenas uvas y algunos higos, y críase mucho ganado mayor, especialmente de lo vacuno. Han acudido a aquel pueblo muchas veces los chichimecas de guerra, pero los otomíes que en él están le han defendido muy bien; tienen las casas hechas de adobes con sus tlapancos (que son las azúteas) de tierra, y cuando se ven en estos rebatos, meten sus hacendillas y mujeres en la iglesia del convento, que también es de paredes de adobes cubierta de paja, y ellos defienden su tierra con el arco y la flecha.⁶⁸

El testimonio es rico en detalles. Por él podemos saber que Xichú era considerado un espacio propicio para el desarrollo de estancias ganaderas y el cultivo de algunos frutos importantes tanto para la alimentación hispana como para la vida sacramental.⁶⁹ En este

⁶⁵ Josefina García Quintana y Victor M. Castillo Farreras, “Estudio Preliminar”, en Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, p. IX.

⁶⁶ Robert H. Jackson, *Pames, jonaces, and...*, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁷ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en...*, *op. cit.*, p. 65.

⁶⁸ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, p. 138.

⁶⁹ Sergio Antonio Corona Páez, “La viticultura en el pueblo de Santa María de las Parras. Producción de vinos, vinagres y aguardientes bajo el paradigma andaluz. Siglos XVII y XVIII”, tesis de doctorado, Universidad Iberoamericana, 2002, p. 50. Cabe destacar que en San Luis de la Paz, pueblo cercano a Xichú, se comenzó a cultivar vino por consejo de los jesuitas alrededor de la década de 1590; véase Ana Laura Peña Aguilar, “Recursos de información para los productores de la vid del Estado de Guanajuato”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, pp. 16-17.

texto no figuran juicios sobre los indios no chichimecas, como hemos visto con anterioridad. Se da por hecho que los otomíes habían abrazado la fe cristiana, vivían en policía y defendían el pueblo junto a los españoles. Aunado a ello, la impresión general de los chichimecas nos recuerda lo que Louise Bénat-Tachot sugiere para el análisis de la *Historia de las Indias* de Gómara, es decir, otro adversario en la expansión del imperio y de la fe cristiana.⁷⁰ No obstante, es importante destacar que el texto se inscribe en una época de fuertes disputas entre misioneros, obispos, colonos y las propias autoridades virreinales.⁷¹

La frontera de Sierra Gorda en el siglo XVII

Ahora bien, cabe hacer un breve paréntesis para mencionar que existen otras fuentes elaboradas con posterioridad y en las cuales se hace alusión tanto el espacio y sus habitantes. Sin embargo, las referentes al siglo XVII y XVIII merecen especial atención, pues su función primordial no solamente es mostrar las diferencias entre la barbarie y la civilización mediante la narración de las características de los habitantes de las montañas, sino que la descripción de hechos asociados a la representación de la barbarie está relacionada con un conjunto de discursos que comparten diversas escalas —y con ello me refiero a la reunión de intereses de diversa índole que pasan por lo personal, familiar, colectivo, étnico y que, plasmados en el territorio, pueden ejercer influencia mediante la inserción de intereses específicos— que permiten reunir distintos

⁷⁰ Louise Bénat-Tachot, “Figura y configuración de “enemigo americano” en las crónicas de Indias (*Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y la *Historia de las Indias* de Francisco López de Gómara), en Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco Gómez (dir.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1998, p. 66. Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/cemca/574>>.

⁷¹ Francisco Morales, “Los franciscanos en la Nueva España”, Disponible en línea en: URL https://www.academia.edu/26466780/1983LOS_FRANCISCANOS_EN_LA_NUEVA_ESPAÑA.pdf.

objetivos sobre dicho espacio para reivindicar un beneficio común como parte de las acciones para la reducción de aquellos espacios considerados inseguros, no por el territorio mismo, sino por sus habitantes. Pero esos cambios fueron ocurriendo paulatinamente, como veremos a continuación, pues los documentos de principios del siglo XVII guardan una estrecha relación con los elaborados en la segunda mitad del siglo XVI.

Para David Alejandro Sánchez Muñoz, el siglo XVII es una centuria en la cual se presentaron recurrentes conflictos, especialmente el enfrentamiento entre colonos y chichimecos.⁷² Será en este siglo, además, cuando la explotación de minas, la expansión de las estancias ganaderas y la constante presencia de ordenes mendicantes cobren mayor fuerza y, por ende, una recurrente presión sobre los grupos de chichimecos que habitaban dicha zona montañosa. Una vez que la guerra chichimeca fue disminuyendo su virulencia, los estancieros comenzaron a mostrar interés por Sierra Gorda, luego de que ésta fuera el paso obligado para conducir ganado menor desde Querétaro hasta Río Verde.⁷³ Aunado a esto, tanto los agustinos como los franciscanos trataron de afianzar su poder en la zona, pero siempre viéndose envueltos en disputas que imposibilitaban dicho objetivo. Visto así, podemos suponer, como sugiere María Teresa Álvarez Icaza, que la consolidación de las misiones nunca fue total, hecho que se comprueba con las fuentes que mencionan la recurrente refundación de dichos establecimientos religiosos.⁷⁴ Esto podría darnos algunas pistas sobre la forma cómo los religiosos describen aquellas

⁷² David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de las misiones chichimecas en Xichú de Indios (1790-1810)”, en Lourdes Somohano Martínez y Maribel Miró Flaquer (coords.), *Tiempo y región. La Sierra Gorda en el tiempo*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2015, p. 140.

⁷³ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 61.

⁷⁴ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 11. María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 62.

áreas en las que estaban instalados.

Por ejemplo, en un documento elaborado en 1603 por el fraile franciscano Bartolomé de la Concepción, del convento de San Pedro de Tolimán, podemos ver cómo se hace mayor hincapié en mostrar la necesidad de ampliar y mantener los espacios de control colonial en los cuales se pudiera lograr “la conversión y reducción a la fe”,⁷⁵ pues para el fraile, estos espacios, más que pertenecer al dominio de Dios y del Rey, eran “frontera de enemigos”; esto es, zonas habitadas por “naturales y chichimecos” que recientemente habían sido pacificados, pero de los cuales se argumentaba no se tenía certeza de su reducción y adopción de la fe cristiana.

Este texto tiene detrás de sí una serie de acontecimientos ocurridos diez o quince años antes y los cuales cambiaron la dinámica social. Por una parte está presente un pensamiento asociado con las resoluciones que los obispos tomaron a partir de 1585, a raíz del Concilio Tercero Provincial Mexicano, en el cual se planteó una salida distinta a la “guerra a fuego y sangre” que enarbolaba el gobierno virreinal contra los grupos nómadas que habitaban el septentrión novohispano,⁷⁶ a saber: la reiteración de métodos como la predicación (basada en el conocimiento de las lenguas indígenas, aunque se insiste en la enseñanza de la lengua castellana para lograr una educación cristiana y civil), la enseñanza de los sacramentos, la erradicación de la idolatría entre los indios.⁷⁷ Por otra, durante la década de 1590 se buscó acostumbrar a los indios a permanecer congregados y a vivir en policía, buscando apaciguarlos. Proceso que se reforzaría a

⁷⁵ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 3379, 2 fojas. Carlos Santamarina Novillo, “Salvajes y chichimecas...”, *op. cit.*, pp. 47-49.

⁷⁶ Alberto Carrillo Cázares, “Tratados novohispanos sobre...”, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁷⁷ María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en María del Pilar Martínez López-Cano, *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 9-10.

partir del descubrimiento de los minerales de San Pedro Escanela.⁷⁸

Por ello, el fraile sugería que a los chichimecas “no se les [pidiera] tributo alguno”. Aunado a esto, hay dos detalles por destacar: por una parte, la distinción que se hace entre natural y chichimeca, para referir no una diversidad étnica, sino la relación establecida con la dominación colonial. Es decir, la posición que ocupaban aquellos indios que habían sido reducidos y se encontraban en vías de adoctrinamiento con relación a aquellos que seguían habitando la tierra de guerra y que, poco a poco, fueron adquiriendo cualidades negativas, como he mencionado con anterioridad.⁷⁹ Por otra, se va afianzando la asociación entre un espacio determinado con una representación negativa, en este caso como “frontera de enemigos”.⁸⁰

Esto lo podemos ver en otros documentos como el elaborado por Gaspar Pérez en 1609, a propósito de una demanda realizada contra Juan de Rivera, vicario de las minas de Escanela por malos tratos. En el texto define al espacio en función del conflicto al sugerir que las minas se encontraban en “frontera y tierra de guerra”.⁸¹ Ese mismo año, el capitán Juan de Vergara escribía una petición para la liberación de su sueldo y “a cuyo cargo está la frontera de San Luis de la Paz”.⁸² De igual forma, Juan Porres y Ulloa en un oficio de 1616, remite a un espacio de conflicto al comentar que el pueblo de Xichú estaba ubicado “en frontera, en el más riesgo que es frontera de chichimecas [...] entre todas

⁷⁸ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 37.

⁷⁹ Este pensamiento dicotómico también podemos ubicarlo en Gerónimo de Medieta, para quien hay dos categorías de indios: los chichimecas, comparados con bestias por un lado y, por otro, los indios cristianizados o de paz. Véase Gerónimo de Medieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, F. Díaz de León y Santiago White, 1870, p. 460.

⁸⁰ Al decir de Louise Bénat-Tachot, en el pensamiento de algunos cronistas, como Gómara, los indios no serían considerados inferiores, sino simplemente enemigos de la cristiandad a los que se debía reducir dada su condición pecadora. Louise Bénat-Tachot, “Figura y configuración...”, *op. cit.*, p. 33-34. Respecto a los chichimecas, Gómara dice lo siguiente: “son muy ladrones, mentirosos y holgazanes. La fertilidad de la tierra debe causar tanta pereza, o por no ser ellos codiciosos.” Véase Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 340.

⁸¹ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5205, exp. 10, foja 2.

⁸² AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 3840, exp. 045, f. 1.

las naciones de chichimecos que están en tierra tan fragosa”,⁸³ además de ser “tierra remota”.⁸⁴ Este último texto no brinda datos diferentes a los que ya se han mencionado, no obstante nos habla de las interpretaciones sobre la adversidades y, especialmente, la idea del aislamiento remarcando la ubicación del pueblo en “tierra remota”. Hay que prestar atención a este detalle, pues, contrario al documento, Xichú figura en otras fuentes como un poblado fundamental en la colonización del septentrión, así como un nodo de “articulación burocrática y legal”, como sugiere Gerardo Lara, pues contaba con una guarnición de tropas otomíes e hispanas, un convento, abundantes permisos para la fundación de estancias de ganado y, al menos en dos ocasiones, fue tomado en cuenta para unirlos mediante la construcción de un camino hacia Zacatecas y otro con rumbo a la Huasteca. Hacia el final del siglo XVI, San Luis de la Paz comenzó a desplazar del rol estratégico que había cobrado el pueblo Xichú de Indios en los últimos cincuenta años,⁸⁵ en especial en la articulación de diversas poblaciones de la zona occidental de la Sierra y la pacificación de los chichimecas de guerra.⁸⁶

Para el año 1607, José Alfredo Rangel Silva refiere que después de varias incursiones iniciadas en 1559, fue retomada la empresa franciscana de cristianizar Rioverde con las visitas de Juan Bautista Mollinedo y Juan de Cárdenas, quienes visitaron las rancherías donde habitaban los naturales. En su búsqueda de apoyo oficial, Baltazar de Covarrubias, obispo de Michoacán, realizó una visita en 1611 a la custodia de Rioverde, de la cual dijo que tenía “unos grandes y fértiles llanos [...] donde hay cantidad de indios

⁸³ Cabe destacar que tanto áspera como fragosa son utilizadas frecuentemente. El uso dado a la palabra fragosa durante el siglo XVI y XVII es el siguiente: “sierra, la áspera, y quebrada con valles y montes”, véase Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la Lengua...*, *op. cit.*, p. 15.

⁸⁴ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5723, exp. 037, foja 2-4.

⁸⁵ Martha Monzón Flores, “Pacification of the chichimeca Region”, en Laurie D. Webster, Maxine E. McBrinn y Eduardo Gamboa Carrera, *Archaeology without Borders*, Colorado, University Press of Colorado, 2008, p. 393.

⁸⁶ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en...*, *op. cit.*, pp. 65-68.

caribis, y algunos cristianos”, que había dos conventos donde los franciscanos los asistían y que los indios eran “gente tan indómita y bárbara, que no son llevados más que por interés de lo que dichos religiosos les pueden dar [pues] su natural es tan perverso que poco se puede esperar de ellos”.⁸⁷ Luego de obtener apoyo Real, en 1612 lograron que se otorgara una Cédula Real para lograr “la conversión de los indios bárbaros de Río Verde, Valle de Concá, Cerro Gordo, Juamave y otras partes”.⁸⁸ Ahora bien, esta narración de hechos, cuyo centro discursivo se haya en la descripción hecha por el obispo de Michoacán, busca remarcar el carácter degradado de los chichimecos, denominados como caribis en una alusión al imaginario español de los siglos previos, y así justificar la empresa evangelizadora.

En el Códice Mendieta hay una referencia a los pames y al Cerro Gordo, que nos proporciona diversos elementos de análisis sobre las constantes incursiones de los religiosos a la sierra, el recurrente movimiento de los indios y los avances y retrocesos de la labor misional, así como remarcar lo valiosas que podían ser las acciones de las órdenes religiosas, sus frailes y sus métodos para mantener la gobernanza.

[...] por la parte que corresponde al Norte, tiene la gente que llaman los pamies, desde el Cerro Gordo adelante; y aunque andan pacíficos, algunas veces se amotinan y hacen daño en pueblos comarcanos y en Reales de minas que tienen en su contorno; y el año de 1615 se alborotaron de manera que dejando sus rancherías se subieron a las sierras, y aunque las justicias comarcanas procuraron haberlos a las manos, no fue posible,

⁸⁷ *Relación del obispado de Michoacán por el obispo fray Baltasar de Covarrubias, O. S. A. Valladolid de Michoacán, 20 de septiembre de 1619*, Madrid, Biblioteca del Palacio Real, manuscrito 2579.

⁸⁸ José Alfredo Rangel Silva, “El discurso de una frontera olvidada: el Valle del Maíz y las guerras contra los “indios bárbaros”, 1735-1805”, en *Cultura y representaciones sociales*, vol. 2, n. 4, 2008, pp. 122-23.

hasta que un Religioso que se llama Fr. Juan de Sanabria, gran lengua otomí y mexicana, se entró por la serranía adentro con solo dos o tres compañeros indios otomíes, y no pudiendo llegar al lugar donde los alzados estaban, les envió a requerir de paz, rogándoles que viniesen donde él estaba, prometiéndoles perdón de parte del Rey; y no asegurándose ellos de la promesa por solo la palabra de los farautes, les envió dicho religioso la capilla de su hábito, como por seguro de la palabra que en nombre del Rey les daba de que serían en nada molestados, y en viendo los dichos indios la capilla del dicho ministro, como si fuera Provisión Real se vieron a sus pies y se pusieron en sus manos, pidiéndole el seguro de su palabra, y más mansos que corderos se vinieron con él a donde la justicia los aguardaba, y hechas sus treguas se volvieron a sus puestos, *para que se vea lo que valen con estos indios los pobres frailes de S. Francisco, que no solo estiman sus personas, las aman y las quieren, por el buen tratamiento que les hacen [...]*⁸⁹

Esta cita del Códice Mendieta podría pasar como otro testimonio sobre las constantes huidas de los indios de sus centros de congregación y las recurrentes acciones de los frailes para ganarse su confianza y mantenerlos pacificados, pero lo cierto es que nos

⁸⁹ Las cursivas son mías. Juan de Torquemada, “Servicios que las tres órdenes han hecho a la Corona de Castilla en estas tierras de la Nueva España desde que entraron a su conversión hasta estos presentes tiempos; y que los clérigos no se ocupan en esto; y del poco número de ellos; del número de las lenguas, y agravios del Arzobispo, y otras cosas concernientes al memorial informativo”, en *Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII*, Tomo segundo, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892, pp. 203-204. Cabe destacar que algunos estudios recientes que han analizado las crónicas de religiosos elaboradas en el siglo XVI han remarcado la utilización de dichas obras para ejemplificar el triunfo del cristianismo sobre las sociedades paganas, así como la utilización de recurrente de cifras exorbitantes que remitían a las prácticas bíblicas, y que a su vez servían para reportar la acción religiosa a la Corona en el Nuevo Mundo; véase Ryan Dominic Crewe, “Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista”, en *Historia Mexicana*, vol. 68, no. 3 (271), enero-marzo de 2019, p. 988.

provee de muchos elementos de análisis que vienen bien a este trabajo. Por una parte, dado que el acontecimiento ocurre en un espacio fronterizo, es importante destacar que hay una intención de mostrar a la sierra como una zona propicia para la ampliación del proyecto colonial, debido en gran medida a la conducta de los indios. Por otra, hay una evocación tanto a la orden de San Francisco como al fraile Juan de Sanabria, en menor medida, que buscaba sugerir señales no solo para la conversión de los indios, sino para hacer una apología del trabajo misional de los franciscanos entre los naturales, aunque estos fueran aguerridos, bárbaros y salvajes. Estas imágenes ayudaban a crear la necesidad de proveer a dichos espacios de autoridades religiosas y militares.⁹⁰

Visto así, no es difícil suponer que buena parte de la documentación buscara remarcar la marginalidad para atraer la atención de las autoridades y, de cierta forma, reestablecer ciertos intereses religiosos, políticos y económicos. De esta manera tenemos que, en 1617 Juan de Porras a nombre de Luis de Porras y Ulloa, alcalde mayor de las minas de Xichú, comunicaba la necesidad de arcabuces y munición “para la defensa [contra] los indios chichimecos”.⁹¹

Sin embargo, hay piezas documentales que remiten más a la representación del espacio desierto, solitario, sin adversidades bélicas y cuyo propósito es la justificación de la colonización. Por ejemplo, en 1617 el alcalde de Santiago Tecozautla Cristóbal de Bárcena, muy cercano a Zimapán, solicitó una merced de dos caballerías de tierra en términos de dicho pueblo, en lo que se denominaba Sierra Gorda.

⁹⁰ José Refugio de la Torre Curiel, “Santidad y martirio en testimonios jesuitas y franciscanos sobre la cristianización del noroeste novohispano. Siglos XVII y XVIII”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 37, no. 145, 2016, pp. 102-103.

⁹¹ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 3727, exp. 038, foja 1.

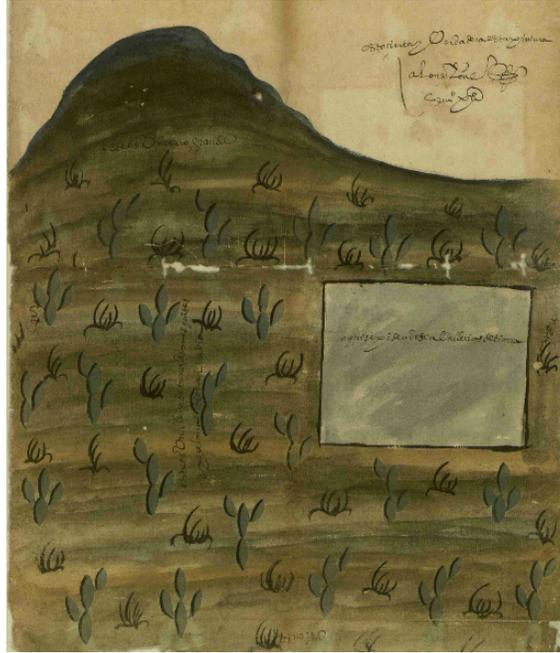


Lámina 3. Santiago Tecozautla, Zimapán. AGN, Instituciones coloniales, Mapas, Planos e Ilustraciones, 1617.

El mapa fue elaborado por el escribano público Alfonso Yáñez y muestra de forma muy detallada la orografía, con un Cerro Grande hacia el poniente, así como la típica vegetación del semidesierto al sur de la Sierra Gorda. Este mapa es muy similar a otro elaborado en 1618 por el mismo escribano, pero a petición del capitán Rafael Pérez, cacique del pueblo de Tecozautla, quien había pedido por merced una estancia de ganado menor y cuatro caballerías de tierra al pie de la Sierra Gorda, en un lugar denominado Escanela de Tecozautla.



Lámina 4. Escanela de Tecozautla. AGN, Instituciones coloniales, Mapas, Planos e Ilustraciones, 1618.

En el mapa se observan las referencias al paisaje, sin ninguna mención a la belicosidad de la zona. Así vemos que, de frente, en el oriente hay un “cerro muy alto” y el paisaje, además de ser ilustrado con muchas imágenes de nopales, lleva leyendas que dicen “estas son palmas, tunales, mezquiales, *tierra baldía*”. La diferencia de estos mapas respecto a los más tempranos, que hemos visto antes, es que tratan de describir un territorio deshabitado, que permitiera la concesión de estancias y, por ende, su paulatino poblamiento y ya no el aseguramiento y afianzamiento de lugares imprescindibles para la colonización.

Conforme fue avanzando el siglo XVII, el discurso y las representaciones fueron

modificándose paulatinamente, aunque no abruptamente. En gran medida por los cambios en la política hacia los indios, pero también por el avance colonizador. Al decir de José Antonio Rangel Silva, a partir del primer cuarto del siglo XVII, con el otorgamiento de fundos legales, mercedes reales comenzó un proceso de articulación territorial y establecimiento de élites, que habrían de acaparar rápidamente la tierra, en especial en el sur y suroriente de lo que actualmente es el estado de San Luis Potosí.⁹² Aunado a eso, a partir de 1609, ya con la zona relativamente pacificada, comenzó a impulsarse la instalación de misiones en la sierra con la idea de dar cabida a un proceso de colonización en los distintos parajes habitables y con posibilidades de descubrir y explotar minas o establecer estancias ganaderas.⁹³ De hecho, en el proceso de paulatina colonización las minas cobraron especial relevancia. Las minas de Escanela causaron un rápido poblamiento del área central de la sierra, así como la implementación de demarcaciones administrativas.⁹⁴

A partir del año 1619, comenzaron a elaborarse más expedientes referentes a los servicios prestados a la Corona por ciertos individuos con cargos militares en las fronteras. Por ejemplo, el caso del ya citado Juan de Porras y Ulloa, cuyo expediente refiere su recurrente actividad en el servicio de armas para la defensa de las minas de Xichú, así como otros detalles de utilidad, como son la mención que hace sobre los pobladores de las montañas aledañas, habitadas por “mascorros y guachichiles”, quienes habían sido “bajados de sus rancherías de paz” y llevados a poblar el convento

⁹² José Antonio Rangel Silva, *Capitanes a guerra, linajes de frontera. Ascenso y consolidación de las élites en el oriente de San Luis, 1617-1823*, México, El Colegio de México, 2008, p. 85. María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 61.

⁹³ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, pp. 37-61.

⁹⁴ Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la región...”, *op. cit.*, p. 58.

y pueblo de San Francisco de Río Verde.⁹⁵ Ahora bien, lo relevante de este documento, además de lo ya mencionado, es que inaugura una narrativa de “frontera” que exalta la personalidad de los servidores reales en los espacios de frontera, mediante tres elementos: primero, está presente una exaltación al individuo; segundo, se busca remarcar la situación de fronteriza de los espacios, su marginalidad y situación beligerante y, tercero, mostrar un conjunto de prácticas de vida de los indios que parecieran contrarias a la vida en policía cristiana y, por tanto, sujetas a ser rechazadas y exterminadas. Estos elementos narrativos permanecerán vigentes hasta bien entrado el siglo XIX, aunque con adjetivos calificativos distintos, pero que llamaban a exigir el mismo resultado, es decir la erradicación total.

El informe inicia con una presentación de Juan de Porras y Ulloa, quien dice ser hijo legítimo de Esteban de Porras y de doña Isabel de Ulloa, así como “nieto de Diego de Madrid Avendaño, uno de los primeros pobladores de esta ciudad y conquistador de las provincias de Cíbola e Higuera”, que solicita ante la Corona una remuneración por los servicios prestados por sus antepasados. A partir de eso se reunió a los testigos y cierta información para corroborar la información referente a familia, empleos, servicios y personalidad. En la audiencia en la que se analizó los datos reportados se pidió presentar a un grupo de testigos para preguntarles si conocían a Juan de Porras y Ulloa, su familia y antepasados, si era buen cristiano, si tenía “partes y cualidad para servir a Su Majestad en oficios de justicia y ministerios de su real hacienda”.⁹⁶ Aunado a eso, la Real Audiencia elaboró un amplio interrogatorio que hizo llegar a Juan de Porras para que sus testigos respondieran si sabían de su gestión como alcalde mayor de las minas de Xichú, si

⁹⁵ Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 234, n. 20, f. 1.

⁹⁶ AGI, Patronato, 87, n. 2, f. 4.

también sabían que el dicho Juan de Porras había socorrido a las minas y mineros de Xichú, evitando que se despoblaran y que quedaran desamparadas, pues en esta parte se encontraban “los presidios más importantes de Nueva España para la defensa y amparo de la guerra de chichimecos, que también a redundado y redundo en aumento del real que por plata que de las dichas minas se saca”.⁹⁷ También preguntaron por su acción contra los chichimecos de guerra, especialmente si sabían que en el año 1614, Juan de Porras había fungido como comisario de la conversión de los indios mascorros y guachichiles, en compañía de Juan Bautista de Mollinedo “fue a explorar y visitar toda la tierra de los dichos indios guachichiles y mascorros y las demás naciones” y si podían corroborar que los capitanes mascorros más respetados de dichas naciones, entre los que se encontraban “don Juan, don Bartolomé, don Pedro, y don José, los cuales por el conocimiento que tenían de Juan de Porras a su contemplación y persuadidos y atraídos del dicho fray Juan Bautista de Mollinedo, vinieron a dar la obediencia a su majestad y al dicho señor virrey” y si era cierto que Juan de Porras los “recibió y hospedó en su casa donde los tuvo más de cuatro meses [...] dándoles de comer y curándolos de algunas enfermedades para mejor atraerlos a la profesión de la ley evangélica y a la obediencia y servicio”.⁹⁸

En mayo de 1619 se presentó el primer testigo ante el oidor Pedro Juárez de Longoria. Se trataba de Gerónimo de León, un español vecinado en la Ciudad de México, quien dijo conocer a Juan de Porras, a su padre y su familia. También dijo que conocía del cargo que tenía Juan de Porras como alcalde mayor en las minas de Xichú y Palmar de Vega y que supo de cómo Juan de Porras ejercía muy bien su puesto e, incluso Juan

⁹⁷ AGI, Patronato, 87, n. 2, f. 5.

⁹⁸ AGI, Patronato, 87, n. 2, f. 6.

Bautista Mollinedo quien trataba de asentar una doctrina en Río Verde “que es tierra de guerra” podía constatar que Juan de Porras era “hombre principal y bueno y valiente capitán con muy gran cordura y que redujo los indios chichimecos”, los cuales también podían constatar.⁹⁹ De hecho, el testigo dijo que Juan Bautista Mollinedo le había comentado que “estaban muy bien los indios con el dicho Juan de Porras”.¹⁰⁰ También fue presentado a declarar el capitán Alonso de Peralta, vecino de la ciudad y quien dijo conocer a Juan de Porras apenas cinco atrás y lo consideraba un buen cristiano y que supo administrar con rectitud y que había ayudado a los mineros con dineros,¹⁰¹ y que “estando [...] Juan de Porras y Ullua administrando [...] en las dichas minas entraban y salían indios chichimecos en las dichas minas a los que les acariciaba para que consensuasen la paz”.¹⁰²

Para el año 1620, a propósito de una comparecencia en la Audiencia de México a la que fue sometido el capitán a guerra de las minas de Escanela, Alonso Narváez y Valdelomar para conocer sus méritos, calidad y servicios, los testigos destacaron su labor de pacificador. Los detalles varían entre cada uno de los testigos que se presentaron a la audiencia, pero todos concuerdan en que el capitán Narváez había sido en las islas “sargento mayor y que [había] salido a la mar en defensa de las dichas islas contra los enemigos”. Pero la anécdota que más peso cobra en las declaraciones sobre los servicios hechos por el capitán a la Corona destaca el logró de pacificar a los indios chichimecas que habitaban “el cerro gordo y sus contornos”, los cuales habían intentado rebelarse, a lo cual “dicho capitán, acudiendo a su obligación condujo a la gente [...] y

⁹⁹ AGI, Patronato, 87, n. 2, fs. 11-12.

¹⁰⁰ AGI, Patronato, 87, n. 2, f. 13.

¹⁰¹ AGI, Patronato, 87, n. 2, f. 15.

¹⁰² AGI, Patronato, 87, n. 2, f. 16.

salió en persona [hacia] aquellas serranías con ánimo de apaciguar a los dichos indios y reducirlos a paz”.¹⁰³ Este documento es muy importante, más allá de que los dos servicios descritos hayan sido ciertos o no, muestra cómo en la segunda década del siglo XVII se echó mano del imaginario sobre los indios bravos y la tierra de guerra para justificar ante las autoridades virreinales la obtención de méritos. Mantener el cargo de capitán o miliciano era una tarea fundamental, no solamente porque eran muy codiciados, como sugiere José Alfredo Rangel Silva, sino porque permitían concentrar el poder local.¹⁰⁴

De igual forma, ese mismo año se llevó a cabo una audiencia para recabar información referente a Francisco Pérez de Hontoria, alcalde mayor de las minas y repartidor de indios de las minas de Zimapán y Guanajuato, y así destacar sus méritos. En términos generales y muy parecido al documento anterior, los testigos reproducen un discurso similar sobre Pérez de Hontoria: “fue de importancia y beneficio a la paz de los indios chichimecas de guerra de Cerro Gordo”, además de haber combatido contra los ataques de los indios chichimecas. A la par, la representación de los chichimecas ayuda a ensalzar la figura del alcalde mayor de minas, al decir que los indios cometían constantes “daños, salteamientos y muertes que en su natural inclinación y condición los indios chichimecos acostumbraban hacer, que suelen ser muy perniciosos” y los cuales solamente podían ser acabados por la acción tenaz de un personaje como el alcalde.¹⁰⁵

Buena parte de la documentación contrasta con las iniciativas emprendidas. La mayoría de las fuentes hacen hincapié en una noción de la sierra completamente fuera de control,

¹⁰³ AGI, México, 235, n. 10, fs. 1-8.

¹⁰⁴ José Alfredo Rangel Silva, “El discurso de...”, *op. cit.*, p. 130.

¹⁰⁵ AGI, México, 234, n. 22, f 4.

en guerra constante, sin colonos y al asecho constante de bravos chichimecas. Sin embargo, si nos detenemos a observar no solamente la representación, sino otros elementos contenidos en los documentos, como son las referencias a los poblados fundados, las adjudicaciones jurisdiccionales, entre otros, podemos observar que, apenas pasada la primera década del siglo XVII, ya estaba en operación un vigoroso proceso de colonización de la comarca serrana. De hecho, la puesta en operación de las minas de Escanela propició el rápido poblamiento del área central de la sierra, al igual que la implementación de demarcaciones administrativas.¹⁰⁶ Los resultados de esta iniciativa fueron tan rápidos que para 1614 se fundó en el pueblo una parroquia secular y para 1635 recibió el nombre de Real de minas de San Pedro Escanela.¹⁰⁷ Aquí cabe hacer un paréntesis para sugerir que los reales de minas en la Sierra fueron tan importantes que buena parte de las disposiciones administrativas en lo tocante a las misiones del norte, oriente y occidente de la Sierra se despachaban en dichas poblaciones,¹⁰⁸ además que pasaron a formar parte de las referencias geográficas de la época.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la...”, *op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁷ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 12.

¹⁰⁸ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 2310, exp. 008, f. 13.

¹⁰⁹ Por ejemplo, en los mapas elaborados en 1603 por Juan Domingo, a propósito de que Isabel de León Valdez solicitara por merced tres sitios de ganados en el Valle de San Antonio, la referencia principal para la ubicación de las estancias fueron las “minas de Sichu”, a pesar de que el valle quedaba más al norte. Pero hasta el mediar el siglo XVIII Xichú no figura en los mapas ni en los documentos oficiales como el espacio agreste, inseguro que hoy nos ha hecho pensar la historiografía, sino como un poblado de gran relevancia en el avance colonial sobre el noreste de la Nueva España durante el siglo XVI y XVII. De hecho, a pesar de que desde a principios del siglo XVII San Luis de la Paz desplazó a Xichú en importancia administrativa, aún en el siglo XVIII se seguía hablando del primero en relación con el segundo, es decir: “la Alcaldía Mayor de San Luis de la Paz, que llaman las minas de Xichú”. AGN, Instituciones Coloniales, Colecciones, Mapas, Planos e Ilustraciones (280), Valle de San Antón; AGN, Instituciones Coloniales, Colecciones, Mapas, Planos e Ilustraciones (280); Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, p. 63. Si bien Xichú de Indios fue un lugar estratégico para la evangelización y la pacificación de las poblaciones de la sierra, San Luis de la Paz se encontraba más cerca del camino de tierra adentro, lo cual permitía una mejor comunicación. véase Miguel Santos Salinas Ramos, “La consolidación de la frontera norte del Obispado de Michoacán en la jurisdicción de las villas de San Miguel y San Felipe. Siglos XVI-XVII”, Tesis doctoral, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2012, pp. 239-240. Por su parte, David Alejandro Sánchez Muñoz sugiere que el cambio de cede de la alcaldía pudo deberse

Durante ese primer tercio del siglo XVII, los misioneros franciscanos encabezados por Juan Bautista Mollinedo, de quien se ha hablado previamente, y Juan de Cárdenas, ampliaron las áreas de influencia misional más allá de la Sierra Gorda. De acuerdo con Patricia Osante, Mollinedo tenía mucha claridad respecto a la pacificación y ocupación de Seno Mexicano, pues con la instauración de misiones al norte de la sierra hasta Palmillas se podría integrar aquella zona con las otras áreas de la Nueva España.¹¹⁰ Las misiones establecidas habría permitido un mayor flujo de colonizadores, lo cual implicaría el aumento de estancias ganaderas.

Cinco años después en 1640, los colonos de Huichapan planearon la creación de una villa de españoles que sirviera de enlace entre las poblaciones de la sierra y otros centros urbanos con dicha cabecera. Esa villa fue nombrada Cadereyta, con la idea de lograr “una mayor penetración administrativa, comercial y misional en la zona serrana”¹¹¹ y lograr la congregación de los chichimecas en sitios donde se les pudiera controlar de forma más efectiva.¹¹² Para Cécile Isabelle Tahon, la fundación de Escanela y la de

al declive minero que vivió Xichú hacia 1640. David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de una... *op. cit.*, p. 31; AGI, Contratación, 5475, N. 1, f. 1r. Valle de San Antonio. De hecho, tanto Gerhard como Huacuja sugieren que antes de que fuera nombrado el alcalde mayor de San Luis Potosí, las autoridades de las jurisdicciones aledañas como Xichú, San Miguel, Querétaro, Nuevo León, Valles, entre otras se disputaban dicha área. También Rioverde fue una jurisdicción disputada durante un tiempo por Querétaro, Xichú y Valles hasta que en 1618 quedó bajo la administración de San Luis Potosí. Véase Cecilia Osorio Huacuja, “Construcción de un...”, *op. cit.*, pp. 136,138.; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, UNAM, 1986, p. 240, 241, 242. Por su parte, Víctor Avelar Zamarripa, L. Ernesto Camarillo Ramírez y Luis Fernando Díaz Sánchez, *Sierra Gorda. Municipios de Victoria, Tierra Blanca, Atarjea y Santa Catarina*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2010, p. 20, sostienen que el desplazamiento de poderes de Xichú de Indios a San Luis de la Paz se debió a la ubicación estratégica y de abundantes recursos naturales propicios para las estancias ganaderas lo que definió a San Luis de la Paz como un lugar determinante.

¹¹⁰ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad autónoma de Tamaulipas-Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, pp. 77-81.

¹¹¹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 61.

¹¹² Abel Martínez Hernández, “Operaciones de Guerra...”, *op. cit.*, p. 25. Para el año 1653 se asignó a la villa el título de Alcaldía Mayor, que implicó la asignación de territorios que administrativamente estaban bajo la observación del Real de Minas de Escanela, logrando que la jurisdicción de Cadereyta abarcara un amplio territorio que se extendía

Cadereyta muestran cómo la presencia de los colonos fue en aumento y se consolidó a la vez que se reportaba la constante incidencia de correrías entre los naturales. De hecho, nos dice la autora que estas fundaciones son una referencia respecto a la “flexibilidad” que podía tener la idea de frontera, tierra de guerra y otras formas de representar el espacio, entre las autoridades virreinales.¹¹³ Lo cual nos llevaría a destacar que buena parte de la documentación elaborada en el siglo XVII buscaba alentar la colonización y atraer la atención de las autoridades para disponerlas a apoyar los planes de los colonos más influyentes.

Para esa misma época, pero en el occidente la sierra, en un documento elaborado por Diego López Tamayo en 1644, también se habla de los otomíes y de chichimecas de San Luis de la Paz, pero de una forma distinta a la que hemos observado con anterioridad, al decir que los gobernadores “han deseado y tenido intento de hacer una casa como enfermería en que estén los indios enfermos [...] de males contagiosos como tabardillos y cocolistle”, pues esas enfermedades habían disminuido considerablemente los “pueblos y ordas”. Además de sugerir una serie de detalles para la construcción de la casa de enfermería, el documento no nos brinda más detalles sobre los indios o el espacio, lo cierto es que, a diferencia de otros de la misma época, no está presente la enunciación de habitar un espacio de guerra.¹¹⁴ La carta tiene tras de sí las constantes muertes de indios a causa de las recurrentes epidemias de viruela.¹¹⁵

desde el pueblo de Conca hasta Bernal; véase Jesús Mendoza Muñoz, “Historia virreinal de Cadereyta”, en *Querétaro, una historia al alcance de todos*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2008, p. 65.

¹¹³ Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la región...”, *op. cit.*, p. 59.

¹¹⁴ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5404, exp. 003, 2 fojas.

¹¹⁵ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en...*, *op. cit.*, p. 91.

Esta perspectiva de los otomíes y de los chichimecos contrasta demasiado con lo observado en otros sitios. Por ejemplo, en la visita que realizó fraile franciscano Buenaventura de Salinas y Córdova a Rioverde en el año 1646, podemos encontrar nuevas perspectivas para representar la alteridad chichimeca y los espacios de frontera, al decir lo siguiente:

Y qual tanto que ha tenido repugnancias, impedimentos y dificultades se halla demas estimación, solo el intento es servir a las dos Magestades de cielo y tierra y poniendo en libertad tantas almas como se pierden faltando quien las quiera y saque de aquellos montes y asperezas reduciéndolas al estilo político y conversación de gentes, para lo cual es bien declarar como el ocupar a los Religiosos en a que esta conversion no es invención ni nueva traza (como algunos entienden) para entretenerlos sin fundamentos suficientes, pues es cosa muy sabida la diligencia que puso en este negocio el bendito Padre Fray Joan Baptista de Mollinedo que podemos decir fue el Apostol del Rio Verde, pues su vida fue apostolica y en ella solicito tanto aquella Conversion donde tuvo notable asistencia y notables emulos los cuales le pusieron espuelas y dieron espíritu que le obligaron a pasar a España y dar noticia al Rey Ntro. Sr. del bien de que necesitaba aquella Custodia [...] ¹¹⁶

Más adelante en el texto destaca la siguiente descripción sobre los chichimecas:

¹¹⁶ Mathias C. Kiemen “A Document Concerning the Franciscan Custody of Rio Verde, 1648”, en *The Americas*, 11, 3, 1955, p. 314.

[...] el principal intento es que se reduzcan a la enseñanza y que salgan de los montes para que vivan en poblaciones siguiendo el estilo político para lo cual los ha industriado en la labranza de las tierras dándoles ejemplares, puesto que son tan buenos y tienen en todas las fundaciones y conventos que las fertilice suficiente para sembrar, y así les han dado rejas, bueyes, loas y otras cosas que solo les falta perseverancia en el trabajo, porque los chichimecos naturalmente son ociosos y rehusan el trabajo corporal [...]¹¹⁷

Tal vez esta descripción sobre los chichimecas, contenida en la Relación del viaje al Rioverde que hizo fraile Buenaventura de Salinas y Córdova, sea una de las primeras en su tipo, al menos con respecto a las que hasta ahora hemos revisado. Sin duda alguna, estas palabras habrían de caracterizar en adelante el discurso narrativo sobre los chichimecos, así como del espacio en las zonas de frontera, en especial los de Sierra Gorda y el sur del Seno Mexicano: territorios desordenados, despoblados, sin traza en policía y con indios chichimecas que habitan en “los montes y asperezas”, aunado a que no les gustaba trabajar pues eran “naturalmente ociosos”. José Alfredo Rangel Silva sugiere que la relación que establecían los chichimecos con la sociedad novohispana, es decir, aquellos que vivían en las misiones o pueblos se les concebía como ociosos y aquellos que se negaban a habitar en las misiones se les encasillaba en la barbarie.¹¹⁸ En gran medida estos documentos permitían la exaltación del trabajo misional, en este caso de los franciscanos y sus planes para lograr el control de los espacios fronterizos. Tan solo ese mismo año, fueron enviados más misioneros y el rey otorgó tres mil pesos

¹¹⁷ Mathias C. Kiemen “A Document Concerning...”, *op. cit.*, p. 319.

¹¹⁸ José Alfredo Rangel Silva, “Pames, franciscanos...”, *op. cit.*, pp. 235-236.

para el mantenimiento de los establecimientos religiosos.¹¹⁹

Otro documento que llama mucho la atención es de 1651 y corresponde al permiso otorgado a Diego Hernández, natural del pueblo de Xichú de Indios “frontera de chichimecas” para que se le permitiera la “andar a caballo, con silla, freno y espuelas”, utilizar indumentaria española y “tener ganado y señalarlo con su hierro”.¹²⁰ Posiblemente se trataba de un principal otomí al que se le había otorgado dicha licencia,¹²¹ aunque lo relevante del asunto es el hecho que el conocimiento de la legislación, el envío de la solicitud y el reconocimiento de las autoridades virreinales de ese momento parecen contradecir la idea del espacio marginal y aislado.

Recurrentemente podemos observar la diversidad de perspectivas sobre los indios que nos plantean una complejidad en torno a las relaciones interétnicas, las disputas por el poder local y la reinención constante del estereotipo de la frontera. Una lectura más amplia de la documentación nos arroja un panorama poblacional más diverso y procesos sociales similares a los que acontecían en otras partes del virreinato, por ejemplo, la colonización y los conflictos por la tierra. Por ejemplo, en el año 1676 el libro de matrimonios de Jalpan muestra una importante población que provenía de otras partes del virreinato, no necesariamente cercanas, como la solicitud para contraer matrimonio entre dos personas que eran naturales de Toluca y Jiquipilco, en lo que actualmente es el Estado de México.¹²² Buena parte de esas personas se veían atraídas por el auge de las poblaciones mineras, las haciendas y las estancias ganaderas.

¹¹⁹ José Alfredo Rangel Silva, “Pames, franciscanos...”, *op. cit.*, p. 236.

¹²⁰ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 4312, exp. 019, f. 1.

¹²¹ Rafael Durán Sandoval, “Pueblos de indios y acceso a la tierra en San Luis Potosí, 1591-1767”, en *Revista Historia y Justicia* [En línea], 5, 2015, <http://journals.openedition.org/rhj/1389>; José Lameiras, “Pochtecas, jinetes colimotes del siglo XVII”, en *Relaciones*, no. 33, 2014, p. 133.

¹²² AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 2035, exp. 009, 2 fs.

Este auge podemos corroborarlo con la dotación que Gerónimo de Labra, el viejo recibió en 1677, entre las que se encontraban 15 estancias y cinco caballerías en las inmediaciones de Zimapán,¹²³ a lo que se le sumó en 1680 el título de “capitán protector cavo y caudillo de los indios chichimecas del Cerro Gordo y sus fronteras”.¹²⁴ Pero apenas es un caso de dotaciones entre muchos otros.

De acuerdo con Cécile Isabelle Tahon, esta múltiple dotación desencadenaría un conflicto entre hacendados y misioneros de las diversas órdenes que habían instalado sus misiones en propiedades ya asignadas a estancieros, hacendados o repúblicas de naturales, muchas de ellas otomíes.¹²⁵ Los conflictos derivados de la tenencia de la tierra se acrecentaron en la década de 1680, derivados de cambios administrativos implementados por las autoridades virreinales y las locales. El primero de esos conflictos derivó del nombramiento otorgado a Gerónimo de Labra, el padre, como protector de los chichimecas por parte del virrey,¹²⁶ quien emprendió un proceso de congregación y evangelización de los chichimecas de la Sierra. Con esto, Labra auspició la instalación de ocho misiones bajo la tutela franciscana en el año 1682,¹²⁷ pero debido a desacuerdos entre ambas partes fueron abandonadas en 1683.¹²⁸ Nuevamente en 1687 se echó a andar un proyecto misional en la sierra, pero esta vez bajo la tutela de Felipe Galindo, perteneciente a la provincia dominica de Santiago de México. Galindo escribió lo siguiente en 1688 sobre los establecimientos hechos por Labra:

¹²³ AGN, Instituciones coloniales, Real Audiencia, Mercedes, Caja 18, vol. 58, f. 147v.

¹²⁴ AGN, Instituciones coloniales, Real Audiencia, Tierras, Vol. 2872, exp. 136, 4 fs.

¹²⁵ Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la región...”, *op. cit.*, p. 59; David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*, pp. 144-145.

¹²⁶ Robert H. Jackson, “The Chichimeca Frontier and the Evangelization of the Sierra Gorda, 1550-1770”, en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 47, jul.-dic. 2012, p. 64.

¹²⁷ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, pp. 66-67.

¹²⁸ David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*, p. 142.

[...] En dicha misión que dista poco más de un cuarto de legua de dicho Real [Zimapán] se halló una iglesia de jacal que dicen hizo el capitán Gerónimo de Labra, la cual mandó a cortar el capitán Francisco de Cárdenas por ser tan poca la gente que en los días que estuvieron allí los religiosos no pudieron juntar más de nueve personas y lo que entendieron a las órdenes de un protector que allí hubo nombrado Gerónimo de Labra, quien más les tenía por sus capellanes que por misioneros, con muchas necesidades”.¹²⁹

Estas misiones fueron instaladas cerca de haciendas o reales de minas y con acceso recursos necesarios para mantener a los naturales en las áreas asignadas para su congregación.¹³⁰ Sin embargo, esto acrecentó los conflictos locales por los linderos, así como por la asignación de mano de obra.¹³¹ De hecho, para febrero de 1690, ya muerto Gerónimo de Labra, el viejo, le fue ordenado a la viuda que entregara a Felipe Galindo los ordenamientos y otros documentos importantes sobre las misiones.¹³²

Ahora bien, regresando a nuestro tema de análisis, es importante destacar que tanto el informe de Galindo, a propósito de la implementación del proyecto misional, como otros documentos de la época referentes a las misiones, al espacio o al comportamiento de los indios, varían considerablemente. Por ejemplo, el propio Galindo en el informe solicitado por el rey en el año 1695 es muy escueto respecto a asuntos como el paisaje, el comportamiento de los indios o la situación de frontera. Su informe consiste en una

¹²⁹ AGN, Instituciones coloniales, Clero regular y secular, Caja 3074, exp. 016, f. 2.

¹³⁰ David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*, p. 143.

¹³¹ Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la región...”, *op. cit.*, p. 59; David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*, pp. 143-144.

¹³² AGN, Gobierno virreinal, Reales Cédulas Originales y Duplicados, Vol. D33, exp. 321, f. 341.

breve descripción de la composición arquitectónica de las iglesias de las misiones visitadas, algunas referencias breves al espacio donde se ubicaban las misiones y algunos comentarios sobre los indios que las habitaban. Al llegar a la misión de Ahuacatlán, luego de haber visitado 3 misiones, nos dice que “la gente de esta misión es más racional y trabajadora que la de las misiones anteriores, porque aquella todavía está muy cerrera y bárbara, como también la misión de Zimapán”.¹³³ Respecto a la misión de Santa Rosa, nos dice que era habitada por indios “de razón”, aunque ubicada en una “estrechísima cañada”.¹³⁴ Posteriormente, al hablar de la Misión de Santa Cruz Milagrosa, decía que era “muy buena tocante a los indios por ser de buenos naturales”.¹³⁵ Las mayores dificultades narradas, son en lo referente a la ubicación de la misión de la Magdalena, no por su lejanía, sino por “la incomodidad, de calor, mosquitos y otros animales nocivos”.¹³⁶

El informe no nos provee de mayores detalles. Galindo no reparó en hablar sobre la situación de frontera o las dificultades de tránsito. Posiblemente realizó un viaje muy apresurado, en parte debido a su elección como obispo de Guadalajara. No obstante, contrasta con los otros documentos que integran el expediente, como son los informes detallados de cada misión, elaborados o, al menos, firmados, por Lorenzo de Arana, provincial dominico. En este tenor, algunas de las misiones que para Galindo no sugieren más que una iglesia con ciertas dimensiones, para el provincial resultan imprescindibles. Por ejemplo, al describir cada una de las misiones en el orden que las visitó Galindo, sugiere que algunas asistían de 80 a 250 indios, colocando especial énfasis en la

¹³³ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, f. 26.

¹³⁴ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, f. 27.

¹³⁵ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, f. 28.

¹³⁶ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, fs. 28-29.

educación de “los muchachos hijos de los mecos”.¹³⁷ Además, nos provee otros detalles importantes: nos dice que la misión de San José era habitada por “indios muy altaneros, suele haber algunos tiempos que se suben a la serranía y estando en ella algunos tiempos bajan a dicha misión” o que algunos religiosos subían a la sierra “a decirles misa a unas cuadrillas que viven en un sitio de dicha sierra”.¹³⁸ Por algunos estudios posteriores es posible pensar que se trataba de pames.¹³⁹ El otro detalle sobre los indios que conviene traer a este punto es la descripción sobre los que habían sido congregados en la misión de Nuestra Señora de los Dolores de las minas de Zimapán. En el informe se dice que había sido “muy trabajoso de reducir [a] los naturales de ella por ser gente muy bárbara y de malos naturales supersticiosos”,¹⁴⁰ además de comentar que vivían en temporadas en una barranca, aunque “acudían a oír misa los días festivos y se volvían a dicha barranca”.¹⁴¹

Mi hipótesis es que las autoridades religiosas de cada establecimiento redactaron con mayor detalle los servicios realizados entre los indios y así obtener la ayuda para mejorar los servicios religiosos, sus sueldos y afianzar su influencia en la sierra, lo cual de hecho ocurrió. Si bien, el informe de Galindo es escueto respecto a descripciones y representaciones, su posición ante la corona ayudó a que las misiones y los misioneros recibieran un apoyo constante del gobierno virreinal, en detrimento de los colonos de la sierra.¹⁴² De hecho, se decretó exentar a los indios de realizar cualquier trabajo o servicio en las haciendas o minas, así como librarlos de pagar tributo por veinte años y repartirles

¹³⁷ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, f. 34.

¹³⁸ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, fs. 36-37.

¹³⁹ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴⁰ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, f. 45.

¹⁴¹ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, f. 46. Véase el capítulo segundo y tercero en los que analizo detenidamente estas prácticas de integración religiosa y asentamiento.

¹⁴² María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, pp. 49.

tierras que se asumían realengas,¹⁴³ como ocurrió con el intento de instalar la misión de Santa Rosa en la Cieneguilla, cuya posesión se demostró había sido asignada a los otomíes de Xichú un siglo XVI.¹⁴⁴

A pesar de dichas prebendas, pero en medio de las dificultades para conseguir los medios necesarios para mantener a los naturales en los poblados, David Alejandro Sánchez Muñoz sugiere que los misioneros, no solo dominicos, sino también los jesuitas de las misiones de San Luis de la Paz, toleraban el abandono temporal de las misiones, e incluso permitían que laboraran en las haciendas aledañas.¹⁴⁵ Visto de esta manera, es importante plantear la posibilidad de que buena parte de los reportes elaborados por los religiosos sobre las huidas de los indios a la serranía tuviera de tras dicha permisividad, lo que a su vez pudo utilizarse discursivamente para justificar la acción religiosa.

Una vez que Galindo propuso que los únicos con la potestad de conocer las causas judiciales contra los indios de las misiones fueran los capitanes a guerra, con la idea de evitar que otras autoridades concedoras de las demandas impusieran penas de trabajo en las haciendas,¹⁴⁶ no es descabellado suponer que, estos echaron mano de dicha autoridad para crear una narrativa que favoreciera los puestos y diera a los capitanes un mayor historial de servicios a la corona como reductores de los chichimecas.

Los méritos y servicios como hilo conductor

¹⁴³ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, fs. 59-60. De hecho, en 1698 el ministro dominico Bartolomé Gil Guerrero, propuso librar la limosna a los chichimecos de los pueblos de Concá, Jalpan, Jiliapan y Punguingúa, AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 2310, exp. 008, fs. 1-3.

¹⁴⁴ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, fs. 26-27; David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*, p. 145.

¹⁴⁵ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de una...”, *op. cit.*, pp. 56, 65.

¹⁴⁶ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de una...”, *op. cit.*, p. 51.

Las relaciones e informes de méritos y servicios son muy relevantes en la conformación de la narrativa sobre Sierra Gorda.¹⁴⁷ Ya observamos cómo desde la segunda mitad del siglo XVI fueron utilizados ciertos recursos narrativos para convencer a las autoridades del merecimiento a ciertos méritos. Así observamos Luis de Carvajal como un buen mediador de la pacificación y reducción de indios en espacios adversos y con indios aguerridos.

Para el siglo XVII, estos documentos sobre los servicios prestados a la Corona serán cada vez más recurrentes y llenos de episodios asociados a la pacificación y reducción de indios. Por ejemplo, la relación de méritos y servicios de Gabriel Ortiz de Fuenmayor realizada en 1604, quien comentó que él y otro compañero fueron llamados por los chichimecos de guerra “y le llamaron [...] y le dijeron que se querían dar de paz y entonces los acarició y llevó a la estancia [...] les dio bastimento y parte de sus vestidos y de los de sus compañeros y se fueron todos [...] con los indios a sus rancherías donde estuvieron en peligro de ser muertos y con sus buenos medios los apaciguaron”. Posteriormente, Ortiz de Fuenmayor se condujo con algunos indios principales “a tratar de la paz con el marqués de Villamanrique vuestro virrey y lo hicieron y se asentó y concluyó y después el dicho capitán hizo entradas [a] la tierra adentro y envió a otras partes capitanes de los mismos indios para bajar y reducir los demás indios a la paz de que hoy segura y sentada, por su orden sean hecho muchas poblaciones y reduciéndolos a que muchos salgan a trabajar y que hagan sus milpas y sementeras [y] los dichos indios [han estado] a cargo del dicho Gabriel Ortiz gobernándolos a satisfacción de todos y por el

¹⁴⁷ M. Carolina Jurado, “Descendientes de los... *op. cit.*, p. 388.

castigo que hace en ellos le tienen temor y amor por las buenas obras que de él reciben [...] y después que se asentaron de paz han estado muy quietos y pacíficos y se han escusado las muertes, hurtos [...] que cada día recibían los vasallos en los caminos”.¹⁴⁸ Aunado a esto, podemos observar el escudo presentado por Ortiz de Fuenmayor en 1598, en el que se puede leer una leyenda que dice: “Sirviendo a Dios y a mi Rey, a indómitas naciones puse ley” y una escena en la que figura del lado izquierdo a dicho capitán sobre un caballo portando armadura y arcabuz y frente a él tres chichimecos hincados mostrando una reverencia y deponiendo sus arcos y flechas. Todo esto en una escenografía de montes y mucha vegetación que nos recuerda otras representaciones castellanas del siglo XVI, pues combina elementos fundamentales para entender el hecho: un espacio definido, un protagonista y un antagonista.¹⁴⁹

¹⁴⁸ AGI, PATRONATO, 83, N.4, R.2, f. 1.

¹⁴⁹ Carlos López-Fanjul de Argüelles, “Las armerías de los conquistadores de indias”, en *Historia y Genealogía*, núm. 4, 2014, p. 156.



Lámina 5. Escudo presentado por el capitán Gabriel Ortiz de Fuenmayor, residente en las minas de San Luis de la Paz, 1589, Archivo General de Indias, MP-ESCUDOS,181.

Si bien, el informe de méritos y el escudo tienen una diferencia de seis años guardan entre sí una estrecha relación, pues el escudo contiene la alegoría de un suceso probado, en este caso la pacificación de los chichimecos, en el que el titular —en este caso Ortiz de Fuenmayor— había participado.¹⁵⁰

Adentrándonos en el siglo XVII podemos encontrar otras relaciones de méritos y servicios, como la de Juan de Porras y Ulloa del año 1619, quien aseguró bajar a los indios chichimecas de las rancherías ubicadas en los montes, además de exaltar su personalidad, enfatiza la situación de peligro que implica vivir en lugares lejanos y remarca el rechazo a las prácticas de vida de los indios que habitaban esos confines. Todas estas fuentes remarcaron, como he comentado en el primer capítulo, una noción

¹⁵⁰ Carlos López-Fanjul de Argüelles, “Las armerías...”, *op. cit.*, p. 156.

de espacio siempre en abierto conflicto bélico, sin control y siempre al acecho de los chichimecas. Las relaciones elaboradas en las primeras décadas del siglo XVII abrevaron en el imaginario de la guerra chichimeca ocurrida tiempo atrás, pero que ayudaba a argumentar la importancia de mantener cargos u obtener otros nuevos. Así lo vemos en las relaciones tanto de Alonso de Narváez y Valdelomar, capitán a guerra de Escanela, como de Francisco Pérez de Hontoria, alcalde mayor de minas de Zimapán, escritas en 1620 y en cuyas narrativas se reafirma la versión de los indios dañinos que solamente podían ser sometidos bélicamente por acción de personajes avanzados y dispuestos a ampliar los dominios de la Corona a cualquier costo.

Este discurso no perdió terreno al pasar los años, sino que se fue revitalizando y especializando en la situación serrana, echando mano del discurso sobre los indios barbaros. Por ejemplo, en el año 1672 Melchor Robles Robledo, alcalde mayor de San Felipe y San Miguel el Grande y de las Minas de Xichú, escribió en su relación de servicios que en el año 1663 fue proveído por alcalde mayor de dichos pueblos, a lo que se agregó capitán a guerra y protector de fronteras “y parece hizo diferentes salidas contra los Indios Chichimecos de Guerra, reduciéndolos a la paz y a nuestro Santo Evangelio; y parece ha aumentado con su buena maña los Reales tributos de su Majestad”.¹⁵¹

La poca precisión en torno a las “salidas contra los indios” no es problemática para la Corona, sino que forma parte de la argumentación que justifica la presencia de dichos personajes en esas áreas consideradas fronterizas y, de hecho, esa vaguedad será común durante el siglo XVIII y no serán necesarios los testigos para verificar un hecho,

¹⁵¹ AGI, INDIFERENTE, 123, N.120, f. 1r-v.

pues los mandos militares se encargaban de corroborar los servicios prestados.

Otro ejemplo relevante es la Relación de Méritos y servicios de Agustín de San Cristóbal Palacios, alcalde mayor de Xichú, elaborada en 1682. En ella, Agustín de San Cristóbal decía haber comenzado a servir a la Corona en el año 1663 como soldado en los galeones, tuvo varios empleos y en 1665, luego de pelear contra varios navíos turcos resultó prisionero junto con la flota durante 16 meses. Después de eso, el rey emitió una cédula en 1674 por la cual el Virrey le otorgó un puesto de Alcalde Mayor del partido de Xichú, el cual fue confirmado en marzo de 1676. Este puesto comprendía, además, fungir como “capitán a guerra y protector del dicho partido y sus rancherías San Marcos, La Peteca y Puxinquia”.¹⁵² Decía haber servido a la Corona con “puntualidad y cuidado [...] cumpliendo con la obligación de su cargo y teniendo aquellas fronteras pacíficas y sus naturales bien instruidos en las cosas de nuestra fe”.¹⁵³

También comentó que en 1678 el ministro franciscano encargado de los pueblos de Xichú de Indios, Santa Catarina y Tierra Blanca certificó que había realizado su labor de Alcalde mayor “manteniendo en paz toda la jurisdicción gobernando con que hubiere inquietud ni alteración de los chichimecos circunvecinos de ella, acudiendo todos los domingos a la doctrina [...] estando reducidos [a] nuestra santa fe y bautizados sus hijos”.¹⁵⁴

¹⁵² AGI, INDIFERENTE, 129, N.102, f. 1v.

¹⁵³ AGI, INDIFERENTE, 129, N.102, f. 1v.

¹⁵⁴ AGI, INDIFERENTE, 129, N.102, f. 1v.

Capítulo segundo: Chichimecas y otomíes según el discurso colonial

—Sois mayor que yo en años, honorable Axl, pero en lo que al derramamiento de sangre se refiere puede que yo tenga más experiencia y vos seáis aún muy joven. He visto un odio oscuro más profundo que las simas marinas en los rostros de ancianas y niños de corta edad, y algunos días yo mismo he sentido ese odio.

—No os creo, señor, y además hablamos de un pasado bárbaro que con suerte ya ha desaparecido para siempre. Gracias a Dios, no tendremos que poner a prueba lo que hemos estado discutiendo.

Kazuo Ishiguro, *El gigante enterrado*.

Los otomíes, sus formas de asentamiento y religiosidad han sido poco estudiadas en la historiografía sobre Sierra Gorda, menos aún la importancia que tuvieron en dicha zona de control como agentes de integración. Su aparición suele ser marginal, generalmente figuran en la segunda mitad del siglo XVI como guerreros partícipes de la avanzada colonial, para posteriormente diluirse en la historia sobre la pacificación de los chichimecos como simples núcleos de contención,¹ apéndices de la acción evangelizadora de los religiosos y grupo preferido para colonizar la sierra.² Según esta perspectiva los otomíes habrían llegado a la Sierra en el siglo XVI como una única migración, motivados por los caciques, quienes buscaban obtener privilegios por su participación bélica, aunque, para Artemio Arroyo Mosqueda, serían manipulados y quedarían a merced de los intereses hispanos.³

¹ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos. El colegio misionero de San Francisco de Pachuca y sus intentos evangelizadores entre las sociedades chichimecas de la Sierra Gorda oriental. 1650-1750*, Hidalgo, Gobierno del Estado de Hidalgo, 2010, pp. 48-50.

² Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, p. 47.

³ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 51.

No obstante, intuyo que la presencia otomí en Sierra Gorda fue más importante de lo que la historiografía contemporánea le ha conferido. En especial porque la documentación novohispana del siglo XVIII identifica tanto a chichimecas como otomíes con características similares; es decir compartiendo sus costumbres, habitando en rancherías con patrón de asentamiento disperso y reportando dificultades para congregarlos y evangelizarlos. Aunado a esto, y debido a la existencia de estudios específicos sobre los otomíes en la “tierra de guerra”, ha sido posible identificar distintas y constantes migraciones posteriores a las de la segunda mitad del siglo XVI.

Hay registro que en 1635 había ya un constante arreo de ovejas a lo largo de 700 kilómetros y para 1685, se calculaba que en ese flujo llegaban 555 000 cabezas de ganado menor a Nuevo León.⁴ Ese ganado formaba parte de las haciendas trashumantes que salían, no solamente de Huichapan, sino de los alrededores de la Sierra Gorda, como San Luis de la Paz, San Miguel de Allende, San Juan del Río o Querétaro.⁵ Aunado a eso, era común que en los obrajes laboraran tejedores otomíes provenientes de Querétaro y Huichapan. De hecho, buena parte de los primeros habitantes del poblado nuevoleonense de Cadereyta provenían de Huichapan,⁶ muchos de los cuales se trasladaron con sus haciendas ganaderas al Nuevo Reino de León.⁷

En ese flujo migratorio hacia el norte Cécile Isabelle Tahon sugiere que ya en la década de 1680, emigraban muchos indios otomíes desde la provincia de Xilotepec hacia Escanela, en el centro de

⁴ Israel Cavazos Garza e Isabel Ortega Ridaura, *Nuevo León. Historia breve*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 62-63. María Isabel Mora Ledesma, “La ganadería de pastoreo trashumante en el altiplano potosino”, en María Isabel Mora Ledesma (coord.), *Los caminos de la trashumancia. Territorio, persistencia y representaciones de la ganadería pastoril en el altiplano potosino*, México, El Colegio de San Luis, 2019, p. 63; Francisco Luis Jiménez Abollado y Verence Cipatli Ramírez Calva, “Por los senderos paralelos del Camino Real de Tierra Adentro: abasto, rutas y comercio de la jurisdicción de Huichapan en el siglo XVIII”, en *Xihmai*, año/vol. IX, núm. 18, 2014, p. 63.

⁵ Ana Gabriela Arreola Meneses, “Colonización agrícola y conformación del territorio. Del Valle de San Antonio de los Llanos en el Nuevo Reino de León, a la configuración territorial del centro del Nuevo Santander 1666-1768”, tesis de maestría, Mérida, CIESAS, 2017, p. 107.

⁶ Israel Cavazos Garza e Isabel Ortega Ridaura, *Nuevo León... op. cit.*, p. 61.

⁷ Ana Gabriela Arreola Meneses, “Colonización agrícola...” *op. cit.*, p. 35.

Sierra Gorda, para trabajar en las minas o en las estancias⁸ debido a que, como se ha visto en el capítulo anterior, a los indios de las misiones se les tenía prohibido laborar en las minas y haciendas —aunque en los hechos lo hicieran—, pero además porque los indios otomíes ya habían realizado labores en las minas ubicadas en la jurisdicción de Ixmiquilpan. Para este momento, Escanela, Escanelilla, el Real de Xichú y Zimapán fungieron como importantes centros mineros que atraían población no solamente de la comarca, sino de poblaciones montaña abajo.⁹ Esto nos lleva a plantear, contrario a la idea de marginalidad que se ha manejado en la historiografía sobre Sierra Gorda,¹⁰ que había una importante movilidad de población como en otros distritos mineros del virreinato.¹¹

Teniendo en consideración estas aristas, aunado a que en la segunda mitad del siglo XVIII el discurso de las autoridades novohispanas confundía en ciertos aspectos a los chichimecas con los otomíes —sobre todo por las formas de ocupación del territorio, como he mencionado páginas

⁸ Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la región...”, *op. cit.*, p. 94.

⁹ Cuando hablo de poblaciones montaña abajo me refiero a aquellas ubicadas en el Bajío, Ixmiquilpan, Huichapan que estaban ubicadas en los valles. Brígida Von Mentz, “La plata y la conformación de la economía novohispana”, en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México*, México, El Colegio de México-Secretaría de Economía, 2010, p. 121, señala que durante los siglos XVII y XVIII la producción minera en Sierra Gorda y en el Nuevo Reino de León se orientó hacia la minería de plomo.

¹⁰ La noción de marginalidad, explicada por lo agreste del espacio y la agresividad de sus habitantes, presente en buena parte de la historiografía sobre la zona ha impedido nuevos análisis y explicaciones en torno a situaciones de diversa índole. Por ejemplo, Néstor Gamaliel Ortiz Ramírez al hablar sobre las minas, nos muestra una tabla sobre requerimientos de azogue, en el que figuran dos minas ubicadas en Sierra Gorda, a las cuales se les dotó menor cantidad de azogue en comparación con otros núcleos mineros, sin embargo, no nos advierte si se trataba de un conteo por minas o distritos mineros, haciendo una burda comparación entre las minas de Zacatecas y las Xichú y que resuelve diciendo que es un ejemplo de la marginalidad y la breve prosperidad que tuvieron dichas minas y la cual habría de acabarse debido a los constantes ataques chichimecas. Véase Néstor Gamaliel Ortiz Ramírez, “Pugnas por la...”, *op. cit.*, pp. 42-43. Por su parte, Cécile Isabelle Tahon, retomando la discusión sobre las minas, nos dice que posiblemente esa poca demanda de azogue se debiera a la explotación local de dicho material, que en la Sierra es abundante. Según la autora, la minería habría actuado como motor de desarrollo y atracción poblacional, donde habían entrado en contacto personas de diversas calidades, pero lo cual se habría frenado debido a “la insumisión de los indios identificados como jonaces y pames”, que habrían evitado la conformación de un control total y durable. Véase Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la región...”, *op. cit.*, pp. 48-49. Aunado a esto, Cecilia Osorio Huacuja comenta que, mientras en otros reales de minas de Nueva España se extraía mineral destinado al beneficio de patio, en el corredor minero desértico y semidesértico de San Luis Potosí, Xichú, Zimapán e Ixmiquilpan el mineral extraído se beneficiaba por fundición, lo cual implicaba que en ese corredor minero no tenían la misma dependencia ni el consumo de azogue. Cecilia Osorio Huacuja, “Construcción de un territorio en la frontera novohispana: el caso de la alcaldía mayor de San Luis Potosí”, tesis doctoral, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2015, pp. 227, 250.

¹¹ Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la región...”, *op. cit.*, p. 96.

arriba—es importante analizar las impresiones que tuvieron los colonos, religiosos y militares sobre ambas parcialidades. En especial abordaré algunos aspectos que resultaron de mayor interés entre los hispanos: los patrones de asentamiento entre los otomíes, en especial la dispersión y las rancherías, para dar paso a las formas cómo fueron percibidos los indios de la tierra de guerra durante el siglo XVI y XVII, así como sus prácticas religiosas.

Acotaciones sobre la ocupación espacial según la perspectiva hispana

Sierra Gorda es una de las zonas más estudiadas del centro-norte del actual territorio mexicano. Del cúmulo de trabajos existentes han sido pocos los que se conocen.¹² Sin embargo, a pesar de que existe una gran diversidad de análisis, siguen presentes importantes lagunas en el conocimiento de la zona que han derivado en generalizaciones y afirmaciones arbitrarias o poco fiables.¹³ Esto afianzó la idea de la sierra como un espacio agreste e intransitable y de habitantes bárbaros, la cual ha fungido como una traba en los estudios más recientes, los cuales explican y concluyen muchas problemáticas con la barbarie e indocilidad de los nativos. Y esto se debe, en buena medida, a la atractiva tentación que provocan, como sugiere Cecilia Sheridan, las apologías escritas por aquellas personas que arribaron a la frontera con funciones militares, colonizadoras o misionales con intención de controlar aquellas zonas.¹⁴ Si bien, han sido elaborados estudios recientes que buscan explicar la situación de los naturales y del espacio más allá de los juicios plasmados en las crónicas, como es el caso de David Alejandro Sánchez o Cécille Isabelle Tahon,¹⁵ siguen prevaleciendo los enfoques que aún tratan de argumentar las oposiciones plasmadas en las

¹² Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, pp. 16-18.

¹³ Cecilia Sheridan Prieto, “Diversidad nativa, territorios y fronteras en el noroeste novohispano”, en *Desacatos*, núm. 10, otoño-invierno, 2002, p. 14.

¹⁴ Cecilia Sheridan Prieto, “Diversidad nativa, territorios...”, *op. cit.*, pp.14-15.

¹⁵ David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*; Cécille Isabelle Tahon, “Reformas en la región...”, *op. cit.*

fuentes, entre las que se encuentran barbarie-civilización, vida política-dispersión —o como la oposición autonomía-dominación estatal que plantea la obra de Néstor Gamaliel Ortiz Ramírez—

Buena parte de los estudios sobre la sierra, tanto los de la segunda mitad del siglo XX como los de la nueva centuria, han hecho hincapié en la población como un elemento fundamental para el análisis histórico, pero sus conclusiones han tenido como base únicamente las crónicas. Ya en 1972 María Elena Galaviz, retomando a Jerónimo de Labra y Fidel de Lejarza, decía que la Sierra Gorda era habitada hacia principios del siglo por pames, ximpeces y jonaces, cuya principal característica era la barbarie, la brutalidad, la embriaguez, el hurto y que habitaban en los lugares más inhóspitos, además que comían carne cruda.¹⁶ Los primeros dos definidos como dóciles y potencialmente objeto de pacificación, mientras que los jonaces son ejemplificados como los más bárbaros. No han sido pocos los estudios que han retomado esta perspectiva. En 2001, Artemio Arroyo Mosqueda escribió un artículo sobre la historia de la Sierra Gorda Hidalguense, en el que mencionaba que la sierra era un área ligada a “naciones chichimecas: pames, jonaces, ximpeces y guamares”,¹⁷ a quienes se redujo sus espacios de sobrevivencia y, eventualmente, emprendieron ataques o bien, se ligarían al modelo colonial de forma progresiva.¹⁸ Más recientemente, Cecille Isabelle Tahon sugiere que la causa de que en la sierra no hubiera un control total y durable fue la insumisión de los indios jonaces y pames.¹⁹ Otro trabajo también muy citado, es el de Gerardo Lara quien sugiere que la sierra “se estancó en un prolongado siglo XVI” y en donde el control sobre la población era endeble, debido en gran medida a su poca incorporación al virreinato, así

¹⁶ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, pp. 6-10.

¹⁷ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 75.

¹⁸ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 81.

¹⁹ Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la región...”, *op. cit.*, pp. 48-49.

como a la insumisión y la apostasía de sus habitantes.²⁰

La mayor parte de las conclusiones plasmadas en estos y otros trabajos parecieran no tener ninguna objeción si únicamente tuviéramos a la mano las crónicas de las autoridades o bien, si los estudios versaran sobre las perspectivas que sobre la sierra tenían las mismas. Sin embargo, como hemos visto en el capítulo anterior, el contraste y la contextualización de fuentes nos permite acercarnos a unas concepciones completamente diversas sobre la sierra y sus habitantes, todas ellas cambiantes y con intenciones específicas. El problema de estas aseveraciones es que se basan en documentos en disputa y que requieren de una contextualización. Como hemos visto en el capítulo anterior, dichas informaciones sobre los naturales parecen no tener sustento, pues la variedad de fuentes coloniales sugiere que aquellos que le dotaban de unidad a la Sierra no eran los habitantes, sino personajes muy específicos con intereses particulares, que a través de una narrativa que les beneficiaría retrataron a los pobladores. Esa narrativa, como hemos visto con anterioridad, es muy cambiante.

Ahora bien, debemos hacer aquí una pausa para tratar de entender de una forma detenida las vías por las cuales se conformaron los poblados de los que hemos hablado, pues de ello depende comprender las fuentes analizadas. Durante la segunda mitad del siglo XVI, lo que observaremos en las narraciones de los frailes y los militares es la oposición entre pueblos cristianos, congregados y habitados en policía y la “tierra de guerra”, en gran medida dicha oposición refleja la paulatina colonización de la tierra adentro. Ya en el siglo XVII, conforme se fueron desplegando más empresas misioneras sobre la frontera, sobre todo al haber terminado la Guerra Chichimeca, los misioneros y los conquistadores documentaron formas diversas de habitar el territorio. En estos registros figurara especialmente la palabra “ranchería”, siempre asociada con otras

²⁰ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, pp. 16-18.

representaciones espaciales que describen el espacio, generalmente en sentido peyorativo, como son: monte, sierras, barrancas, tunales, desiertos, bosques o selvas.

Hasta ahora no hay un análisis detallado sobre la ranchería en Sierra Gorda, en especial su composición, características y cómo ésta influyó en las formas de apropiación en el siglo XIX. En el *Tesoro de la Lengua* de Covarrubias, publicado en 1611, encontramos únicamente *rancho*, cuya definición es la siguiente: “término militar, vale compañía que entre si hacen camarada en cierto sitio señalado”.²¹ Más de un siglo después aparece la palabra *ranchería* en el *Diccionario de la lengua castellana* con la siguiente definición: “el sitio, paraje, o casa en el campo, donde se recoge la gente de un rancho” y el *rancho* hace referencia a “la junta de varias personas que en forma de rueda comen juntos. Dícese regularmente de los soldados.”²² Aunque también encontramos en el *Diccionario* de Estaban de Terreros y Pando, del año 1788, la mención a *ranchear*, que según el autor se usaba para “poner ranchos, o hacer en alguna parte chozas o habitaciones para vivir”, así como para referir el hecho de “hacer compañía con otros para comer o habitar”.²³ Tanto el diccionario de la Real Academia Española como el de Esteban de Terreros afirman que la palabra *ranchería* está asociada a la latina *tugurium*, la cual ya aparecía en el *Diccionario de romance en latín* de Nebrija como *choza*.²⁴

Desconozco el por qué no figura la palabra *ranchería* en el diccionario de Covarrubias, aunque sospecho que se trata de una palabra que adquirió forma en la realidad americana y que luego de un siglo, al cobrar importancia en las narrativas escritas en las Indias Occidentales, fuera incorporada por la Real Academia Española y Esteban de Terreros dado que su relevancia se vio

²¹ Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la Lengua...*, *op. cit.*, p. 618.

²² Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o rephranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua, dedicado al rey nuestro señor don Phelippe V (que Dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra*, Madrid, Imprenta de la Real academia Española, 1737, Volumen 5, p. 488.

²³ Estaban de Terreros y Pando, *Diccionario Castellano...*, *op. cit.*, p.

²⁴ Antonio de Nebrija, *Diccionario de romance en latín*, Sevilla, Imprenta de Alonso Rodríguez Gamarra, 1610, f. 17r.

reflejada en la documentación de la época. En especial si pensamos que los textos tenían un carácter descriptivo y administrativo, como sugiere María-Teresa Cáceres-Lorenzo,²⁵ lo cual habría permitido la incorporación de americanismos en los diccionarios y en los cuales habría de darse lugar a lexemas autóctonos y a los vocablos españoles con derivaciones o cambio de significado.²⁶

Es posible observar que las primeras menciones a la ranchería son de la segunda mitad del siglo XVI y hacen referencia a dos aspectos que hablan del contexto de guerra: primero, a los sitios donde habitaban los grupos de nativos no sometidos y, segundo, a la amenaza bélica de esos mismos grupos. Estas dos variantes serán utilizadas tanto por religiosos como por conquistadores. Al estar asociada a rancho, con la noción militar y cuya definición tiene que ver con el conjunto de soldados, los conquistadores utilizarían ambas variantes, pues era menester saber no solo donde habitaban sino cuántos de ellos constituían una amenaza real y cuáles eran las condiciones para pacificarlos. Para los religiosos, señalar las rancherías remitía al conocimiento del sitio exacto donde habitaban esos grupos de naturales, así como el número de estos con la intención de reducirlos a la fe cristiana. Ya adentrado el siglo XVII el término comenzó a utilizarse para nombrar las prácticas de vida fuera de la policía cristiana, pero también para justificar la política imperial de congregación en el septentrión novohispano.

En buena parte de la documentación la ranchería destaca de forma recurrente como uno de los principales obstáculos para la expansión de la fe cristiana y de los dominios de la Corona, en especial porque en el avance colonizador hacia el septentrión novohispano la ranchería fue una forma de habitar el territorio completamente distinta a la experiencia hispánica, incluso a las

²⁵ María-Teresa Cáceres-Lorenzo, “Taxonomía de los documentos del siglo XVI: las Relaciones Geográficas de Indias para un corpus sobre americanismos léxico”, en *Estudios Filológicos*, 59, 2017, p. 144.

²⁶ María-Teresa Cáceres-Lorenzo, “Taxonomía de los...”, *op. cit.*, p. 32.

formas de ocupación espacial encontradas en el centro del actual territorio mexicano. En *Guerra de los chichimecas*, Guillermo de Santa María plantea esa dicotomía cuando nos dice que las “rancherías, tunas y mezquites [eran las] ciudades, viñas y olivares” de los chichimecas.²⁷

El término ranchería tiene una diversidad de nociones, tantas como los grupos de naciones septentrionales había. Es decir, la ranchería figurará en la documentación generalmente en torno a la relación que guardaban los grupos de naciones chichimecas respecto a la colonización hispana del septentrión, pues su intención no es “etnohistórica” o “etnográfica”, como sugiere Chantal Cramaussel.²⁸ En este sentido, en la cita perteneciente a Guillermo de Santa María podemos observar tanto un recurso por comparar formas de defensa territorial entre chichimecas e hispanos como una forma de denominar y describir las formas de asentamiento chichimecas para adscribir las a un encomendero, hacendado o capitán.²⁹

Esto nos lleva a otro aspecto importante relacionado a la ranchería que es la dispersión. En las fuentes de los siglos XVI al XVIII hay constantes menciones a las rancherías y dónde estaban establecidas, quiénes las habitaban, pero en especial se detalla su carácter disperso y/o “abandonable”. Dado que se trata de un elemento de adversidad en la política imperial y religiosa, las descripciones en este sentido se abocan a narrar dicha característica, por lo que esta se asocia tanto a los grupos de naciones chichimecas como a los otomíes, al menos en Sierra Gorda. A partir del siglo XVIII observaremos las referencias a las rancherías dispersas con mayor recurrencia, sin embargo, es importante regresar al siglo XVI para entender el por qué se volvió una adversidad

²⁷ Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Universidad de Guanajuato, 1999, texto menor núm. 9, p. 182.

²⁸ Chantal Cramaussel, “De cómo los españoles identificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central”, *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a la Dra. Beatriz Braniff*, (Marie Areti Hers, José Luis Mirafuentes y Miguel Vallebuena, eds.), México, 2000, p. 275.

²⁹ Véase Alberto Carrillo Cázares, “Tratados novohispanos sobre...”, *op. cit.*, p. 40; Chantal Cramaussel, “De cómo los...”, *op. cit.*, pp. 288-293. Para el caso del centro de la Nueva Vizcaya, Cramaussel argumenta que “la ranchería es el pueblo de indios de encomienda que se establece en la estancia del encomendero”, Chantal Cramaussel, “De cómo los...”, *op. cit.*, p. 290.

para la política colonial.

Ya desde 1546, Carlos V había ordenado que los indios “fuesen reducidos a pueblos, y no viviesen divididos, y separados por las sierras, y montes, privándose de todo beneficio espiritual y temporal, sin socorro de nuestros ministros”,³⁰ para lo cual se ordenó a las autoridades virreinales emprender la reducción de los indios en cabeceras administrativas.³¹ Estas primeras congregaciones ordenadas por Carlos V fueron emitidas con la finalidad de que los religiosos eligieran la forma de administración de los sacramentos entre los indios. Este primer proceso de congregaciones tuvo mayor impacto entre la población del centro del actual territorio mexicano. Para 1558 Felipe II, sucesor de Carlos V, emitió una Real Cédula en la cual señalaba la importancia de juntar en pueblos a los naturales, no solo con la intención de dotar de mayor extensión de tierra para la fundación de pueblos de españoles, sino también porque con esta medida se pudo paliar la reducción de población indígena.³²

El segundo proceso de reducciones comenzó a principios del siglo XVII, cuando en 1601 Felipe III ordenó que se fundaran pueblos de indios en las inmediaciones de las minas, con el fin de tener mano de obra más cercana,³³ aunado a eso se impidió a los indios vivir fuera de las reducciones.³⁴ Para 1618, ordenó a los religiosos, ministros, curas y sacerdotes ayudar y facilitar las reducciones.³⁵ Con estas medidas, la Corona buscaba reubicar los poblados indios con el fin facilitar su cristianización, incorporarlos en la estructura civil y religiosa, así como reducir la amplia ocupación de los indios, la cual se volvía dispersa en el septentrión. Esto respondía tanto a las quejas de religiosos sobre la latente idolatría de los indios, como de los españoles que solicitaban

³⁰ *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, Madrid, Boix, 1841, Tomo II, p. 228, Título III, Ley Primera.

³¹ Noemí Quezada, “Congregaciones de indios y grupos étnicos: el caso del Valle de Toluca y zonas aledañas”, en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 21, 1995, p. 147.

³² Noemí Quezada, “Congregaciones de indios...”, *op. cit.*, p. 147.

³³ *Recopilación de las Leyes...*, *op. cit.*, Tomo II, p. 229, Título III, Ley Décima.

³⁴ *Recopilación de las Leyes...*, *op. cit.*, Tomo II, p. 230, Título III, Ley Decimotercera.

³⁵ *Recopilación de las Leyes...*, *op. cit.*, Tomo II, p. 228, Título III, Ley Segunda.

estancias en tierras ocupadas por población dispersa.³⁶

Los naturales en la narrativa de las autoridades

Ahora bien, en buena parte de los trabajos sobre la Sierra Gorda se plantea que esta era habitada o transitada en el siglo XVI y principios del siglo XVII por pames, ximpeces y jonaces; no obstante, otras fuentes y estudios, nos hablan de la posible presencia de mascorros, guachichiles,³⁷ copuz y guajaban en la parte noroeste de la sierra, en especial hacia el rumbo de San Luis de la Paz y Santa María del Río³⁸. Sin embargo, aún hacen falta estudios que nos permitan conocer lo ocurrido con aquellos grupos de naciones que aceptaron reducirse y habitar en las diversas congregaciones³⁹, incluso saber cómo fue cambiando esa población en el siglo XVIII y XIX. Pues a pesar de existir un importante cúmulo de estudios sobre la zona, sigue habiendo problemas para identificar a los habitantes. Esto tiene que ver, en gran medida, con que las “fuentes son o, mejor dicho, parecen ser imprecisas y contradictorias”, como ha sugerido Chantal Cramaussel. En ellas, los habitantes figuran según la posición ocupada ante la sociedad hispánica y su caracterización dependerá del personaje que los describe y el tipo de documento en el que se menciona esas naciones del septentrión.⁴⁰

En el avance colonizador de la sierra, además de los importantes grupos hispano, afro y mestizo,

³⁶ Noemí Quezada, “Congregaciones de indios...”, *op. cit.*, p. 148.

³⁷ Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 234, n. 20, f. 1.

³⁸ David Charles Wright Carr, “Los otomíes: cultura, lengua y escritura”, tesis doctoral, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2005, pp. 135-145.

³⁹ De todos los grupos de naciones mencionado, los más estudiados han sido los pames, a los cuales se abocó María Teresa Álvarez Icaza en su tesis de maestría, con la cual explicó los cambios en las formas de vida de los pames en las misiones, María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*; También David Alejandro Sánchez realizó un novedoso estudio sobre los chichimecos del occidente de la Sierra, en el que nos explica cómo fue el proceso de pacificación de estos hasta la erección de la Misión de Arnedo en la primera década del siglo, David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*

⁴⁰ Chantal Cramaussel, “De cómo los...”, *op. cit.*, p. 275. No es mi interés profundizar en el tema del poblamiento prehispánico de la zona, pues me parece que aún faltan estudios que analicen con detenimiento las fuentes, debido a que sigue teniendo mucho peso la documentación colonial para la definición territorial y la descripción de los habitantes.

también participaron amplias poblaciones de otomíes que, en muchos casos instauraron repúblicas con tierras comunales y autoridades propias que, nos dice Cecilia Osorio Huacuja, estaban por debajo de la autoridad del alcalde mayor y tenía la facultad de nombrar un protector y visitador de indios, con el objetivo de atender asuntos referentes a la defensoría jurídica o la enseñanza de la fe cristiana.⁴¹ Buena parte de esos indios que migraron desde el centro hacia las áreas septentrionales durante el siglo XVI, conocedores de las prácticas burocráticas monárquicas, echaron mano tanto de su situación de conquistadores-colonizadores como de sus conocimientos sobre la monarquía hispana para lograr mantener formas organizativas tradicionales, pero mostrando fidelidad al rey y a la iglesia.⁴²

Muchas de las poblaciones serranas se formaron con otomíes, por ejemplo, en Santa María del Río, San Nicolás de Tierra Nueva, Jalpan, Tolimán, Río Verde, San Luis de la Paz, Tierra Blanca, Xichú de Indios y Real de minas de Xichú, Tolimán, Zimapán⁴³ y Tilaco, como una migración paralela a la que ocurría en el Bajío. David Charles Wright Carr dice que en esos asentamientos los otomíes convivieron con los habitantes de esos sitios, entre los que se encontraban pames, jonaces, copuces, guachichiles,⁴⁴ aunque por su participación en las campañas de guerra y colonización tenían una posición distinta ante las autoridades, como ya se ha visto anteriormente. De hecho, la emigración otomí fue muy importante en algunas zonas al grado que en la custodia de Río Verde conformaba el 29 por ciento de la población.⁴⁵ Esto se refuerza con la descripción que hace Buenaventura de Salinas y Córdoba en su llegada a Río Verde y, en cuya iglesia “mandó

⁴¹ Cecilia Osorio Huacuja, “Construcción de un...”, *op. cit.*, p. 153.

⁴² Salvador Álvarez, “El pueblo de indios en la frontera septentrional novohispana”, en *Relaciones*, no. 95, vol. XXIV, verano de 2003, pp. 115-164.

⁴³ David Charles Wright Carr, “Los otomíes: cultura...”, *op. cit.*, p. 119; Marta Eugenia García Ugarte, “Impacto de las fundaciones piadosas en la sociedad queretana (siglo XVIII)”, en María del Pilar Martínez, López Cano Gisela von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, p. 248.

⁴⁴ David Charles Wright Carr, “Los otomíes...”, *op. cit.*, p. 133.

⁴⁵ José Alfredo Rangel Silva, “Pames, franciscanos...”, *op. cit.*, p. 231.

al padre fray Muñoz y Sanabria, predicador y guardián del convento de Querétaro que iba en compañía [de Buenaventura] que les hiciese allí a los naturales una exhortación en lengua otomí [...] y como si la llevara muy prevenida la dispuso con tanta atención, que quedaron los naturales con los ánimos muy dispuestos y llenos de gusto”.⁴⁶ Más adelante en su viaje, describe el recibimiento que tuvo de los indios, seguramente otomíes:

[...] llegando al de Piniguan le recibieron muchos indios a caballo, escaramuceando y otros a pie, puestos en ala, tirando innumerables flechas al aire que es ceremonia en sus mayores festejos y regocijos, y luego salió otra escuadra de chichimecos enbijados [sic] y con phiphanillos, flautas y otros instrumentos que traían daban música a su usanza y todos echando flechas al aire⁴⁷ [...].

Me es posible hacer esta suposición, pues en la descripción hay una diferenciación entre indios, aludiendo a los otomíes, y chichimecas.⁴⁸ De hecho, como hemos visto en el capítulo anterior, esa era la forma de diferenciar unos de otros. En la *Relación* del viaje de Buenaventura por Río Verde también podemos tener a la mano otros elementos que hablan de la importante población otomí en el sur del Seno Mexicano: en ella se menciona que dadas las carencias “espirituales” que tenía Río Verde fueron enviados religiosos, así como “un estudio de artes, otro de las lenguas otomí y mexicana que son las que más se platican en aquella tierra, para que asimismo aquellos religiosos se críen con devoción y espíritu sin perder el tiempo ni que se trabaje en vano”.⁴⁹

David Charles Wright Carr comenta que buena parte de los poblados al pie o en la sierra misma eran habitados por otomíes, los cuales convivían con otras naciones. A partir de una exhaustiva investigación, nos sugiere que durante el periodo novohispano temprano en Huichapan el idioma

⁴⁶ Mathias C. Kiemen “A Document Concerning...”, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁷ Mathias C. Kiemen “A Document Concerning...”, *op. cit.*, p. 321.

⁴⁸ José Alfredo Rangel Silva, “Pames, franciscanos...”, *op. cit.*, p. 235.

⁴⁹ Mathias C. Kiemen “A Document Concerning...”, *op. cit.*, p. 316.

otomí era una lengua mayoritaria, mientras que en San Luis de la Paz, cohabitaban otomíes, pames, chichimecas, copuz, guachichil y guajaban. Por su parte, más al norte, en Santa María del Río se hablaba otomí y guachichil. Mientras que en Tolimán, Xichú, Tierra Blanca, Tilaco y Zimapán habitaban otomíes y chichimecas.⁵⁰

Ahora bien, vale preguntarse cómo fue que los otomíes comenzaron a poblar el septentrión. Wright Carr sugiere que la colonización de los otomíes sobre tierras más allá de los confines de la provincia de Jilotepec ocurrió a partir de 1521,⁵¹ cuando grupos enteros huyeron de los impactos de la guerra de conquista y comenzaron a ocupar áreas ya habitadas o transitadas por chichimecas⁵², como San Miguel.⁵³ La *Relación de la Villa de Celaya y su Partido*, compuesta en 1580, menciona que cuatro principales provenientes de Huichapan con sus mujeres y sesenta indios, todos de nación otomí, se presentaron ante el señor de *Mechoacan* para que les permitiera poblar algunas tierras.⁵⁴ Según la *Relación* los otomíes se asentaron en Acámbaro, a donde llegaron también tarascos y chichimecas “gobernados por los señores q[ue] legítimamente eran de su nación.”⁵⁵ Este asentamiento como muchos otros que eran habitados por otomíes y chichimecas eran considerados por los gobernantes de Michoacán como “puestos en frontera para defensa de sus tierras contra los

⁵⁰ David Charles Wright Carr, “Los otomíes...”, *op. cit.*, pp. 135-145.

⁵¹ Moisés Guzmán Pérez, “Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos XV-XVII. Trazos de una historia”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 55, enero-junio de 2012, p. 41; Phyllis M. Correa, “Otomí Rituals and Celebrations: Crosses, Ancestors, and Resurrection”, en *The Journal of American Folklore*, 2000, Vol. 113, No. 450, p. 437.

⁵² David Charles Wright Carr, *Querétaro en el Siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Querétaro, Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989, p. 127; también véase Antonio de Herrera Tordecillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, Madrid, Imprenta Real, 1601, Década III, Libro III, p. 180.

⁵³ David Charles Wright Carr, “La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende”, en Josefina Zoraida Vázquez (ed.), *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo XXXVI, México, Academia Mexicana de la Historia, 1993, p. 261; Beatriz Cervantes Jáuregui y Rosa Brambila Paz, “Los nombres de las comunidades otomíes de San Miguel de Allende, Guanajuato”, en Karine Lefebvre y Carlos Paredes Martínez (eds.), *La memoria de los nombres: la toponimia en la conformación histórica del territorio. De Mesoamérica a México*, Morelia, UNAM, CIGA, 2017, p. 177.

⁵⁴ *Relación de la Villa de Celaya y su Partido*, en Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, Vol. 9, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, pp. 91-92. También véase Moisés Guzmán Pérez, “Otomíes y mazahuas...”, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁵⁵ *Relación de la Villa de Celaya y su Partido*, *op. cit.*, p. 98.

indios mexicanos y otros enemigos suyos.”⁵⁶ En este sentido, y de acuerdo con Wright Carr, veinte años después de la migración del año 1521, se produjo otra oleada de migraciones otomíes, en especial por las fertilidad de las tierras, pero eso implicó la congregación de los habitantes en pueblos,⁵⁷ la incorporación a la vida civil y religiosa, así como el establecimiento de conventos y doctrinas con la participación de misioneros franciscanos.⁵⁸ En este periodo también se establecieron colonias otomíes en diversos parajes de la Sierra, a las cuales se unieron chichimecos, como son: Xichú, Puxinquía, Tolimán, Jalpan y Río Verde.⁵⁹ A partir de 1551, con el descubrimiento de las minas de Zacatecas inició una rápida colonización del septentrión, con lo cual también se extendieron las estancias ganaderas, fundación de pueblos y establecimiento de presidios en buena parte de los caminos que comunicaban Zacatecas y México.

Durante las primeras décadas de la Guerra Chichimeca los otomíes continuaron migrando hacia el norte, pero con objetivos bélicos, especialmente como pacificadores de los chichimecas. Algunos caciques otomíes fueron premiados con privilegios y títulos a cambio de guiar a grupos de otomíes hacia la frontera de guerra.⁶⁰ Será de esta manera como Pedro Martín de Toro, uno de los capitanes otomíes bajo el mando de Nicolás de San Luis, realizaría diversas acciones de conquista en varias partes de la tierra de guerra:⁶¹ incluida la Sierra Gorda.⁶² En el *Manuscrito en otomí y español de*

⁵⁶ *Relación de la Villa de Celaya y su Partido*, *op. cit.*, p. 93.

⁵⁷ David Charles Wright Carr, “La conquista...”, *op. cit.*, p. 263.

⁵⁸ Fernando Salinas Hernández, “Danzar para curar. Las representaciones antropomorfas rupestres del semidesierto guanajuatense y su función terapéutica”, tesis de licenciatura, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2012, p. 127.

⁵⁹ David Charles Wright Carr, “La conquista...”, *op. cit.*, p. 263. También véase Rosa Brambila Paz, “El centro norte como frontera”, en *Dimensión Antropológica*, vols. 9-10, enero-agosto, 1997, pp. 11-25.

Al decir de Alberto Carrillo Cázares, los misioneros franciscanos de la provincia de Michoacán fueron quienes intentaron realizar las primeras congregaciones de chichimecas en San Miguel y San Felipe, así como la ocupación hispana de Xichú para dotarla de puesto de avanzada hacia otros parajes, como el Río Verde. Alberto Carrillo Cázares, “Los primeros poblamientos de chichimecas en tierras de Guanajuato: experiencia y pensamiento de los misioneros agustinos (1571-1580)”, en Eduardo Williams y Phil C. Weigand (eds.), *Arqueología y etnohistoria. La región del Lerma*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIMAT, 1999, pp. 287-307.

⁶⁰ David Charles Wright Carr, “La conquista...”, *op. cit.*, p. 263.

⁶¹ Fernando Salinas Hernández, “Danzar para curar...”, *op. cit.*, p. 133.

⁶² Gerardo Sámano Hernández, “El fenómeno de la migración otomí hacia el Bajío, según los memoriales de Pedro Martín de toro”, en Fernando Nava (comp.), *Otopames. Memoria del Primer Coloquio. Querétaro, 1995*, México,

Francisco Martín de la Puente se menciona que Pedro Martín de Toro inició la conquista de la Sierra entrando por Santa María Chichimequillas,⁶³ luego se dirigió a otro cerro denominado Pinal Azul (Anccangattuhuhe en otomí). Más tarde pasaron a San Pedro Tolimán, donde tomaron rumbo hacia Xichú. Ahí recorrieron las sierras y ríos para después llegar a Puxinquía y Concá, hasta su arribo a Río Verde.⁶⁴

Sin embargo, la política de guerra implementada por las autoridades virreinales y sus aliados otomíes fue sustituida por una estrategia que requirió la puesta en práctica de cierta diplomacia con los grupos de naciones chichimecas para pacificarlos y atraerlos a los poblados, a lo cual se sumó una paulatina militarización y evangelización que mantuvieron retenidos a los indios.⁶⁵ Buena parte de esos poblados otomíes fundados al mediar el siglo XVI fungieron como lugares de integración chichimeca.⁶⁶ La política de congregaciones buscaba acabar con la dispersión, puesto que la ocupación colonial requería de concentrar poblaciones. Adrián Valverde López sugiere que las autoridades coloniales echaron a andar un proyecto de ocupación territorial de larga duración, el cual consistió en el otorgamiento de títulos reales aunado a la fundación de pueblos ordenados en policía con los habitantes de las poblaciones cercanas, así como con los que habitaban de forma dispersa⁶⁷ y con ellos se pudiera afianzar avanzadas o bastiones defensivos en la tierra de guerra, como sugiere Marcelo Abramo Lauff.⁶⁸ En este sentido, En la *Relación de Tiripitío*, compuesta

UNAM-IIA, 2004, p. 269; Fernando Salinas Hernández, “Danzar para curar...”, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁶³ Para detallar en el estilo documental de esta fuente véase Gerardo Sámano Hernández, “Los Memoriales de Pedro Martín de Toro. Un nuevo estilo documental”, en *Dimensión Antropológica*, vols. 9-10, enero-agosto, 1997, pp. 99-114.

⁶⁴ David Charles Wright Carr, *MARTÍN. Manuscrito en otomí y español de Francisco Martín de la Puente*, Paris, Editions SUP-INFOR, 2000.

⁶⁵ David Charles Wright Carr, “La conquista...”, *op. cit.*, p. 278.

⁶⁶ David Charles Wright Carr, “La conquista...”, *op. cit.*, p. 279

⁶⁷ Adrián Valverde López, “Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 45, enero-abril, 2009, pp. 7-44. Disponible en: <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=3082>

⁶⁸ Marcelo Abramo Lauff, “El principio, el fin y el medio. La ritualidad entre los otomíes del sur de Querétaro”, tesis, 1999, pp. 177-178.

entre septiembre y octubre de 1580, se advierte lo siguiente respecto a la reducción de los chichimecas:

Resta ahora, para conclusión desto, resumir en breve el modo que se debería tener en la pacificación destes chichimecas, que matarlos o cautivarlos, sin quedar ninguno (de lo cual se duda), no es conforme a ley de just[ici]a, si no es que fuesen de otra Ley, como moros. Y los medios que para este efecto se podrían poner, es poblarlos en tierra llana, doctrinarlos en la ley de Dios, darles quien les enseñe a cultivar la tierra y [los] oficios mecánicos, como en Epenxemu y Sichu, y otras partes, y hacer, para esto, dos o tres poblaciones grandes donde [las autoridades] compelan a vivir [a] los menos culpados, en sus mismas tierras⁶⁹ [...].

A pesar de la diversidad étnica de la que ya hemos hablado más arriba, ha sido común en la historiografía sobre Sierra Gorda abordar por separado el análisis étnico, sin reparar en las relaciones establecidas entre diversos grupos y su acercamiento/dinámicas con el sistema colonial —interpretación que se extiende hasta la primera mitad del siglo XIX—. Esto debido a que en dichos estudios se ha dado mayor peso a las fuentes originadas por religiosos y conquistadores, donde prevalece una perspectiva en la cual los agentes de la pacificación, la evangelización y la integración son esos mismos personajes.⁷⁰ Sin embargo, intuyo que la integración fue mucho más compleja que lo descrito en las crónicas, pues para justificar las empresas de conquista se omitió

⁶⁹ *Relación de Tiripitio, op. cit.*, p. 723.

⁷⁰ David Charles Wright Carr, “Culturas en conflicto: la resistencia otomí al proyecto educativo de los misioneros europeos”, Ponencia publicada en X Encuentro Internacional de Historia de la Educación: entre la memoria y el olvido, culturas, comunidades, saberes, edición en disco compacto, Guanajuato, Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad de Guanajuato/Sociedad Mexicana de Historia de la Educación, 2006, p. 2.

por completo la religiosidad indígena chichimeca, así como sus propias prácticas organizativas.⁷¹ Aquí vale hacer un paréntesis para observar cómo era considerada la religiosidad nativa por los religiosos. Como he mencionado, inicialmente había una argumentación de su barbarie, la cual se vuelve una justificación para su reducción y conversión a la fe cristiana. Algunas fuentes mencionan que había un culto al sol, así como a los astros y elementos de la naturaleza. Por ejemplo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl menciona que la primera presa cazada por la mañana era ofrecida al sol.⁷² Mendieta dice lo siguiente:

Chichimeco es nombre común (entre nosotros los españoles y entre los indios cristianos) de unos indios infieles y bárbaros, que no teniendo asiento cierto (especialmente en verano), andan discurriendo de una parte a otra, no sabiendo qué son riquezas ni deleites, ni contrato de policía humana [...] Diferencianse de los indios de paz y cristianos, en lengua, costumbres, fuerzas, ferocidad y disposición de cuerpo, por la mala influencia de alguna estrella o por la vida bestial en que se crian [...] pueden ser tenidos por monstruos de naturaleza, pues en sus costumbres son tan diferentes de hombres, cuanto su ingenio es semejante al de los brutos [...] Tampoco tienen ley alguna ni religión concertada, aunque adoran y reverencian al demonio, y con él comunican las cosas de la guerra, y cuando la respuesta les infunde ánimo y coraje, se determinan y aventuran, y sin cobardía, dejan de dar la batalla, aunque más les favorezca la ocasión, cólera, y apetito [...] Sacrificanse ante ídolos de piedra y barro, sangrándose de las orejas y otras partes del cuerpo. De la religión cristiana tienen mucha noticia por los frailes menores, y no otros, que

⁷¹ Fernando Salinas Hernández, “Danzar para curar...”, *op. cit.*, p. 10.

⁷² Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, *op. cit.*, p. 19.

siempre andan entre ellos.⁷³

Esta cita nos brinda muchos detalles asociados a las prácticas de vida, sin embargo, por lo que la traje a colación es debido a su referencia a la religión. Para Mendieta, los chichimecos carecen de religión y los coloca como adoradores del demonio, con quien tienen comunicación. Al concebirlos como “monstruos de naturaleza” reafirma su “vida bestial” y las dificultades para convertirlos a la fe cristiana, lo cual ayuda a justificar la empresa misionera. Por otra parte, el autor nos proporciona otros datos como la referencia a la “influencia de alguna estrella” o los sacrificios que hacían “ante ídolos de piedra y barro”.

En la *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán* hay un diálogo muy interesante entre dos chichimecas y un pescador purépecha en las inmediaciones de Pátzcuaro, en el cual los chichimecas dicen lo siguiente, a propósito de una conversación sobre las diferentes formas de conseguir comida entre purépechas y chichimecas: “andamos nosotros también a buscar, hacemos un día flechas, y otro día vamos a recrear al campo a caza y no la tomamos para nosotros, mas los venados que tomamos, mas con ellos damos de comer al sol y los Dioses celestes engendrados y a las cuatro partes del mundo y después comemos nosotros de los relieves después de haber hecho la salva a los Dioses”.⁷⁴ En esta cita hay más detalles que reafirman el dato que nos brinda Mendieta respecto a la adoración de los astros, aunque es más claro sobre el culto a los al Sol y a los dioses celestes.

⁷³ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, op. cit., p. 732.

⁷⁴ *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*, Morelia, Tipografía de Alfonso Aragón, 1903, pp. 149-150.

Guillermo de Santa María decía que los chichimecas:

[...] son dados muy poco o nada a la religión, digo a idolatría, porque ningún género de ídolo se les ha hallado ni cu ni otro altar, ni modo alguno de sacrificar ni sacrificio ni oración ni costumbre de ayuno ni sacarse sangre de la lengua ni orejas, porque esto todo usaban todas las naciones de la Nueva España. Lo más que dicen hacen, es algunas exclamaciones al cielo mirando algunas estrellas, que se ha entendido, dicen lo hacen por ser librados de los truenos y rayos, y cuando matan algún cautivo bailan a la redonda de él y aún al mismo le hacen bailar, y los españoles han entendido que ésta es manera de sacrificio, aunque a mi parecer, más es modo de crueldad, que el diablo o sus malas costumbres les ha mostrado para que no tengan horror en la muerte de los hombres, sino que los maten con placer y pasatiempo, como quien mata una liebre o venado.⁷⁵

Santa María contradice el testimonio de Mendieta al decir que no sacaban sangre de sus orejas ni de parte alguna de su cuerpo, aunque concuerda que son incluidos en cierta medida por el demonio. Ahora bien, tanto en Mendieta como en Santa María, hay referencias a que realizaban bailes y hacían algunas “exclamaciones” y los cuales, de acuerdo con Fernando Salinas Hernández, estarían asociados con rituales comunitarios,⁷⁶ a su vez relacionados al mitote. Por su parte, Leticia González Arrieta menciona que había cinco tipos de mitotes en el momento de la colonización del septentrión, estos son: por la llegada de la estación de abundancia, para los difuntos, para pedir que acabaran las epidemias y para que un fenómeno astral no tuviera efectos funestos.⁷⁷

⁷⁵ Guillermo de Santa María, *Guerra de los...*, *op. cit.*, texto mayor núm. 9, p. 208.

⁷⁶ Fernando Salinas Hernández, “Danzar para curar...”, *op. cit.*, p. 123.

⁷⁷ Leticia González Arratia, “Danza, canto y peyote. El mitote entre los cazadores recolectores del noreste de México”, en Carlos Viramontes Anzures (coord.), *Tiempo y región. Estudios históricos y sociales. Ana María Crespo Oviedo*

En otra parte de la *Guerra de los chichimecas*, Guillermo de Santa María dice lo siguiente:

La nación de estos chichimecas más cerca a nosotros, digo a la ciudad de México, son los que llaman Pamies, y es un buen pedazo de tierra y gente. Están mezclados entre otomíes y tarascos [...] Su habitación o clima comienza de 20 grados latitud, poco más o menos, que, por lo más cercano, es el río de San Juan abajo. Comienzan en la provincia de Mechuacán, en pueblos sujetos a Acámbaro, que son San Agustín, y Santa María, y en Yrapundario, y aun llegan en términos de Ucareo, que es de esta otra parte del Río Grande, y de allí van a pueblos sujetos a Xilotepeque, que son Querétaro y el Tulimán San Pedro, por el río San Juan abajo y tocan Izmiquilpa, y Pescadero de Mestztlán, y por aquellas serranías, hasta el fin de Pánuco, y vuelven por los pueblos de Barrón a Posinquía y a Sichú y a los Samúes, que son de la misma lengua, y Cuevas Pintadas, donde acaban.⁷⁸

De esta cita me importa destacar dos detalles: el primero es que confirma que había muchos “puestos de frontera” en los que cohabitaban otomíes, tarascos y chichimecas, como los pames y, segundo, la referencia a las “Cuevas Pintadas” que se ubicaban en las inmediaciones de Xichú,

In Memoriam, Volumen II, México, Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, Municipio de Querétaro, INAH, CONACULTA, 2008, p. 355.

⁷⁸ Guillermo de Santa María, *Guerra de los...*, *op. cit.*, texto mayor núm. 4, p. 206. Carlos Viramontes Anzures menciona que Santa María pudo haber exagerado en torno a la extensión ocupada por los pames, pues no considera a los jonaces y ximpeces, pero pienso que al ser grupos conocidos con posterioridad no son nombrados por el fraile, además que deberíamos considerar la ocupación no en términos demarcativos, sino transitables y sobre todo habitables. Véase Carlos Viramontes Anzures, *El lenguaje de los símbolos. El arte rupestre de las sociedades prehispánicas de Querétaro*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 2005, p. 49. Cuevas pintadas, por su parte, podría tratarse del conjunto de pinturas rupestres que existen en las inmediaciones de Xichú de Indios, actual Victoria. Carlos Viramontes y Luz María Flores Morales, “Una aproximación al repertorio rupestre de la Cañada de los Murciélagos, Guanajuato, México”, en *Akeos 37. XIX International Rock Art Conference. Symbols in the Landscape: Rock Art and its Context*, Mérida, España, 2015, p. 1009.

que poco se ha abordado en la historiografía sobre la Sierra, quedando en el plano de los estudios arqueológicos y antropológicos. No obstante, primero me interesa retomar el aspecto referente a la cohabitación de diversos grupos étnicos, toda vez que la narrativa sobre los chichimecas y los otomíes es muy parecida.

En la *Relación de la Villa de Celaya y su Partido* compuesta en junio de 1580 se dice que los otomíes “adoraban ídolos de piedras y madera a los cuales ofrecían comidas [...] y que los chichimecas adoraban en el SOL”.⁷⁹ Por su parte, la *Relación de Querétaro*, formada el mismo año, da cuenta que Querétaro había sido poblado por gente de Jilotepec, es decir otomíes. En ella se dice que:

tenían un Dios DEL AGUA [...] Este ídolo era hecho de varas, y le vestían mantas muy ricas, y le ofrecían de todo lo que cogían y podían haber. Tenían otros dos dioses, de mucha reputación y reverencia, el uno en forma de hombre y, el otro, de mujer, hechos de las mismas varas, [a] los cuales tenían vestidos ricamente: al de hombre, con mantas ricas y, al de mujer, con naguas y güeipiles. Y los güeipiles son como las camisas de q[ue] usan las moras, y, las naguas, como unas basquiñas muy justas, todo hecho de algodón, tejido con muy ricas labores, que era lo mejor q[ue] se hacía en toda la tierra. Al hombre le llamaban EL PADRE VIEJO; a la mujer llamaban LA MADRE VIEJA. De los cuales decían q[ue] procedían todos los nacidos, y q[ue] éstos habían procedido de UNAS CUEVAS q[ue] están en un pueblo que se dice Chiapa.⁸⁰

⁷⁹ *Relación de la Villa de Celaya y su Partido*, op. cit., p. 97.

⁸⁰ *Relación de Querétaro*, op. cit., p. 446.

Será en el siglo XVII cuando en la narrativa de las autoridades los otomíes y los chichimecas comiencen a adquirir ciertas similitudes, en especial por su forma de habitar, sus costumbres y las dificultades para convertirlos a la fe cristiana. Pero ya desde 1536 se decía que los otomíes no habían sido convertidos a la fe cristiana en su totalidad, pues se señalaba que “como la lengua era tan difícilmente, la gente tan ruda y tan humilde, estando entre los pies y a los ojos de todos se habían perdido de vista y estaban olvidados”.⁸¹ En Atotonilco el Grande, nos dice Robert Ricard, los religiosos probablemente influenciados por los indios mexicanos reprodujeron un discurso negativo sobre los otomíes, pues se les juzgaba como flojos, borrachos, promiscuos, de menor capacidad mental, de mente y lenguaje “duros” y “groseros”.⁸² Más al sur, pero en la misma concordancia, el religioso Melchor López de Ávila, perteneciente a la jurisdicción de Cuautitlán, decía hacia 1570 que había muchos indios que “no saben la doctrina, por ser demasiado brutos, digo de los otomíes, porque aún tiran a la gentilidad”.⁸³ En la *Relación de Querétaro*, por su parte, se comenta lo siguiente:

“[...] esta nación otomite, de que está poblada toda esta tierra, todos son de bajo entendimiento muy terrestre: no tienen honra, ni la sustentan; en todo lo que tratan [son] muy apocados; no son nada curiosos en ninguna cosa, y a do lo son menos, es en el tratamiento de sus personas, porque son muy sucios en su vestir y comer; de muy vil y cobarde ánimo, desagradecidos al bien q[ue] les hacen. Son muy bárbaros y tardos en entender las buenas costumbres q[ue] les enseñan, y es muy gran parte la barbaridad de su lenguaje; porque aunque han trabajado en esto los ministros del

⁸¹ Luis Azcue y Mancera, *Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Hidalgo*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1940, p. XXVIII.

⁸² Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos de los misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España*, México, FCE, 1990, p. 220; Yolanda Lastra, *Los otomíes: su lengua y su historia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006, p. 156.

⁸³ Luis García Pimentel, *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570*, México, José Joaquín Terrazas e Hijos impresores, 1897, p. 260.

santo Evangelio con mucha curiosidad, no se han podido imprimir libros de las cosas tocantes a n[uest]ra santa fe católica, como [en] las demás lenguas de esta tierra, por la dificultad de la ortografía en la pronunciación: porque una cosa, diciéndola aprisa o de espacio, alto o bajo, cada una de estas maneras [...] Su inclinación natural los lleva a todos géneros de vicios, si por doctrina y justicia no fuesen impedidos [...] Son grandes ladrones, aunq[ue] poco se hurtan los unos a los otros [...] Son grandes supersticiosos y que miran en agujeros grandemente [...] En el trabajar son flojos, aunq[ue], en comparación de las otras naciones de esta tierra, son más trabajadores [...] Son muy amigos de habitar en partes silvestres y remotas, donde nadie los vea, y lo principal es por huir el trabajo.”⁸⁴

Antonio de Herrera Tordecillas decía, en su *Historia general* del año 1601, que había una provincia cercana a México llamada Jilotepec, encomendada a Juan Jaramillo y a Juan Pérez Bocanegra:

“poblada de gente otomí [...] de bajo entendimiento: no tienen honra, son de vil y cobarde ánimo, bárbaros y tardíos en entender las buenas costumbres y su lenguaje es muy duro y corto, porque aunque los religiosos han procurado de imprimir la doctrina cristiana en esta lengua, no han podido salir con ello: porque una cosa, diciéndola aprisa o despacio, alto o bajo tiene diferente significado [...] Inclínanse a habitar en partes silvestres y remotas por no ser sujetados y por no ser reprendidos del vicio de embriaguez”.⁸⁵

⁸⁴ *Relación de Querétaro, op. cit.*, pp. 430, 431, 432, 433.

⁸⁵ Antonio de Herrera Tordecillas, *Historia general...*, *op. cit.*, p. 180. Gibson sugiere que los otomíes eran un pueblo disperso, el cual logró conservar su cultura debido a que no lograron ser de mucho interés para los españoles. Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1978, p. 33.

Hacia 1639, Alonso de la Rea escribía en su *Crónica*, a propósito de un pasaje en el cual aborda de forma ejemplar la vida de Juan Bautista Mollinedo, que los otomíes eran “gente tan bárbara y tan inculta”.⁸⁶ Por su parte, en la segunda mitad el siglo XVII Juan Francisco Gemelli Carreri escribiría lo siguiente sobre los otomíes:

El miércoles, día 28, después de tomar consejo del dueño de la hacienda en que habíamos pernoctado, fuimos al pueblo de San Jerónimo, al que llegamos temprano. Está habitado por indios otomíes, con los que fue necesario valernos de intérprete, porque no entendían la lengua castellana. Viven estos miserables, y todos los otros de la Nueva España, entre hórridos montes, más como brutos que como hombres. La mayor parte del año se alimentan con hierbas porque no tienen maíz, a causa de que cultivan poco terreno y de que son inclinados a la ociosidad. Me saltaron a los ojos las lágrimas viéndolos en tal miseria, que tanto los hombres como las mujeres no tenían con que cubrir en sus cuerpos ni aun lo que debe estar oculto, ni tomaban otro alimento que una masa verde hecha de las hojas de maíz molidas en un metate, y mezclada con salvado para endurecerla algo y cocerla. Viendo yo a uno de aquellos recoger las migajas de pan que se me caían, le di un pedazo. El dormir corresponde a la alimentación, pues no tienen otro lecho que el suelo. La causa de tanta miseria es, sin duda, su poltronería.⁸⁷

Más allá del lenguaje denigratorio, podemos observar que al menos en dos aspectos los religiosos emparentaban a los otomíes con los chichimecos: en el temperamento y en la forma de habitar el

⁸⁶ Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de nuestro seráfico P. S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacan de la Nueva España*, México, Imprenta de J. R. Barbedillo y C., 1882, p. 387

⁸⁷ Juan Francisco Gemelli Carreri, *Viaje a la Nueva España*, México, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1927, pp. 190-191.

territorio. Sabemos por diversos estudios que desde el periodo colonial temprano —hasta la actualidad— los otomíes habitaban el territorio de una forma dispersa y distante de las urbes.⁸⁸ Es posible que por su condición de aliados en la conquista y la colonización del septentrión novohispano, los otomíes y sus prácticas religiosas y de residencia pasaran desapercibidas, incluso en las poblaciones del Valle de México, como hemos visto anteriormente.

Dispersión e idolatría entre los indios

A pesar de los constantes esfuerzo de conversión, reducción, congregación y pacificación, se mantuvo latente la mentalidad prehispánica entre los indios, la cual implicaba una percepción específica del espacio, el tiempo, la vida, los muertos y el más allá.⁸⁹ Veamos cómo habitaban los otomíes el territorio. Rosa Brambila comenta que entre los otomíes era común habitar el territorio de forma dispersa o semidispersa. La mayoría tenían sus habitaciones en los montes, rodeadas por tierras de cultivo o explotación, con una separación respecto a sus vecinos de entre 500 metros y un kilómetro, las cuales eran autosuficientes. Aunado a esto, también habitaban en rancherías que eran construcciones de uso común y estaban interconectadas con otras. Finalmente, también podían habitar de forma concentrada, en especial en los pueblos con traza hispana donde se asentaban las autoridades, los caciques, estaba la iglesia o la capilla.⁹⁰ Adrián Valverde López comenta que al momento del avance colonizador del septentrión los hispanos encontraron una población dispersa, pero aún no están claras las causas, pues podría tratarse de lo que Write ha llamado migración clandestina —asociada a la huida de grupos otomíes de las condiciones de

⁸⁸ Felipe González Ortiz, “Los pueblos rurales de tradición otomí en la zona metropolitana del Valle de México”, en *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 23, núm. 40, 2009, p. 80.

⁸⁹ Guy Stresser-Péan (ed.), *El sol-dios y Cristo: La cristianización de los indios en México vista desde la Sierra de Puebla*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2011, p. II, 23:91. Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/cemca/2264>>.

⁹⁰ Rosa Brambila Paz, “El centro norte...”, *op. cit.*, pp. 11-25.

guerra acaecidas en la provincia de Jilotepec y por las cuales los otomíes decidieron replegarse hacia zonas apartadas y que hemos visto antes— o bien, resultado del endeble presencia de la Triple Alianza.⁹¹ No obstante, Valverde no aclara si se refiere a la dispersión en términos de ocupación habitacional o en cuestiones de la parcialidad a la cual se adscribían. Aunque Yolanda Lastra sugiere que este aspecto solo se refiere al ámbito habitacional, pues era común desde el siglo XV que los otomíes vivieran en rancherías dispersas.⁹² Lo cual también alude Antonio de Ciudad Real, cuando indica que “San Pedro Tulimán es una casita pequeña, hecha de adobes, con su iglesia; moraban en ella dos religiosos, los cuales tienen a cargo algunos indios otomíes y unos pocos chichimecas, y están en aquella comarca otros destos en sus rancherías, sin pueblo y sin casas. Está fundado aquel convento en un pueblo del mismo nombre, en el cual hay dos soldados de presidio, porque está metido entre chichimecas.”⁹³

Esta dispersión pudo comenzar a ser una situación molesta para los religiosos, pues implicaba no tenerlos bajo una observancia estricta.⁹⁴ Esta situación resultaba en una serie de inconvenientes: en especial la dificultad de convertir completamente a los otomíes a fe cristiana, sobre todo porque, además de habitar de forma dispersa, solían poblar en las zonas montañosas. Y fue en estos sitios, como sugiere Stresser-Péan, donde pervivieron algunas actividades religiosas asociadas a la tradición precortesiana.⁹⁵ Esto lo reafirma Johana Broda, quien menciona que después de la Conquista el culto católico fue predominante en las urbes, incluso pueblos principales, mientras que la ritualidad agrícola prehispánica quedó ligada a los espacios rurales como los cerros, las cuevas y las milpas.⁹⁶ Dadas estas circunstancias, es posible suponer que con las constantes

⁹¹ Adrián Valverde López, “Santiago Mexquititlán:...”, *op. cit.*, pp. 7-44; Lydia Van de Fliert, *Otomí en busca de la vida (ar ñãñho hongarnzaki)*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988. p. 45.

⁹² Yolanda Lastra, *Los otomíes...*, *op. cit.*, p. 29.

⁹³ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso...*, *op. cit.*, p. 75.

⁹⁴ Yolanda Lastra, *Los otomíes...*, *op. cit.*, p. 156.

⁹⁵ Guy Stresser-Péan (ed.), *El sol-dios...*, *op. cit.*, II, 21:83.

⁹⁶ Johana Broda, “Introducción”, en Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de*

migraciones otomíes hacia ciertas áreas del septentrión posibilitara una recurrente migración de indios que mantenían sus antiguas prácticas religiosas y que fueron poco observados por los religiosos. Esto traería como consecuencia que ciertas prácticas pudieron conservarse por más tiempo.

Alonso de la Rea menciona en el apéndice a su *Crónica* del año 1639, al hablar de cómo se originó el culto a la Santa Cruz venerada en Querétaro, que los primeros otomíes convertidos a la fe cristiana, aquellos que debieron haber participado en la conquista y colonización de la tierra interior, “movidos del deseo que se propagara la verdadera religión, y a fin de pacificar a los de su nación que se habían refugiado entre las malezas y breñas [...] y a los bárbaros Chichimecas, que como fieras habitaban las serranías circunvecinas” emprendieron una campaña de pacificación por diversos puntos de la Sierra.⁹⁷ De este pasaje podemos extraer algunos elementos relevantes: no todos los otomíes habían sido convertidos, tampoco todos practicaban los ritos cristianos ni habitaban en policía; es decir, habitaban dispersamente en las “malezas y breñas”, lo cual los asociaba con los “bárbaros chichimecas” que habitaban en los montes.

Ahora bien, a este texto se escapan los detalles de aquellos indios que continuaron migrando desde Ixmiquilpan o Huichapan hacia algunos puestos serragordanos durante el siglo XVI, XVII y XVIII, de quienes sabemos pocos detalles específicos, toda vez que no han sido estudiados en profundidad, pero por otras fuentes y estudios podemos saber que todavía en el siglo XVII seguían muy latentes las prácticas antiguas. Por ejemplo, un testimonio del año 1614 da cuenta que en Ixmiquilpan un indio fue acusado de nagual y quien decía visitar otro mundo mejor durante su transformación.⁹⁸ Una década después, pero en Zimapán, un indio fue muerto a palos por sus

los pueblos indígenas de México, México, Conaculta, FCE, 2001, p. 23.

⁹⁷ Alonso de la Rea, *Crónica de la orden...*, *op. cit.*, p. 444.

⁹⁸ Eva Alexandra Uchmany, “Cambio religioso en la conquista de México, en David N. Lorenzen (comp.), *Cambio religioso y dominación cultural: el impacto del Islam y del cristianismo sobre las sociedades*, México, El Colegio de

amigos, luego que éste entrara a la casa de uno de ellos a visitarlos, pero en forma de jaguar. Otro documento del año 1672 da cuenta que el nagualismo seguía presente en Tulancingo.⁹⁹

Dado que durante la segunda mitad del siglo XVI, casi todo el siglo XVII y una parte del siglo XVIII hubo una constante migración de otomíes provenientes de las tierras bajas, como Ixmiquilpan, no es difícil suponer que la mayor parte de las pinturas murales elaboradas en diversos edificios religiosos durante el siglo XVI y XVII fungieron como arma ideológica con la intención de frenar las prácticas religiosas precortesianas entre los otomíes asentados en la zona y los que se movilizaban hacia el septentrión.¹⁰⁰ En este sentido, Robert H. Jackson menciona que los agustinos representaron gráficamente el juicio final de los pecadores, a Satanás y los demonios atormentando gente en el infierno, de tal forma que se pudiera lograr aterrorizar a los otomíes y convencerlos de la nueva fe, ganándose su lealtad y así evitar una posible alianza con los chichimecas.¹⁰¹ Respecto a las pinturas que se encuentran en el templo de Ixmiquilpan, Arturo Vergara Hernández comenta que, luego de un análisis minucioso de las pinturas del friso principal de la nave del edificio, es posible observar dos bandos en disputa: uno de hombres y monstruos y otro compuesto únicamente por hombres, como se observa en las siguientes imágenes donde se pueden apreciar los monstruos en plena batalla.¹⁰²

México, 1982, p. 115.

⁹⁹ Eva Alexandra Uchmany, “Cambio religioso...”, *op. cit.*, p. 115.

¹⁰⁰ Arturo Vergara Hernández, “¿Por qué los agustinos pintaron el infierno en las regiones otomíes de Hidalgo”, en Enrique J. Nieto Estrada (coord.), *El pecado en la Nueva España*, Hidalgo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2012.

¹⁰¹ Robert H. Jackson, *Conflict and Conversion in Sixteenth Century Central México. The Augustinian War on and Beyond the Chichimeca Frontier*, Boston, Brill, 2013, p. 234.

¹⁰² Arturo Vergara Hernández, *Las pinturas del templo de Ixmiquilpan. ¿Evangelización, reivindicación o propaganda de guerra?*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2010, pp. 9-10.



Lámina 6. Monstruo en combate, Templo de Ixmiquilpan. Fuente: Arturo Vergara Hernández, “Determinantes históricas, ideológicas y políticas en tres casos de pintura mural del siglo XVI en el Estado de Hidalgo”, en línea. Disponible en https://www.uaeh.edu.mx/investigacion/productos/5978/determinantes_historicas.pdf, p. 10.



Lámina 7. Centauro, Templo de Ixmiquilpan. Fuente: reconociendomexico.com.mx.¹⁰³

A través de estas imágenes se impulsó una propaganda de movilización de otomíes hacia la tierra de guerra para combatir a los chichimecas, a los cuales se les representa luchando en el bando demoníaco. No obstante, en el mural los guerreros del altiplano, de tradición sedentaria dice Arturo Vergara, triunfan sobre los chichimecas a pesar de la ayuda del diablo, lo cual implicaría denotar en la guerra contra los chichimecas una especie de guerra santa.¹⁰⁴

Aunque estos murales tuvieron una función propagandística, en el sentido que exaltaba el espíritu guerrero entre los otomíes para visualizarlos como triunfantes de una guerra contra las fuerzas demoníacas que acompañaban a los chichimecas,¹⁰⁵ lo cierto es que están insertos en una serie de puestos religiosos donde los indios no habían sido convertidos en su totalidad. Debido a eso fueron utilizados para infundir miedo tanto en aquellos que migraban tierra adentro y de quienes se temía su posible alianza con los chichimecas, como con los que permanecían en las inmediaciones, pero seguían realizando antiguas prácticas. Por ejemplo, en la siguiente imagen donde se observa al centro a un grupo de indios bebiendo pulque incitados por demonios y, como trasfondo de dicha acción, dos grupos de demonios martirizando pecadores en el infierno.

¹⁰³ Murales novohispanos en Ixmiquilpan, disponible en línea: <https://www.reconociendomexico.com.mx/murales-novohispanos-en-ixmiquilpan/>.

¹⁰⁴ Arturo Vergara Hernández, *Las pinturas...*, *op. cit.*, p. 10.

¹⁰⁵ Arturo Vergara Hernández, *Las pinturas...*, *op. cit.*, p. 186.



Lámina 8. Bebedores de pulque, Capilla de la Purísima Concepción, Santa María Xoxoteco.

Fuente: reconociendomexico.com.mx.¹⁰⁶

En este sentido, frente a la diáspora otomí los religiosos mostraron preocupación, pues si bien habían emprendido una fuerte evangelización entre los otomíes con resultados nada halagüeños, éstos se encontraban migrando hacia otras áreas, muchas de ellas en el septentrión y otras tantas en las serranías. Por ello que Juan de Grijalva en su *Historia de la orden de San Agustín* mostrara su preocupación comentando que a pesar de haber “desterrado a los Demonios de los llanos donde ya se había predicado, el Evangelio, y enarbolando el estandarte de la Cruz: ellos se habían retirado a la sierra como de ordinario les sucede a los vencidos [...] se recogen a lugares inaccesibles, donde puedan estar defendidos, ya que no con sus fuerzas, por lo menos con el puesto”.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Murales novohispanos en Santa María Xoxoteco, disponible en línea: <https://www.reconociendomexico.com.mx/murales-novohispanos-en-ixmiquilpan/>.

¹⁰⁷ Juan de Grijalva, *Cronica de la Orden de N.P.S. Augustin en las prouincias de la nueva españa : en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1624, p. 33v.

Capítulo tercero: Otomización de la tierra de guerra

Era, en suma, una religión campesina que poco tenía en común con la que el cura predicaba desde el púlpito. Cierto que Menochio se confesaba (fuera de su pueblo, no obstante), comulgaba y no había dudado en bautizar a sus hijos, y, sin embargo, rechazaba la creación divina, la encarnación, la redención; negaba la eficacia de los sacramentos para obtener la salvación, afirmaba que amar al prójimo era más importante que amar a Dios, creía que el obelisco entero era Dios.

Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI.*

En este capítulo pretendo situar el análisis sobre la integración de los chichimecas desde otra perspectiva —una en la que aún los misioneros y colonos no habían ejercido los despliegues de fuerza militar y religiosa característicos del mediar del siglo XVIII— que nos posibilite observar a los naturales como agentes de la incorporación. Para ello echaré mano de una diversidad de fuentes y nuevas interpretaciones que permitan adentrarnos a las dinámicas de poblamiento, la religiosidad y la incorporación de elementos cristianos en la vida de las parcialidades otomíes y chichimecas de Sierra Gorda durante el siglo XVII y principios del XVIII.

Las migraciones otomíes del siglo XVII y XVIII

La mayor parte de los pueblos serranos y valles intermontanos ubicados entre los estados de Querétaro, Guanajuato y San Luis Potosí fueron establecidos posterior a la década de 1520 como parte de las migraciones otomíes que acompañaron a los colonos hispanos hacia el septentrión. Estas migraciones otomíes habrían tenido una causa bélica, aunque no la única, convirtiéndose en la avanzada militar en la tierra adentro. Entre esos pueblos se encuentran Xichú de indios,

Puxinquía, Tolimán, Tilaco, Santa María del Río, Tierra Blanca o San Luis de la Paz, en los cuales cohabitaban otomíes con los nativos de esos parajes, como pames, jonaces, guachichiles, guaxabanas y copuces.¹ Eduardo Williams menciona que entre 1540 y 1550, fueron establecidos pueblos de avanzada, en su mayoría habitados por otomíes y a partir de los cuales los misioneros llegaron tierra adentro a convertir indios chichimecas,² como ocurrió con Xichú y Puxinquía, que para la década de 1550 eran puntos de avanzada importantes.³ De hecho, Puxinquía había sido fundada con otomíes procedentes de San Miguel.⁴

Es posible que Conni comenzara a poblar atrayendo a los chichimecas a algunos de los puestos a los que llegó,⁵ como Puxinquía, San Miguel y Xichú.⁶ En la *Información de méritos y servicios de Hernando de Tapia* se lee que dicho conquistador otomí: “por yndustria y buena doctrina y diligencia de chichimeca con que el dicho Fernando y una taeración (sic) dones y otros modos que entre ellos se usan a traído e pacificado y poblado el pueblo de Sichú con sus sugetos e hasta el valle de Pozinquia [...] y ha sido causa que por este principal que fuessen christianos y estén en servicio de Dios y de Su Magestad”.⁷

Las fuentes muestran que poblaciones como Tolimán, Xichú, San Luis de la Paz, Rio Verde, Santa María del Río, Tierra Nueva y Tierra Blanca era habitados por gente perteneciente a diversos grupos étnicos: otomíes y chichimecos, sobre todo.⁸ Por ejemplo, un documento fechado en 1582

¹ David Charles Wright Carr, “Los otomíes...”, *op. cit.*, p. 133.

² Eduardo Williams, *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 393.

³ David Charles Wright Carr, “Los otomíes...”, *op. cit.*, p. 201.

⁴ Yolanda Lastra, *Los otomíes...*, *op. cit.*, p. 135.

⁵ Marta Eugenia García Ugarte, “Impacto de...”, *op. cit.*, p. 249.

⁶ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, pp. 61-62; David Charles Wright Carr, “Los otomíes...”, *op. cit.*, p. 50.

⁷ David Charles Wright Carr, *Querétaro en el...*, *op. cit.*, p. 242.

⁸ José Antonio Rivera Villanueva, *Los otomíes de San Nicolás de Tierranueva Río de Jofre: 1680-1794*, México, El Colegio de San Luis, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Ayuntamiento de Tierra Nueva,

y que es citado por Powell, en el que un grupo de estancieros hacen una petición para enfrentar a los chichimecas, se menciona lo siguiente: “En el valle llamado San Pedro [Tulimán], en el corazón de la zona pame, hay un pueblo de unos doscientos pames y otomíes”, por lo cual se solicitaba enviar un grupo de franciscanos, así como soldados para que los convirtieran y redujeran, con el fin de que ese asentamiento pudiera servir de avanzada para llegar a “los indios de tierra adentro”⁹. Esta referencia a San Pedro Tolimán y sus habitantes es muy parecida a lo mencionado por Pedro Vizcaíno, gobernador de Xichú, cuando atestiguó la salida del fraile Juan de San Miguel con rumbo Río Verde, en tierra de guerra, luego de tener noticia de los guachichiles que habitaban esos parajes. Según Vizcaíno, el fraile emprendió su marcha casi al finalizar el siglo XVI desde Acámbaro con rumbo de San Miguel, para después llegar a Xichú, donde regresó a San Miguel, para posteriormente adentrarse en la Sierra Gorda hasta llegar a Río Verde.¹⁰

Las crónicas pueden ayudar a conocer el tipo de población de estos puntos de avanzada. Antonio de Ciudad Real comentó que hacia 1580 Xichú estaba poblado por otomíes “entre los chichimecas de guerra”.¹¹ Si bien, muchos habitantes del septentrión eran plurilingües antes de la llegada de los colonizadores, la imposición de las congregaciones posibilitó el auge de los pueblos plurilingües y multiétnicos. Estas manifestaciones de diversidad étnica podemos observarlas en las disputas por lindes de tierras, por ejemplo, en la ocurrida entre Luis de Cárdenas y los indios de Río Verde en 1626, en la que decían “nosotros los chichimecas y los de la nación otomita pedimos ante la

CONACULTA, 2007, p. 21.

⁹ El convento de Tolimán parece haber sido refundado en el año 1583, apenas un año después de la petición antes mencionada, Inocencio Noyola, “La custodia franciscana de Río Verde, San Luis Potosí: 1617-1780”, tesis de licenciatura, México, UAM-I, 1992, p. 39.

¹⁰ Philip W. Powell, *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, FCE, 1973, p. 182; Alberto Carrillo Cazares, *Partidos y padrones del obispado de Michoacán, 1680-1685*, Morelia, Michoacán, COLMICH, Gobierno del Estado de Michoacán, 1996, p. 401; Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo..., op. cit.*, p. 62.

¹¹ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso..., op. cit.*, p. 138.

justificación real que las yeguas y ganados se retirasen” de las tierras de comunidad.¹²

Es probable que en muchos asentamientos el multilingüismo o, al menos, el bilingüismo fuera común como herramienta de comunicación, comercio y relaciones entre grupos,¹³ aunque me atrevo a pensar que en buena parte de los asentamientos con mayor presencia de hablantes de otomí, ese fuera el vehículo de comunicación con los religiosos. A pesar de que la lengua otomí fuera considerada por los religiosos como “dura”, “difícil” e inferior al náhuatl, seguía siendo el vehículo de comunicación con los chichimecas, además de ser la lengua de la cual se partía para aprender alguna lengua chichimeca. El otomí se convirtió en el vehículo de comunicación entre las personas de habla chichimeca (guachichiles y jonaces principalmente) y las autoridades hispanohablantes, mientras que las lenguas chichimecas, catalogadas inferiores, posiblemente se desplazaron al ámbito local y familiar.¹⁴

No obstante, la presencia de otomíes posterior al siglo XVI es completamente distinta. Intuyo a partir de estudios historiográficos y la lectura de las fuentes primarias, que durante el siglo XVII llegaron nuevas migraciones de otomíes — posiblemente de Huichapan, Ixmiquilpan o alguna zona central de la Nueva España como Jilotepec —,¹⁵ como ocurrió en el caso de Santa María del Río, y serían esos otomíes quienes terminarían por impulsar la integración de la Sierra al sistema civil y religioso.¹⁶ Si bien, han sido cubiertas algunas lagunas respecto a las migraciones otomíes en las

¹² AGN, Historia, vol. 30, exp. 4, fs. 70-70v.

¹³ María Gabriela Garret Ríos, “Identidad y alteridad entre los pentecostales otomíes de la sierra otomí-tepehua”, tesis doctoral, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013, p. 84.

¹⁴ Guy Stresser-Péan, *El sol-dios y Cristo: La cristianización de los indios en México vista desde la Sierra de Puebla*. Nueva edición [en línea]. Mexico: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2011, III, 6:42. Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/cemca/2264>>

¹⁵ José Antonio Rivera Villanueva, *Los otomíes...*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁶ José Antonio Rivera Villanueva, *Los otomíes...*, *op. cit.*, p. 24-28.

inmediaciones de la Sierra anteriores a 1650,¹⁷ aún falta mucho por investigar sobre las migraciones posteriores. Un ejemplo de esto es que muchas de las capillas oratorios otomíes de los tolimanés, que tienen un linaje identificable, fueron construidas en las primeras décadas del siglo XVIII. En el caso de Santa María del Río sabemos que las familias otomíes y guachichiles que habitaban en rancherías dispersas fueron objeto de diversos movimientos para congregarlos y tenerlos bajo observancia durante buena parte del siglo XVII.¹⁸ En la década de 1680 comenzaron a llegar grupos de terrazgueros otomíes provenientes del sur para trabajar en la hacienda El Fuerte de Atotonilco, donde habían sido congregadas las familias guachichiles y otomíes desde finales del siglo XVI.¹⁹ Estos otomíes tenían una organización civil y religiosa y conocimientos sobre la legislación hispánica y la organización en torno a las repúblicas de indios, pues en 1682 iniciaron un litigio para ser reconocidos como pueblo de indios con autoridades propias, además que “tenían una cofradía de San Nicolás, a quien hacen fiesta todos los años con procesión en las calles”.²⁰

Si consideramos que ya desde la década de 1630 estaba activa la red migratoria y ganadera que unía poblaciones como Huichapan con Monterrey, no es descabellado suponer que grupos de familias otomíes decidieran emprender su camino a las poblaciones del septentrión, entre ellas las de Sierra Gorda, sobre todo porque sabían manejar ganado menor, eran diestros en la trasquila y la matanza de ovejas y cabras, aunado a esto a las problemáticas que se vivían en el centro de Nueva España donde las tierras se veían aminoradas por el auge de las estancias ganaderas, las epidemias y la escasez de alimentos.²¹

¹⁷ David Charles Wright Carr, “La conquista...”, *op. cit.*, p. 251-293.

¹⁸ Cecilia Osorio Huacuja, “Construcción de un...”, *op. cit.*, p. 277.

¹⁹ José Antonio Rivera Villanueva, *Los otomíes...*, *op. cit.*, p. 24; Cecilia Osorio Huacuja, “Construcción de un...”, *op. cit.*, pp. 367-368.

²⁰ AGN, Indios, vol. 28, exp. 8, f. 6r.

²¹ José Antonio Rivera Villanueva, *Los otomíes...*, *op. cit.*, p. 28. En los registros matrimoniales realizados entre 1670 y 1691 es común observar matrimonios entre indias de Zimapán con indios provenientes de Ixmiquilpan o Huichapan.

Ahora bien, aunque ha sido poco estudiada la diáspora otomí de finales del siglo XVII hacia Sierra Gorda, el hecho que las capillas oratorios ubicadas en la zona semidesértica serrana hayan sido erigidas hacia el siglo XVIII, además que los linajes que les han dado sustento también tengan como referencia de inicio dicho siglo,²² me hace suponer que se trata de migraciones similares a la ocurrida en Santa María del Río. Recientemente algunas investigaciones han mostrado que la zona semidesértica fue receptáculo de diversas olas migratorias en distintos momentos que van desde el siglo XVI al XIX. Algunos movimientos migratorios provenían de otras poblaciones de la sierra, aunque otros tenían como origen poblaciones del sur y, generalmente fundaban rancherías. Por ejemplo, los sitios ubicados al noroeste de la actual cabecera municipal de Tolimán, entre los que se encuentran Sabino de San Ambrosio (1657), Bomintzá (sin fecha exacta, pero se estima que en la segunda mitad del siglo XVII), El Carrizalillo en 1720 y Cerrito Parado en 1723, cuyos pobladores provenían de Jilotepec y traía consigo una imagen del Señor de Chalma.²³ Por su parte, Mirza Mendoza Rico menciona que los habitantes de San Pablo Tolimán eran originarios de Tepeji del Río.²⁴ Aunado a esto, San Miguel Tetillas, actualmente nombrada Villa Progreso, al sur de Cadereyta, también se pobló con otomíes que provenían de Tecozautla,²⁵ muy cerca a Huichapan

"México, Hidalgo, registros parroquiales, 1546-1971," database with images, *FamilySearch*

([https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939D-JD69-W?cc=1804358&wc=3VSX-](https://familysearch.org/ark:/61903/3:1:939D-JD69-W?cc=1804358&wc=3VSX-RM4%3A147549401%2C147067402%2C153255801)

RM4%3A147549401%2C147067402%2C153255801 : 20 May 2014), Zimapán > San Juan Bautista > Información matrimonial 1670-1691 > image 26 of 301; paróquias Católicas (Catholic Church parishes), Hidalgo.

²² Pablo José Concepción Valverde, "Jóvenes e identidad en Tolimán: Movimiento y reconfiguración cultural de las comunidades *hñähñö* del semidesierto queretano", tesis doctoral, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2018, p. 124.

²³ Sergio Ugalde Vega, "Región semidesierto: Higuera/Casa Blanca", en Alejandro Vázquez Estrada y Diego Prieto Hernández (coords.), *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro: compendio monográfico*, México, CDI, Universidad Autónoma de Querétaro, 2014, p. 176. Véase por ejemplo el intento de fundación de la Villa de San Luis Nueva Jilotepec en Miguel Santos Salinas Ramos, "La consolidación...", *op. cit.*

²⁴ Mirza Mendoza Rico, "Región semidesierto: San Pablo", en Alejandro Vázquez Estrada y Diego Prieto Hernández (coords.), *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro: compendio monográfico*, México, CDI, Universidad Autónoma de Querétaro, 2014, p. 149.

²⁵ Eduardo Solorio Santiago, "Región semidesierto: San Miguel Tetillas/Boxasni/Boyé", en Alejandro Vázquez Estrada y Diego Prieto Hernández (coords.), *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro: compendio monográfico*,

—donde hemos observado una importante migración hacia Sierra Gorda—.

Si bien, hay algunos trabajos que han mostrado la función del pueblo de indios aliados como elementos fundamentales de la pacificación y la evangelización, como el de Rosario Gabriela Páez Flores,²⁶ me parece que éstos no han puesto énfasis en otras formas de ocupación, como la ranchería, que habría sido una forma de poblamiento, conversión y asentamiento de chichimecos, pues la dispersión de las rancherías en las cuales se asentaban los otomíes de las primeras migraciones pudo adecuarse más a las prácticas de asentamiento entre pames y jonaces. Me inclino por pensar que fueron los otomíes los que lograron tener mayor contacto con los chichimecas de paz y eso habría ocurrido durante el siglo XVI y XVII tanto en las congregaciones como en las rancherías, pero habría sido hasta el siglo XVIII con las nuevas migraciones otomíes provenientes del sur, con mayor conocimiento de la legislación y del catolicismo, que integraron a esos otomíes y chichimecos asentados desde el siglo XVI y XVII.²⁷

Este proceso de *otomización*, como lo denomina Enrique Próspero Roldán Valencia,²⁸ habría ocurrido durante un largo periodo que va desde la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII en buena parte de la sierra. Es por eso que aún a principios del siglo XVIII tenemos

México, CDI, Universidad Autónoma de Querétaro, 2014, p. 196.

²⁶ Rosario Gabriela Paez Flores menciona que la colonización y evangelización de la Sierra ocurrió de forma paulatina a través de la instalación y consolidación de iniciativas como el presidio, la misión y los pueblos de paz, aunado al establecimiento de los reales de minas y las estancias ganaderas, con lo cual se promovería el poblamiento constante. De esta manera, nos dice la autora que tanto San Pedro Tolimán como San Francisco Tolimanejo fungieron como pueblos de resguardo cuya finalidad era contener las incursiones de chichimecas hacia Querétaro o San Juan del Río, así como colaborar en su conversión.

²⁷ Osorio Huacuja menciona que la migración de otomíes y otros grupos provenientes del centro del actual territorio mexicano, poblacionalmente más dominantes, asimilaron a la población nativa. Véase Cecilia Osorio Huacuja, “Construcción de un...”, *op. cit.*, pp. 156.

²⁸ Enrique Próspero Roldán Valencia, “Espacio y tiempo sagrado, peregrinación otomí a la montaña de El Zamorano”, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, p. 39-40.

testimonios muy específicos para referir a los chichimecos, los cuales tienen mayor similitud con la narrativa del siglo XVI que con la referencia a los otomíes que prevaleció hacia la segunda mitad del siglo XVIII y principios del XIX. El proceso de *otomización* implicaría que buena parte de los chichimecas lograron asentarse, no en congregaciones como lo esperaban los religiosos y las autoridades, sino en rancherías dispersas como los otomíes. Con esto, al ir conviviendo con éstos, sobre todo con los que migraron a la sierra y fundaron nuevas rancherías, habrían adquirido conocimientos sobre la vida civil y religiosa.

Al respecto veamos una misiva elaborada por Miguel José de Herrera y dirigida al virrey Francisco Fernando de la Cueva Enríquez en 1704, en la cual informaba sobre la actitud de los chichimecos. En ella decía que en dos ocasiones habían robado la Misión de San Miguel de la Cruz Milagrosa, en San Luis de la Paz, llevándose consigo treinta y dos bestias pertenecientes al misionero Antonio del Prado de la orden de Santo Domingo y a su sobrino Bernardo Ramírez del Prado. El documento dice que los indios que hacían esos daños eran los que se encontraban “en la Sierra Gorda y en distintos parajes de sus muchos cerros [especialmente] están en el que llaman la Media Luna,²⁹ así los que aún no están conquistados, como los aliados”. Herrera juntó 142 hombres que conocían lo “asperocísimo de los cerros, cuchillas y despeñaderos” y fue en búsqueda de los chichimecos. Al llegar a las inmediaciones de dicho cerro, Herrera menciona que era “imposible andar a caballo por los profundísimos despeñaderos”, además comentó que era un sitio ideal para la defensa, por las dificultades para acceder y porque desde la cima se podían aventar rocas. También menciona que los indios habitaban ese cerro, pues había encontrado “lumbres ya casi en cenizas, sillas rotas, huesos, cerdos, harpilleras y otros despojos de sus muchos robos”,³⁰ dado que los rastros eran

²⁹ El cerro de la Media Luna se encuentra en el actual municipio de Pinal de Amoles.

³⁰ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 3284, exp. 031, 4 fojas.

frescos, suponía que habían abandonado el sitio unos días antes. No obstante, dado que se trataba de una avanzada militar en su contra, es difícil saber si los chichimecas abandonaron dicho sitio por temor a ser atacados o bien porque aún mudaban recurrentemente de lugares. Me inclino por pensar que se trataba de una ranhería abandonada antes del ataque y esto lo pienso, no solo por las dificultades que implicaba arrear ganado mayor hasta ese sitio, dado que el mismo Herrera señalaba lo problemático de andar a caballo, sino por el tipo de utensilios encontrados (sillas, las arpilleras), el cerdo (que sugería mayores problemas de movilidad para un grupo que podría seguir deambulando, en especial si era perseguido), así como la cercanía con el Real de Minas de Escanela, una población importante para ese momento y donde pudieron haber tenido acceso a dichos productos y animales. Aunado a eso, la misiva de Herrera buscaba persuadir al virrey para obtener mayores cantidades de pólvora para el arsenal de San Luis de la Paz, por lo que no está demás pensar que pudo alterar ciertos sucesos.

Es posible que buena parte de los grupos de jonaces habitaran en ranherías ya a comienzos del siglo XVIII, sobre todo porque el espacio de movilidad se había reducido considerablemente con el aumento de las estancias otorgadas a colonos de Huichapan, como ocurrió con el Cerro Gordo,³¹ y la relevancia que cobraron los reales de minas, como Escanela y Zimapán. En este momento la narrativa de los colonos, así como en el caso de Herrera, se encaminó a crear un clima de inseguridad debido a los ataques de los indios arguyendo que estos disminuirían otorgando mayor número de estancias ganaderas.³² No dudo de la existencia de subtracciones por parte de los chichimecas, como tampoco que la narrativa de los colonos funcionó como una estrategia para obtener mercedes a partir de la creación de un discurso que les favoreciera, como hemos visto en

³¹ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de...”, *op. cit.*, p. 40.

³² María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 39.

el capítulo anterior. Ahora bien, es importante considerar que, debido a la amplitud geográfica que abarca Sierra Gorda, así como a la diversidad de procesos de control territorial y poblacional que se experimentaron en diversos sitios —ya sea por la instalación de misiones, presidios, pueblos de paz, reales de minas o los pueblos donde se ubicaban las alcaldías mayores como San Luis de la Paz o Cadereyta—, es que podemos reconocer formas diferentes como reaccionaron los indios. Por ejemplo, para el caso del occidente de la Sierra David Alejandro Sánchez Muñoz menciona que los pueblos principales, como Xichú de Indios y San Luis de la Paz, fungieron como espacios de congregación e interacción, en especial por la instauración de fuertes instituciones que permitieron incorporar a la población aledaña y expandir el espectro de control colonial. De esa manera se conformó una sociedad india más homogénea e integrada.³³ El autor apunta que a pesar de la incorporación de chichimecas, muchos grupos permanecieron habitando los parajes en los cuales aún podían resguardarse, como en el caso del cerro de la Media Luna que abordé anteriormente. Según esta lectura, los chichimecas habrían sido cercados por estancias ganaderas y reales de minas, lo que habría desatado una escalada de hostilidades por parte de estos.³⁴ Sin embargo, siguiendo la argumentación expuesta en el capítulo anterior, tengo la impresión que esta aseveración sobre la hostilidad chichimeca, si bien está asociada con el aumento de las estancias y la influencia de los reales de minas, en realidad forma parte de un dispositivo discursivo empleado por los estancieros y mineros —muchos de ellos capitanes a guerra—, ayudados por los misioneros para articular el territorio e integrar a los habitantes. Esto lo podemos observar mediante la coincidencia que existe entre el otorgamiento de estancias y títulos de “capitanes protectores de indios” a muchos colonos con importantes intereses sobre la mesa,³⁵ lo cual será

³³ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de...”, *op. cit.*, p. 38; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 66.

³⁴ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de...”, *op. cit.*, pp. 40-41.

³⁵ AGN, Instituciones coloniales, Real Audiencia, Mercedes, Caja 18, vol. 58, f. 147v.; David Alejandro Sánchez

abordado en los capítulos siguientes.

Los proyectos misionales de finales del siglo XVII son en gran medida iniciativas emprendidas por colonos, con títulos de protectores de indios y capitanes de frontera, como el caso de Jerónimo de Labra el viejo, y de quien profundizaremos en el capítulo siguiente, quien solicitó al virrey Conde de Paredes el permiso para instalar reducciones de chichimecos y que estos fueran evangelizados por franciscanos a partir del año 1682.³⁶ Pero debido a circunstancias poco claras —y que no han sido estudiadas aún— los franciscanos decidieron abandonar las reducciones luego de permanecer dos años en ellas.³⁷ David Alejandro Sánchez Muñoz sugiere que la ruptura ocurrió debido a desacuerdos con el capitán Jerónimo de Labra,³⁸ pues supuestamente éste los empleaba como sus capellanes particulares antes que administrar doctrina entre los indios.³⁹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria tiene otra versión, en la cual el problema no fue entre los franciscanos y el capitán, sino que la disputa tenía que ver con los roces entre grupos chichimecas, muchas veces rivales, así como las dificultades que encontraron los religiosos para atender tantas reducciones. Ahora bien, la disparidad de versiones no solo tiene que ver con el análisis y los propios puntos de vista, sino con las fuentes, como hemos visto en el capítulo primero. En este caso tenemos versiones en disputa, por una parte la de los religiosos y por otra la del hijo de Jerónimo de Labra, reivindicando las acciones de su padre. Esto me hace pensar que una parte de la historiografía sobre Sierra Gorda ha conferido mucha confianza a las fuentes elaboradas por conquistadores y misioneros.

Muñoz, “Itinerario de...”, *op. cit.*, p. 41; AGN, Instituciones coloniales, Real Audiencia, Tierras, Vol. 2872, exp. 136, 4 fs.

³⁶ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de...”, *op. cit.*, p. 43; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 66.

³⁷ David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*, p. 142.

³⁸ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de...”, *op. cit.*, p. 43.

³⁹ Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda*, p. 51.

En el caso de la instalación de las reducciones impulsadas por Jerónimo de Labra, se puede destacar que su ubicación le favorecía, en tanto que podía aprovechar la mano de obra de los chichimecas y emplearlos, tanto en las minas que poseía la familia como en las estancias.⁴⁰ Lo relevante de esto es que nos muestra que las iniciativas para instalar reducciones o misiones en la Sierra habían sido iniciativas de capitanes y alcaldes para tener acceso a mano de obra. Es por ello que, como vimos en el capítulo anterior, cuando Felipe Galindo retomó el proyecto misional en 1686 pidió al virrey que en cuestión de causas judiciales achacadas a los indios los únicos que pudieran actuar fueran los misioneros en conjunto con los capitanes protectores, evitando así que los alcaldes mayores y sus tenientes se involucraran y obtuvieran, mediante el castigo, mano de obra para sus haciendas.⁴¹ Sin embargo, eso únicamente exacerbaría el problema al permitir a los capitanes protectores aprovechar su situación como ocurrió a partir del siglo XVIII con la misma familia Labra, pero también con el capitán Francisco de Cárdenas, quien comenzó a hostilizar a los chichimecas para que huyeran de las misiones al final de la década de 1680, luego de que fuera acusado por los agustinos de emplearlos en las minas,⁴² con el objetivo de hacerse de mano de obra mediante la disposición legal argumentada por Galindo. Es decir, Cárdenas incitaba el abandono de las misiones y en su rol de capitán, con facultades para ejercer castigo, lo cual implicaba llevarlos a sus minas para pagar las penas. Esta situación se repetiría recurrentemente con otros capitanes a lo largo del siglo XVIII.

Anotaciones sobre la integración civil y religiosa

Otra cuestión asociada a las fuentes producidas por misioneros y capitanes es que éstas centran la

⁴⁰ David Alejandro Sánchez Muñoz, "Itinerario de...", *op. cit.*, p. 45.

⁴¹ AGN, Reales cédulas, vol. 33, exp. 353.

⁴² Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, pp. 121-122.

labor evangelizadora e integradora en la acción colonial que desplegaron a partir de sus iniciativas, las cuales se perciben como redentoras, necesarias y justificables.⁴³ En esas narrativas, la evangelización, la civilización e integración de los chichimecas se vuelven acciones privativas de la orden y de la disposición del capitán protector, cual necesidad divina y real.⁴⁴ Lo cual lleva a justificar su acción en la sociedad novohispana, sin que esto signifique anular la conflictividad entre las mismas parcialidades, naciones o grupos.⁴⁵ Es por ello que, como hemos visto en el capítulo anterior y en el desarrollo del presente, la narrativa de los misioneros debemos de tomarla como apologías del trabajo religioso, antes que recursos históricos o etnográficos.

La integración civil y religiosa ocurrió paralelamente a los procesos de control y exterminio cultural aplicados en las misiones y las reducciones orquestadas por misioneros y colonos, pues aunque buena parte de los caciques otomíes se habían convertido al cristianismo y adoptado costumbres hispanas, la mayoría de la población no necesariamente las practicaba con rigurosidad.⁴⁶ Una de esas formas de integración podemos observarla a través de diversos conjuntos arqueológicos en diversas áreas de los actuales estados de Querétaro y Guanajuato, donde transitaban o se guarecían los grupos de chichimecas aún no congregados, como los jonaces y algunos pames. Específicamente se trata de pinturas rupestres ubicadas en formaciones rocosas del semidesierto, donde figuran elementos autóctonos con alóctonos, como los motivos cristianos,

⁴³ Para Robert H. Jackson y Edward Castillo la misión fue uno de los principales centros de adoctrinamiento y aculturación que, pensaban las autoridades virreinales, forjaría la nueva sociedad colonial. Las diversas órdenes religiosas que trabajaron en las misiones trabajaron arduamente para que los nativos se incorporaran al orden colonial. Dichos religiosos, congregaban a los indios para ser adoctrinados en el catolicismo, aprender a cultivar, realizar cultivos, peletería entre otras actividades en las que se producían artículos útiles a la sociedad española. Véase Robert H. Jackson y Edward Castillo, *Indians, franciscans, and spanish colonization. The impact of the Mission System on California Indians*, New Mexico, The University of New Mexico, 1995.

⁴⁴ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 67.

⁴⁵ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 66; Amado Manuel Cortés, “Algunas reflexiones entorno a la historiografía indiana”, en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 5, 2005, p. 22.

⁴⁶ Marta Eugenia García Ugarte, “Impacto de...”, *op. cit.*, p. 251.

muchos de los cuales fueron elaborados entre el siglo XVI y XVIII.⁴⁷

A continuación, haré una presentación de una serie de imágenes en las cuales se pueden observar los motivos de índole cristiano ubicados en los sitios arqueológicos de los actuales municipios de Victoria (antiguo Xichú de Indios) en el estado de Guanajuato, así como Peñamiller (antiguo Santa María Peña Millera) y San Joaquín en el estado de Querétaro.

Las primeras imágenes que quiero presentar corresponden a los sitios Las Golondrinas II, El Copudo y El Derrumbadero II en Victoria. En las Golondrinas II se aprecia una cruz al interior de lo que parece ser un templo, así como un bovino en torno a la representación del templo. En el Copudo se observa una sobreposición pictórica en lo que era una pintura prehispánica, pues fue realizada una cruz blanca con una inscripción que dice: “en el no(m)bre de las tres divinas personas”.⁴⁸ En el conjunto rupestre El Derrumbadero II, ubicado en el actual municipio de Victoria, en Guanajuato se encuentran a la par de los motivos prehispánicos otros elementos coloniales, como altares cristianos, los cuales posiblemente fueron realizados al final del siglo XVI y durante el siglo XVII con la finalidad de dejar constancia de la presencia de religiosos, colonos o conquistadores, para conjurar a dichos personajes, como sugiere Carlos Viramontes,⁴⁹ o bien, para incorporar símbolos como la cruz.⁵⁰

⁴⁷ Carlos Viramontes y Fernando Salinas Hernández, “Cruces, altares y glosas. El avance evangelizador en el arte rupestre de Guanajuato”, *Arqueología*, núm. 51, diciembre de 2016, p. 37.

⁴⁸ Fernando Salinas Hernández, “Danzar para curar...”, *op. cit.*, p. 182.

⁴⁹ Carlos Viramontes y Luz María Flores Morales, “Una aproximación...”, *op. cit.*, pp. 1018-1019, 1022.

⁵⁰ Abel Piña Perrusquía, “La práctica religiosa otomí: procesos culturales de adaptación y cambio en Tolimán, Querétaro”, tesis de maestría, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1996, pp. 68-69; Enrique Próspero Roldán Valencia, “Espacio y tiempo...”, *op. cit.*, p. 39, 46.



Lámina 9. Cruz con altar, cuadrúpedos y personaje con arco, El Derrumbadero II. Fuente: Carlos Viramontes y Luz María Flores Morales, “Una aproximación...”, *op. cit.*, p. 1019.



Lámina 10. Cruz sobre pintura rupestre, El Copudo. Fuente: Fernando Salinas Hernández, “Danzar para curar...”, *op. cit.*, p. 183.



Lámina 11. Templos, cruces y bóvido, Las Golondrinas II. Fuente: Fernando Salinas Hernández, “Danzar para curar...”, *op. cit.*, p. 181.

Dicha suposición la hago pensando que tanto los elementos prehispánicos como católicos comparten espacio en otros sitios, como en el Cañón de la Guayaba, en Peñamiller donde es posible encontrar cruces y jinetes hechos a partir del grabado en la roca. Esto mismo ocurre en la Peña del Caballo, en la cima del cerro Las Águilas donde es posible observar motivos cristianos, como cruces con hechas con distintas técnicas que hablan de una realización posterior a las incursiones hispanas y otomíes, es decir con data de la segunda mitad del siglo XVI o el siglo XVII. Finalmente, puedo destacar en Peñamiller otro conjunto pictórico denominado Cruz del Milagro en el cual se observan motivos pictóricos en forma de cruces y que se ha identificado su elaboración hacia finales del siglo XVII o principios del siglo XVIII, sobre todo por las inscripciones que los acompañan.

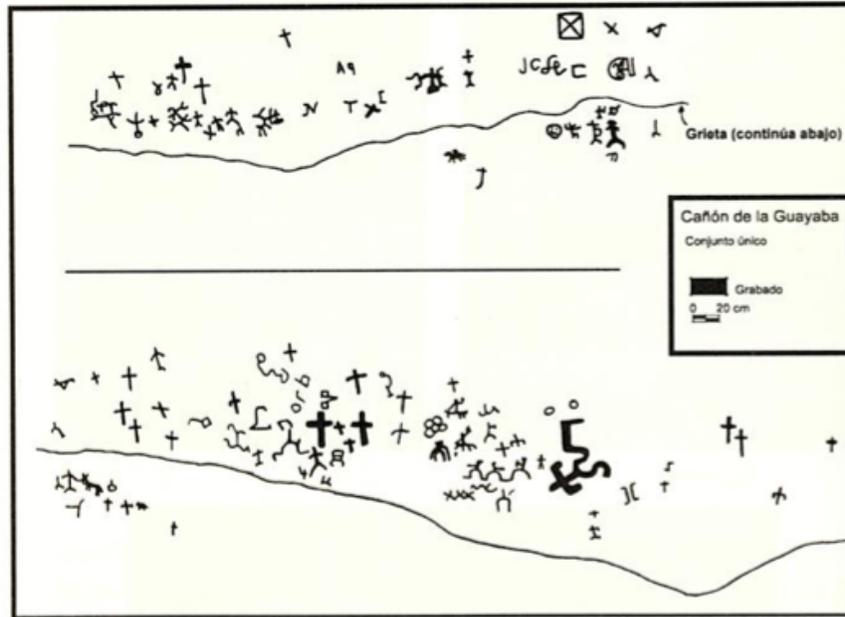


Lámina 12. Motivos cruciformes y jinetes, Cañón de la Guayaba. Fuente: Carlos Viramontes Anzures, *El lenguaje...*, *op. cit.*, p. 358.

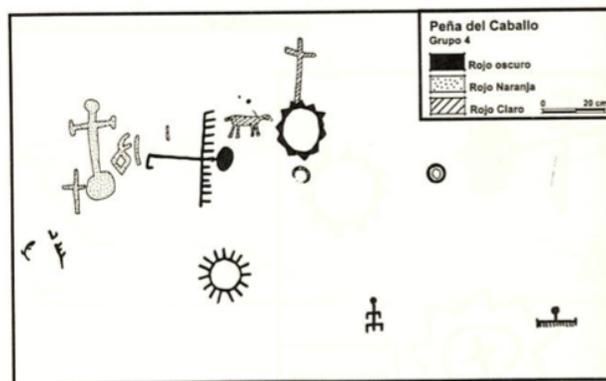


Lámina 13. Cruces y cuadrúpedo, Peña del Caballo. Fuente: Carlos Viramontes Anzures, *El lenguaje...*, *op. cit.*, p. 366



Lámina 14. Inscripción, Cruz del Milagro. Fuente: Carlos Viramontes Anzures, *El lenguaje...*, *op. cit.*, p. 371.



Lámina 15. Cruces, Cruz del Milagro. Fuente: Carlos Viramontes Anzures, *El lenguaje...*, *op. cit.*, p. 372.

Otro sitio en el cual se menciona importante presencia de grupos chichimecas no pacificados durante los siglos XVII y XVIII es San Joaquín, muy cercano a Maconí, donde fueron identificados los jonaces no sometidos, y también conectado con los conjuntos montañosos a los que se acercó Herrera en 1704 en el cerro de la Media Luna. El primer conjunto se denomina El Durazno y consta

de 36 elementos pictóricos, la mayoría de ellos elaborados en la segunda mitad del siglo XVI o del siglo XVII, pues muestran cruces, altares con cruces o bien representaciones de capillas o iglesias, las cuales ya estaban presentes en la zona.

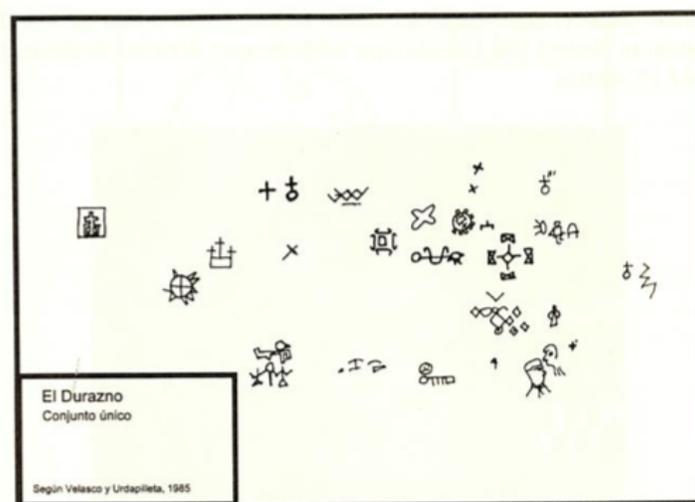


Lámina 16. Cruces, altares y capillas, El Durazno. Fuente: Carlos Viramontes Anzures, *El lenguaje...*, *op. cit.*, p. 383.

He traído a colación estas imágenes debido a que buena parte de los lugares señalados como espacios en los que se refugiaban los indios corresponden con los sitios donde se ubican estas pinturas rupestres. Esto implica no solamente que dichos grupos de indios frecuentaban esos sitios por su carácter ritual, sino que también incorporaron los símbolos cristianos en su mundo de representaciones, como ocurre en el Derrumbadero II, el Cañón de la Guayaba, Peña del Caballo y El Durazno, donde la hechura corresponde a grupos chichimecas. Aunado a eso, muchos de estos sitios como Las Golondrinas II —además otros motivos que se encuentran en el Pinal del Zamorano y el municipio de Colón, en Querétaro— muestran una reutilización de esos espacios,⁵¹

⁵¹ Carlos Viramontes y Luz María Flores Morales, “Una aproximación...”, *op. cit.*, pp. 1018-1019, 1022.

especialmente por los otomíes⁵² que cohabitaban esos espacios y para quienes las montañas también comprendían entes sagrados.⁵³ Por su parte, El Copudo, Peña del Caballo y Cruz del Milagro presentan técnicas, colores, motivos e inscripciones distintos a las representaciones asociadas a los chichimecos y otomíes, pero que podríamos asociar con colonos o religiosos que en sus incursiones pudieron haber plasmado, dado que eran considerados espacios afines para la idolatría. Aunque de esto sabemos poco, pues el registro más antiguo es la referencia hecha por Guillermo de Santa María, de la que he hablado más arriba y refiere a las Cuevas Pintadas, y posterior a eso no he encontrado un documento que haga mención a las pinturas rupestres.

A pesar de su ausencia en las fuentes coloniales, estos registros pictográficos muestran que los diversos grupos indígenas que habitaron o transitaron estos sitios tenían un conocimiento de los símbolos cristianos y de su presencia, además que los incorporaron en esos espacios de ritualidad. Es posible que las primeras representaciones de la presencia colonial en estas áreas fueran de equinos o bovinos.⁵⁴ El Mapa de las villas de San Miguel y San Felipe de los Chichimecas y el pueblo de San Francisco Chamacuero corrobora la presencia de dichos mamíferos, así como la constante presencia de jinetes y edificaciones de culto católico.⁵⁵

Con la presencia constante y permanente de otomíes en las inmediaciones de estos sitios, estos espacios fueron refuncionalizados con motivos cristianos y con otros ritos,⁵⁶ pero siguieron

⁵² Carlos Viramontes Anzures, *El lenguaje...*, *op. cit.*, p. 120.

⁵³ Carlos Viramontes Anzures, *El lenguaje...*, *op. cit.*, pp. 101-102; Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, pp. 163-164. En la literatura sobre los otomíes y los chichimecas del semidesierto de Querétaro y Guanajuato es recurrente el argumento que ambas parcialidades compartían el culto a los cerros. En otras áreas de ocupación otomí, como la sierra de Hidalgo, era común realizar rituales en los cerros, debido a que en estos se formaban las nubes y provenía el agua. Carlos Viramontes, *Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*, México, INAH, 2005, p. 250; Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, CEMCA, INI, 1990, p. 555.

⁵⁴ Carlos Viramontes y Fernando Salinas Hernández, “Cruces, altares y glosas...”, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁵⁵ “Mapa de las villas de San Miguel y San Felipe de los Chichimecas y el pueblo de San Francisco Chamacuero”, Biblioteca Digital Real Academia de la Historia, Cartografía y Artes Gráficas, 1579-1580.

⁵⁶ Carlos Viramontes y Fernando Salinas Hernández, “Cruces, altares y glosas...”, *op. cit.*, pp. 41.

considerándose especiales, como es el caso del Pinal del Zamorano, donde se encuentran gran cantidad de pinturas rupestres. Aunado a esto, intuyo que la presencia recurrente de chichimecos y otomíes en estos lugares para hacer rituales movilizó a los colonos —ya fueran religiosos o militares—⁵⁷ a sobreponer crucifijos e inscripciones con la intención de redireccionar la ritualidad en esos espacios hacia la Santa Cruz,⁵⁸ la cual tomó diversas variaciones.

La homogeneización de los indios de tierra de guerra

Los otomíes, como buena parte de los chichimecas de paz, no eran católicos en estricto sentido. Es decir, mantuvieron sus prácticas religiosas mediante la adaptación de ciertos símbolos y rituales a su religiosidad.⁵⁹ Esto pudo lograrse, en gran medida, debido a las formas de asentamiento disperso, pues la mayoría de los sitios de residencia se mantenía distantes de las cabeceras, dificultando el control religioso.⁶⁰ Esto habría permitido, como menciona Galinier, una reconstrucción religiosa de las viejas prácticas precortesianas, pero a la vez incorporando rituales y símbolos cristianos.⁶¹

Es difícil negar que el afianzamiento de la religiosidad cristiana en Sierra Gorda tuvo ciertos retrasos y dificultades, especialmente cuando la mayor atención sobre la vida de los indios se situó en los pueblos principales, mientras que los pueblos secundarios y las rancherías, a las cuales se visitaba de forma pasajera permanecieron funcionando bajo otro ritmo. Aun así, en la mayoría de los espacios donde los religiosos lograron crear un espacio de influencia, pudieron lograr la

⁵⁷ Carlos Viramontes y Fernando Salinas Hernández, “Cruces, altares y glosas...”, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁸ Ana Laura Medina Manrique, “De adoratorios prehispánicos a capillas familiares otomíes”, en *Eviterna, Revista de humanidades, arte y cultura*, núm. 2, 2017, p. 2.

⁵⁹ Abel Piña Perrusquía, “La práctica religiosa...”, *op. cit.*, p. 85.

⁶⁰ Jacques Galinier, *La mitad del mundo...*, *op. cit.*, pp. 47-104.

⁶¹ Jorge Uzeta Iturbide, “El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense”, tesis doctoral, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002, p. 54.

instauración —de, al menos ciertos elementos— de vida en policía, tanto en su ámbito social como religioso. Es decir, se conformó la república de indios que iba aparejada de una estructura religiosa que se encargaba de diversos ámbitos de la vida ritual de la población. Y estas dos formas de vida en policía se convirtieron en elementos fundamentales de la vida indígena en buena parte de los espacios donde logró llegar la administración colonial. De esa forma cada individuo, nos dice Stresser-Péan, se vio obligado a colaborar con la iglesia y la Corona a través del sistema de cargos.⁶² Para esto, paso a comentar tres documentos que permiten observar la integración de la que he hablado.

El primer documento es un informe detallado sobre las cuentas anuales de las cajas de comunidad de los pueblos de Jalpan, Conzá, Landa, Tilaco y Tancoyol realizado en el año 1683. La realización de dicho documento estuvo a cargo de Juan de Saldivar, alcalde mayor de Cadereyta, durante una visita a partir del día diez febrero de 1683 para saber cuáles eran las cuentas anuales de las cajas de comunidad, así como los bienes materiales de cada una de ellas. El diez de febrero se reunió con el gobernador de Jalpan, Toribio de Torres, quien comentó que el pueblo no tenía bienes de comunidad ni muebles, tampoco tenía tierras, excepto unas que tenían asignadas, pero que no producían rentas que fueran asignadas a las cajas. Sin embargo, decía que entre los indios juntaban 25 pesos para la caja luego de sembrar media fanega de maíz sembrada en común. De los 25 pesos recuperados, 20 eran otorgados cada año al párroco para la fiesta del Señor Santiago de Jalpan. Según Saldivar, el gobernador mostró dos recibos sobre lo entregado al religioso, pero dijo que no pudo recuperar los recibos entregados a los gobernadores anteriores. También comentó que había dos cofradías, la del Santo Entierro y el Divinísimo, formadas con cuatro fanegas y media de tierras que se les asignó,⁶³ las cuales se arrendaban “a cinco pesos cada fanega que producen [...] cada

⁶² Guy Stresser-Péan, *El sol-dios y Cristo...*, *op. cit.*, p. III, 3:39.

⁶³ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 0799, exp. 13, f. 1r.

año veintidós pesos y cuatro reales”. Además, Miguel Méndez y Vicente Lovatón, pertenecientes a la cofradía, dijeron que el ganado perteneciente a la cofradía era vacuno con un total de “trescientas cuarenta y tres cabezas [...] once mulas y veintinueve bestias caballares [...] dos casas de mampostería, la una que renta cada año veinticinco pesos y la otra de piedra y lodo y renta cada año doce pesos”.⁶⁴ Decían que la cofradía producía 300 pesos anuales y gastos anuales realizados se dividían en 140 pesos entregados al párroco para misas de los jueves, 30 pesos de doce misas que se decían cada año “por los hermanos difuntos”, 8 pesos de dos aniversarios de ánimas, al dulce nombre de Jesús por 3 pesos, 21 pesos de las misas de los viernes, así como otros gastos en otras misas del año, el pago a vaqueros que cuidaban los ganados.⁶⁵

El día doce de febrero Saldivar y su comitiva se dirigió a San Miguel Concá, ahí compareció el gobernador y la república, quienes dijeron que el pueblo no tenía tierras de común ni tierras nombradas para su comunidad arrendadas y que “en cuales quiera de sus necesidades [...] lo que hacían por orden del Alcalde Mayor don Lázaro Figueroa y Yáñez era juntar entre todos [...] a real cada familia para que según su producción se guardase en sus cajas”. Los gastos anuales eran de 20 pesos para la fiesta del arcángel San Miguel, santo titular del pueblo. Decían no tener cofradías, pero sí tres hermandades: una era la del Divino Señor Sacramentado, con un pedazo de tierra de una fanega de maíz, diez vacas; la otra se nombraba Nuestra Señora de la Soledad, con otro pedazo de tierra de fanega y media, la cual se arrendaba y generaba 5 pesos cada año y también contaba con 41 cabezas de ganado mayor. Los mayores gastos se realizaban en las fiestas de la Soledad, la de Dolores, el día de corpus, San Miguel, las ánimas.⁶⁶

Para el día 14 de febrero arribaron al pueblo de la Purísima de Landa, donde el compareció

⁶⁴ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 0799, exp. 13, f. 1v.

⁶⁵ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 0799, exp. 13, fs. 2r-v.

⁶⁶ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 0799, exp. 13, f. 3v.

Francisco Escudero, gobernador del pueblo, y junto a su república dijeron no tener bienes de comunidad, excepto un pedazo de tierra de media fanega. Decían que el alcalde mayor Lázaro Figueroa Yañez les había impuesto juntar un real a cada familia para juntar las cajas, reuniendo un total de 25 pesos y 4 reales, de los cuales destinaban 20 pesos para el párroco con motivos de la fiesta patronal.⁶⁷ El día 15 de febrero realizaron otra comparecencia con el gobernador Pedro Alvarado y república del pueblo de San Francisco de Tilaco. Dijeron no tener bienes de comunidad ni tierras y que entre todos juntaban 34 pesos y 5 reales, de los cuales destinaban 20 pesos al cura para realizar la fiesta titular, los 14 pesos y 5 reales restantes se mantenían en la caja de la comunidad.⁶⁸ El día 17 de febrero llegaron a Tancoyol, donde fue reunido el gobernador Alonso Reyes y la república, y quienes dijeron no tener bienes de comunidad de ninguna especie, puesto que lo reunido en la caja era con la aportación de un real por cada familia, como había estipulado el alcalde mayor Lázaro Figueroa Yañez, con lo que juntaban un total de 27 pesos y 3 reales, de los cuales entregaban 20 pesos al cura para las festividades de la Señora de la Luz.

Para el día 18 de febrero interrogaron a 19 tributarios de la Villa de Nuestra señora del Mar de Herrera (alias el Saucillo), quienes dijeron que no tenían caja de comunidad.⁶⁹ Por su parte, el cura propio del partido de la Purísima Concepción de Landa, José Mariano Guerra, corroboró la información y añadió que Landa era la cabecera y sus visitas eran Tilaco y Tancoyol.⁷⁰ Finalmente, la comitiva arribó a San Pedro Escanela el día 19 de febrero, donde interrogaron al gobernador Antonio Landa y a la república, quienes dijeron que no tenían caja de comunidad y las tierras mercedadas las tenían en un litigio con Felipe Teruel. También decían que no tenían cofradías ni

⁶⁷ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 0799, exp. 13, f. 4r.

⁶⁸ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 0799, exp. 13, f. 4v.

⁶⁹ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 0799, exp. 13, f. 5v.

⁷⁰ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 0799, exp. 13, f. 7r.

hermandades.⁷¹

El segundo documento que me interesa tratar fue elaborado por José de Urrutia Bedoya en el año 1686. En él, además de hacer un alegato de sus virtudes como siervo de Cristo, José de Urrutia muestra que durante el año 1685, en el que fungió como vicario y cura interino del Real de Minas de Escanela, los chichimecas de Sierra Gorda tenían una estructura civil a la usanza hispana, con cabo y caudillo, a quien refería como “docto y caritativo”.⁷² Aunado a esto, afirmaba que a pesar de la distancia entre las ranchería y la cabecera solía asistir y predicar a dichos chichimecas, quienes tenía “su Iglesia [y] sin que por ello tuviese señalado más salario”.⁷³ Según el documento, Urrutia habría llevado a cabo la misa en idioma castellano y mexicano, lo cual implica que debió necesitar al menos un intérprete para comunicarse con los chichimecos, posiblemente otomí.

Respecto a la referencia a la iglesia, Urrutia podría estarse refiriendo a una construcción modesta. Esto lo sugiero a partir de las referencias que hicieron algunos cronistas a las iglesias serranas durante la segunda mitad del siglo XVI y XVII, como la de Xichú de Indios hecha de paredes de adobe y techo de paja⁷⁴ y también por el informe de Felipe Galindo, realizado en 1688, en el que decía que a un cuarto de legua de Zimapán se encontraba “una iglesia de jacal”⁷⁵ mandada hacer por el capitán Gerónimo de Labra.⁷⁶

Aunado a eso, Felipe Galindo, en su informe de 1686, mencionaba que los religiosos de las

⁷¹ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 0799, exp. 13, f. 5v.

⁷² Véase el capítulo primero, donde se hace una referencia similar hacia los gobernadores chichimecas y otomíes de San Luis de Paz.

⁷³ AGI, INDIFERENTE, 214, N. 6, f. 1r-v.

⁷⁴ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso...*, op. cit., p. 138

⁷⁵ Es decir, de adobe y paja, como en los otros casos. No obstante, debemos de tener cuidado con la interpretación que se hace de “una iglesia de jacal” debido a la ambigüedad. Al buscar denostar la labor de Labra puede referirse a una simple choza, pero también pude hacer referencia a una forma de construcción de templos en la Sierra que no tenían bóveda, como el templo de Santa María Acapulco construido de piedra laja y techo de palma sostenido por una armadura de troncos.

⁷⁶ AGN, Instituciones coloniales, Clero regular y secular, Caja 3074, exp. 016, f. 2.

inmediaciones de la Misión de San José subían a las montañas “a decirles misa a unas cuadrillas que viven en un sitio de dicha sierra”.⁷⁷ Esto implica que ya muchos chichimecos vivían asentados en rancherías, donde se les ofrecía misa, lo que corrobora el informe de Urrutia. El cual, además, nos provee de otros elementos que hablan de paulatina incorporación de los chichimecos y la modificación de algunos aspectos de su vida, especialmente en lo referente a la estructura interna. José de Urrutia mencionó haber estado presente en la elección de caudillo, a quien tildó de “docto y caritativo”. Esta figura remite tanto a un personaje al mando como un cargo con el reconocimiento virreinal.⁷⁸ En algunos casos, como en el occidente de la Sierra, los jesuitas equiparaban la figura caudillo con la de gobernador, el cual, una vez elegido durante el momento de la reducción, tenía responsabilidades específicas como el gobierno, el cuidado espiritual y material de los indios.⁷⁹ Para el siglo XVIII la figura de caudillo y la de gobernador comenzaron a ser más específicas, recayendo en personas distintas;⁸⁰ sin embargo, durante el siglo XVII aún recaía en una única persona, que generalmente solía ser otomí.⁸¹ Es difícil asegurar si esa figura refiere una situación anterior a la conquista de la sierra, lo cierto es que en las crónicas figuran como un agente central para el acercamiento a los chichimecos, así como para lograr su pacificación y congregación, especialmente durante el contexto de guerra en el septentrión novohispano. David Alejandro Sánchez Muñoz sugiere que estas figuras pudieron haber surgido durante la guerra chichimeca, lo cual les habría puesto en la mira de religiosos, colonos y conquistadores dado que podrían fungir como interlocutores de los grupos a los que pertenecían,⁸²

⁷⁷ AGI, México, 62, R. 3, n. 22, fs. 36-37.

⁷⁸ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de...”, *op. cit.*, p. 3, 22. De acuerdo con el autor, esta definición estaría asociada con aquellos personajes que encabezaron acciones defensivas contra los hispanos y por tanto tenían dotes en la guerra.

⁷⁹ AGN, Indios, vol. 31, exp. 66, f. 46r.

⁸⁰ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de...”, *op. cit.*, p. 63.

⁸¹ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de...”, *op. cit.*, p. 68.

⁸² David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de...”, *op. cit.*, p. 110.

acelerando el proceso de conversión y reducción.

Teniendo en consideración estos detalles, podemos puntualizar que buena parte de las parcialidades de chichimecos habrían tenido conocimiento de la organización civil y religiosa hispana, de la cual pudieron haber sido participes en mayor o menor medida, según los lugares que habitaban. Por ejemplo, hacia 1691 en San Miguel de Palmas lograron asentarse algunos chichimecas a raíz que sus caudillos les obligaron a reducirse en el paraje asignado,⁸³ lo cual habría posibilitado el acceso a conocimientos del mundo occidental. Facilitando que muchas parcialidades de chichimecas incorporaran esos conocimientos, que implicaban ciertos privilegios, para tener sus autoridades o caudillos, muchos de ellos otomíes, como lo sugiere una solicitud de los chichimecas de la jurisdicción de Xichú de Indios en 1713 al poco tiempo de haberse reducido.⁸⁴

El tercer documento, o conjunto de documentos, se trata de un informe mandado a hacer por la orden agustina. En octubre de 1733 la orden de San Agustín solicitó un informe pormenorizado al cura del Real de minas de San Pedro Escanela José Ruiz, bajo la dirección de Antonio García de las Casas, vecino del Real de minas de Zimapán sobre las entonces misiones de Sierra Gorda, que se pensaba eran las de Jalpan, Pacula, Conca, Punginguía y Jiliapan.⁸⁵ Estos informes revelan una organización territorial cuyas características —como hemos mencionado en el capítulo anterior— son la ranchería y la dispersión.

José Ruiz y Antonio García de las Casas dijeron que existían 3 misiones: Jalpan, Pacula y Aguacatlán. Al referirse a Jalpan, decían que además de ser misión era un pueblo con algunas familias habitándolo, de las cuales seis eran indios, mientras que otras muchas, aunque reconocían

⁸³ Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda*, p. 116-124.

⁸⁴ AGN, Tierras, vol. 566, exp. 7, fs. 32r-33r.

⁸⁵ Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989, p. 42.

la cabecera habitaban dispersos en los montes.⁸⁶ Para ese momento la misión de Jalpan estaba bajo la tutela de los agustinos y en el gobierno “temporal” y político estaba sujeta a la Real Justicia de la Villa de Cadereyta y anexa a la jurisdicción del Real de San Pedro Escanela.

En su camino de Jalpan hacia Landa, la comitiva pasó por un paraje denominado Tamcama (posiblemente en referencia al actual poblado denominado Tancáma que se encuentra sobre la carretera federal 120 y a corta distancia del sitio arqueológico del mismo nombre) donde había una capilla y algunos no indios —no nos dice que calidad tenían esas personas—, pero los indios no estaban congregados, pues aunque “la reconocen [a la capilla como sitio importante de la ritualidad católica] por pueblo se hayan dispersos habitando lomas fragosas de las montañas de esta sierra”.⁸⁷ Según el informe, la ubicación de las rancherías respecto a la capilla oscilaba entre las 3 y las 7 leguas.⁸⁸

Sobre la misión de San Antonio Amatlán, que debemos suponer se trataba de una capilla instalada en un paraje, nos dicen que la reconocían como su centro religioso veintinueve familias que habitaban de forma dispersa. Respecto a Tancoyol, también decían que había una capilla, pero las 24 familias que le reconocían vivían dispersas en los montes. De Concá se decía que había una capilla en la hacienda donde se molía caña y había cinco familias que no eran indios, treinta seis esclavos de servicio en la hacienda. Estaba contigua a una estancia de ganado mayor donde habitaban tres familias de no indios y tres negros esclavos, así como un rancho inmediato de Juan Pérez con dos familias que no eran indios. También decía que había veinte familias empadronadas de “dichos indios [que] viven como los demás, habitando los montes con dispersión, sin residencia en la visita”. En Asquintla, había capilla y tenía 19 familias, de las cuales seis poblaban cerca de

⁸⁶ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 043, f. 9r.

⁸⁷ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 043, f. 11.

⁸⁸ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 21.

la capilla y las otras vivían dispersas en los montes. En Malila, también había capilla, pero desierta porque las 16 familias “tenían su residencia y habitación en las montañas”. En Soyapilca, también con capilla como las demás, con veinte familias en los montes. En Masasintla, también había capilla, pero no habitada porque se encontraban en la sierra. Suicautla, también con capilla y sin moradores “ni agregación política por que sus ocho familias que juzgan pertenecer viven a sí mismo en la sierra”.⁸⁹ Respecto a la misión de Aguacatlán, decía que se componía de una iglesia “con la cubierta de sacate como todas las antecedentes y le habitan cinco familias de gente que no son indios con el número de 18 personas y 71 familias de indios que sumaban 236 personas que no le habitan las más de ellas por estar como las demás habitando en los montes”. Se decía que la misión tenía 5 visitas: entre las que se encontraba Punginguía, Santa María y Aguacatlán. El informe decía que no había persona alguna y que la mayoría se encontraban desiertas. También pertenecía por lo secular al gobierno de la villa de Cadereyta y por lo religioso al Real de San Pedro Escanela.

Con relación a Pacula, se decía que estaba a cargo de misioneros agustinos, tenía capilla con cubierta de zacate, tenía 17 familias con un total de 100 personas que no eran indios, así como treinta y una familias de indios chichimecos que “no le habitan sino en los montes y serranías”. La integraban las visitas de Jiliapan, con capilla y compuesta por 28 familias de indios “de los cuales la habitan pocos porque los más están dispersos en los montes.”⁹⁰

Santiago, con capilla también, era habitada por muy pocos indios. Santa María Mecatlán, con capilla y cuatro familias de indios, Espopuzco con capilla y compuesta de 26 familias de indios, pero todos dispersos en los montes. El Cerro Prieto, un paraje en donde no había capilla y le habitan

⁸⁹ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 12-r.

⁹⁰ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 12-r.

cuatro familias de indios chichimecos.⁹¹ Jacala era hacienda de fundir metales, tenía 16 familias de no indios, con 90 personas, todos “rancheros” y decía que había algunos indios que habitaban las malezas. Además, nos dice que había un rancho llamado Los Potrerillos, donde habitaban 14 personas no indios. Su gobierno pertenecía a la villa de Cadereyta y en lo religioso al Real de minas de Zimapán. Tenía 104 familias de indios chichimecos, es decir 500 individuos.⁹²

El informe sobre la misión de Pacula nos arroja más detalles que indican que la ranchería fue un elemento importante de integración. Según el documento, dicha misión se componía de seis rancherías, entre las que se encontraban Pampusco, con 85 indios; Jiliapan, con 31; Los Montes, con 60; Santa Clara con 20; Jilojuachico, con 34 y; Pacula con 65 habitantes. Según el testimonio, estos naturales estaban “reducidos a rancherías [...] de los cuales hay otros muchos que viven desperdigados en los montes y su número no se puede saber”.⁹³

Esto nos muestra que la ranchería, para este momento era una forma de asentamiento reconocida por las autoridades, pues aunque dispersa permitía mantener a los indios asentados y perfectamente ubicables, por lo cual se hacía mención de aquellos que vivían desperdigados. Por otra parte, estas rancherías reconocían las capillas ubicadas en los parajes como *cabeceras*, sitios relevantes para la integración con la organización civil y religiosa. Por ejemplo, la mayor parte de estos naturales solía reunirse para la festividad de sus santos y el día de los difuntos, que coincidía con la visita de los religiosos.⁹⁴ Además, si bien muchos indios permanecían desperdigados solían “bajar a la misión [...] cuando se bautizan o casan, [aunque] ni toman doctrina ni oyen misa”. Es decir, había un reconocimiento de los ritos, símbolos y agentes religiosos cristianos, pero es posible que estos

⁹¹ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 12-r.

⁹² AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 13.

⁹³ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 21-r-22.

⁹⁴ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 22.

no pasaran tan fácilmente al ámbito familiar o de la ranchería.

Respecto a los jonaces, se menciona que “a distancia de tres o cuatro leguas o cinco leguas de esta villa se hallan varias rancherías de indios jonaces que llaman de la Sierra Gorda, los cuales aunque no molestan esta vecindad como pocos años que lo ejecutaban cuando tenían en las misiones de la Nopalera, Maconí y San José que se sustrajeron [por] haberles por el año catorce hecho guerra y muerto muchos de ellos [...]”.⁹⁵ Esto permite destacar que la integración de los chichimecas fue un proceso alterno, dependiendo de la zona, entre el asentamiento en rancherías y la incorporación a las congregaciones de las misiones.

En el mismo expediente, Jerónimo de Labra, el joven, entonces “capitán protector general de las misiones chichimecas de la Sierra Madre y sus fronteras”, decía que los indios chichimecos habían sido “reducidos por soldados y vecinos” en las misiones de Jiliapan y Pacula, además que habían recibido los sacramentos por parte de dos misioneros, como eran bautismo, comunión, extremaunción, matrimonios con mucho atino: “dichos chichimecas y los demás [indios] impuestos en el temor divino sabiendo como saben la doctrina [...] los misterios de nuestra santa fe católica y oraciones con lo demás necesario para su salvación habiendo sido enterrados puntualmente todos los que han fallecido.”⁹⁶

Labra recurrentemente escribió en sus informes que los chichimecos estaban reducidos y recibían los santos sacramentos, lo cual coincide con los informes elaborados por el cura de Escanela, pero parece que Labra suele acrecentar la presencia religiosa a través de sus palabras.⁹⁷ Por ejemplo, mientras que el cura de Escanela hablaba de capillas, Labra se refiere a “conventos de chichimecas”.⁹⁸ No obstante, estos datos ayudan a entender cómo la integración de los chichimecas

⁹⁵ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 22.

⁹⁶ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 23-r.

⁹⁷ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 24.

⁹⁸ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5411, exp. 019, f. 24-r.

ocurrió paralela a las campañas de pacificación, mediante los patrones de asentamiento otomíes, especialmente en los parajes a los que llegaron a habitar tempranamente y que se ubican en el semidesierto.⁹⁹ No obstante, en la parte más septentrional de la Alcaldía Mayor de Cadereyta, en las poblaciones de Concá, Jalpan, Santa María Acapulco, Tancoyol y Tilaco, la ranchería era una forma de asentamiento entre los pames.

Las contradicciones en los informes suelen ser constantes, lo cierto es que tanto en unos y otros la ranchería ocupa un lugar importante. Ya sea que al narrarla se busque atraer la atención para emprender la campaña de reducción o bien para justificar las acciones hasta ese momento y con las cuales se había establecido la tranquilidad e incorporación de los indios al sistema civil y religioso. No obstante, en la disputa discursiva entre las diversas órdenes por argumentar el mejor trabajo misional, el cual se extiende hasta el siglo XX como he mencionado en la introducción, se ha culpado a los indios de volver a la gentilidad por acto de espontaneidad. Conuerdo con Robert Ricard, al sugerir que han sido muy comunes las afirmaciones inexactas sobre el actuar de los misioneros y los indios, lo cual ha llevado a una confrontación de opiniones que se ha querido resolver de forma apresurada sin tomar en cuenta si las fuentes son suficientes o si, por el contrario, son parciales y se inclinan sobre una de las perspectivas en disputa.¹⁰⁰

En todo caso, propongo llevar el análisis por otra vía. Analizando detenidamente las fuentes, es importante considerar que el proceso de conversión y enseñanza de la doctrina cristiana tuvo muchas formas de llegar hacia los diversos habitantes y esas formas tuvieron mucho que ver con

⁹⁹ David Charles Wright Carr, "El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano Central: 5000 a.c. - 1600 d.c.", en *Relaciones*, núm. 72, vol. XVIII, otoño 1997, p. 256; Yolanda Lastra, *Los otomíes...*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁰⁰ Robert Ricard, *La conquista espiritual...*, *op. cit.*, p. 220.

los patrones de asentamiento y el lugar habitado. Es decir, hay grandes diferencias en el acceso a la doctrina entre un valle y un conjunto montañoso. Especialmente porque los pueblos pequeños y las rancherías no tenían el mismo contacto con los religiosos, pues estos solían atender a esos habitantes con menor frecuencia, a lo que se suma las dificultades para comunicarse con los pames y jonaces, por lo que era importante contar con intérpretes. Esta situación permitió que la religiosidad local quedara bajo la interpretación de los mismos indios, aunque no completamente fuera de la observación de los religiosos.¹⁰¹ Es así que observamos cómo desde 1683 se destinaba parte de los bienes de comunidad para las fiestas patronales, así como para los servicios religiosos anuales e incluso algunas poblaciones eran partícipes de cofradías o hermandades.

Habría que pensar que la transmisión de la doctrina entre los indios estaría basada en la oralidad, que traducía conceptos cristianos castellanos a cualquiera de las lenguas indígenas, lo cual, sugiere Stresser-Péan, estaría lejos del control y generalmente reinterpretada y modificada en las conversaciones que podían tener los indios con los otros integrantes de la población o bien aquellos que hablaban castellano con mestizos, mulatos y negros.¹⁰² De acuerdo con esta propuesta, a la par que se enseñaba doctrina cristiana de forma oficial también se iría conformando una tradición cristiana de carácter oral, rural y popular.¹⁰³ Visto así, los indios que eran acusados por los misioneros de regresar a sus antiguas habitaciones no estarían regresando a un tiempo-espacio no colonizado o prehispánico, sino a un tiempo-espacio permeado por elementos coloniales.¹⁰⁴ Aunado a esto, ese tiempo-espacio serragordano podía ser flexible en tanto que en lo civil sus asentamientos eran dispersos, pero en lo religioso reconocían un centro, ya fuera la cabecera o la *visita* donde se hacía la fiesta, se elegían autoridades, se enseñaba la doctrina, etcétera.

¹⁰¹ Guy Stresser-Péan, *El sol-dios y Cristo...*, *op. cit.*, p. III, 3:30.

¹⁰² Guy Stresser-Péan, *El sol-dios y Cristo...*, *op. cit.*, p. III, 3:31.

¹⁰³ Guy Stresser-Péan, *El sol-dios y Cristo...*, *op. cit.*, p. III, 3:32.

¹⁰⁴ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Indios y misioneros...", *op. cit.*, p. 42.

Si bien, en los documentos novohispanos se han identificado a los otomíes con los chichimecas debido a una serie de elementos, entre los que se encuentran: otomíes habitando puestos en las zonas asociadas a los chichimecas, las migraciones y las relaciones establecidas entre otomíes y chichimecas, en especial pames, aunque posiblemente con otros grupos donde estuvieran asentados y hubiera presencia chichimeca. Sugiero que en términos de ocupación territorial ocurrió una otomización, la cual permitía mantener ciertas prácticas y formas de vida antiguas debido a la dispersión y al carácter aislado. En este sentido cabe destacar que la serranía era un área “compartida”, como hemos visto anteriormente. Muchos poblados previos a la conquista eran ocupados por diversos grupos étnicos, entre ellos los otomíes y los chichimecas. De acuerdo con Aurora Castillo Escalona, la concepción del mundo sacralizado entre los chichimecas (pames, jonaces y ximpeces) y los otomíes permitió que ambos grupos étnicos acoplaron su religiosidad a la católica, haciendo a un lado sus propias diferencias culturales, lo cual les ayudaría a hacer pervivir sus tradiciones.¹⁰⁵

Por ejemplo, en Tolimán, los otomíes suelen celebrar una fiesta a la Santa Cruz de la *Xaha* —tortuga, en lengua otomí— durante el mes de junio con la intención de invocar al agua para que ayude a la siembra de maíz a germinar.¹⁰⁶ Según la autora, esta festividad está asociada con el culto al agua entre los pames. Originalmente se realizaban en los ríos y las acequias, paulatinamente los otomíes comenzaron a participar, primero organizando grupos de danza —cuya función principal era la evangelización, nos dice la autora— y con el tiempo la festividad fue trasladada al pueblo para celebrarla en la Iglesia. Si bien la autora menciona que los pames y jonaces se mantenían al

¹⁰⁵ Aurora Castillo Escalona, “Espacios sagrados. Una Expresión de continuidad cultural”, en *Estudios de Cultura Otopame*, 4, 2004, p. 159.

¹⁰⁶ Aurora Castillo Escalona, “Espacios sagrados...”, *op. cit.*, p. 162.

margen,¹⁰⁷ yo me inclino por pensar que estaban muy bien relacionados con los otomíes.

Por su parte, Ana Laura Medina comenta que en San Miguel Tolimán, las danzas fungieron como forma de evangelización, toda vez que implicaba una teatralidad llevada a cabo por los franciscanos en la zona.¹⁰⁸ La autora piensa que las imágenes de la capilla de los Luna, que incorporan numerosos jinetes y soldados dirigiéndose a diversas iglesias, están asociadas a la propagación de las festividades más allá de los ámbitos urbanos, en especial si consideramos que la festividad implicaban un acto de fidelidad y lealtad.¹⁰⁹

A su vez, la fiesta y el teatro durante el siglo XVII tuvieron un fin político y a la vez religioso, que implicaba mostrar fidelidad a la Corona a la par que se evangelizaba y se incorporaba los indios en la ritualidad occidental. De esta forma, buena parte de los símbolos alusivos a la monarquía, como las águilas bicéfalas, que se encuentran en varias construcciones coloniales de la Sierra, leones y la corona misma estarían remitiendo a esa articulación política emprendida por los frailes, aunque pienso que posiblemente fuera una iniciativa propia de los naturales asumirse como una nación —o linaje para el caso de Tolimán— articulada a la Monarquía. En todo caso, estos elementos nos hablan de que había un conocimiento y una integración al sistema organizativo civil y religiosos, del cual hemos hablado con anterioridad. Aquí lo que debemos puntualizar, y que profundizaremos en los siguientes capítulos, es cómo los religiosos explicaron esas dificultades y retrasos en la enseñanza de la doctrina entre los indios de las áreas apartadas y con qué intenciones.

¹⁰⁷ Aurora Castillo Escalona, “Espacios sagrados...”, *op. cit.*, p. 162.

¹⁰⁸ Ana Laura Medina Manrique, “Pintura mural en el semidesierto queretano: técnicas, materiales y conservación”, en *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, núm. 21, octubre de 2018, pp. 1-26. Alberto Ortiz, “Teatro evangelizador en la Nueva España. El primer momento”, en Beatriz Mariscal y Aurelio González (edit.), *Actas de los congresos de la Asociación Internacional de Hispanistas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pág. 359.

¹⁰⁹ Ana Laura Medina Manrique, “Las pinturas murales de la capilla de los Luna en San Miguel Tolimán”, Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Querétaro, 2014. Víctor Mínguez, (et al), *La fiesta barroca. Los virreinos americanos (1560-1808)*. Tomo II. Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 2012, pág. 49.

**Segunda Parte: Discursos y acciones de guerra en torno a Sierra Gorda y sus habitantes
durante el siglo XVIII**

Capítulo cuarto: Reinención dieciochesca de la tierra de guerra

Aquella campaña parece un reflejo del pasado.
Y fue, en el verdadero significado de la palabra, un crimen.
Lo denunciemos.
Euclides da Cunha, *Los Sertones*.

La noción de la tierra de guerra dio un giro considerable en la narrativa novohispana a partir del siglo XVIII, especialmente sobre Sierra Gorda. Apenas pasadas unas décadas de haber iniciado el siglo, los informes sobre la zona, así como las crónicas y noticias sobre los naturales de dicha área, sus lenguas y costumbres, establecieron una nueva forma de concebir a los naturales de dichas tierras. Buena parte de esos documentos fueron escritos por militares, muchos de ellos estancieros, mineros, hacendados o una combinación de los tres oficios, con la intención de justificar distintos actos bélicos contra los indios, los cuales finalizarían con una cruenta guerra a principios de siglo, cuyo propósito radicaba en desplazar a los indios de diversos parajes que les habían sido asignados a raíz de la instalación de las misiones dominicas a finales del siglo XVII.

En este capítulo pretendo analizar detenidamente la forma cómo a la guerra emprendida contra los indios entre 1701 y 1715 le precedió y acompañó una narrativa y un discurso en las cuales fueron definidas muchas de las características denigradoras asociadas con lo otomí y lo chichimeca como hemos observado con anterioridad.

Los Labra y los indios de Sierra Gorda

La familia Labra ha sido poco o nada estudiada por la historiografía mexicana.¹ La mayor parte de las menciones que se hace de ella corresponden a aquellos que formaron parte de la pacificación de los chichimecos, es decir Jerónimo Labra padre e hijo. No obstante, su importancia en la zona parece ir más allá de sus acciones militares o, por decirlo de otro modo, las campañas de pacificación emprendidas por los dos Jerónimos contra los chichimecas tenían una intencionalidad que sobrepasaba la simple conversión de los indios y en la cual estaba involucrados los intereses familiares sobre estancias y minas en la Sierra.

Ya he mencionado brevemente en el primer capítulo algunas de las acciones de pacificación emprendidas por Jerónimo de Labra, el viejo, durante el siglo XVII. Resta comentar que en 1670 solicitó el título de capitán a guerra.² En la documentación se presentó como un antiguo pacificador de los indios de la Sierra Gorda, así como un súbdito que trabajó por afianzar el dominio de la Corona y como el gran negociador de la paz con los chichimecos.³

Para el año 1677 el virrey le otorgó el título de “capitán protector con todos los privilegios anexos al título”. Luego de nuevas gestiones ante el virrey le fue otorgado en 1680 el nombramiento de “capitán protector, cabo y caudillo de los indios chichimecas del Cerro Gordo y sus fronteras”. Con esta, nos dice Lourdes Somohano, Labra intentó reducir a los indios que estropeaban las ambiciones de los vecinos de Zimapán,⁴ muchos de ellos estancieros y mineros. Dos años después, el virrey marqués de La Laguna le dotó de mayor autoridad, incluso por encima de los alcaldes

¹ El apellido Labra figura entre los documentos administrativos del Real de Minas de Zimapán desde la segunda mitad del siglo XVI. De hecho, al finalizar dicha centuria Pedro de Labra fue ratificado como alguacil mayor de minas, lo cual nos sugiere que tempranamente la familia logro escalar puestos importantes en la administración local AGI, México, 1093, L. 15, F. 113R-113V, AGI, PATRONATO, 293, N. 21, R. 24, f. 1-1v; Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, op. cit., p 42.

² Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, op. cit., p. 91.

³ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia la Sierra Gorda queretana antes de la llegada del capitán Escandón y fray Junípero Serra mediados del siglo XVIII? La Sierra Gorda queretana, 1521-1743*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2013, p. 112; Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, op. cit., pp. 91-92.

⁴ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, op. cit., p. 117.

mayores, respecto al tratamiento a los indios, cuyo objetivo era disponer de los indios capturados durante sus incursiones contra aquellos considerados “bárbaros” y tomarlos prisioneros para emplearlos en los obrajes.⁵

Al final de su vida obtuvo el cargo de alcalde mayor de Huichapan en 1686, el cual ejerció de forma breve, pues murió al poco tiempo de asumir las funciones.⁶ Tras la muerte del capitán, Francisco de la Fuente —quien fuera hermano de la viuda de Labra y cercano a los negocios del capitán— asumió el cargo de alcalde y la responsabilidad de la familia, pues la mayoría de los hijos Labra serían considerados aún menores de edad.⁷

Tras la muerte del capitán Labra el control y la influencia que había logrado imponer durante la segunda mitad del siglo XVII —en especial durante buena parte de las décadas de 1670 a 1680— se resquebrajó y dio pauta a una etapa de constantes disputas entre los grupos de poder que ambicionaban los parajes de la Sierra. Esta pugna originada a partir de la década de 1690 y que se extiende hasta la década de 1740, ha sido poco analizada.

Me parece que durante la época en la cual Labra, el viejo, ejerció su autoridad sobre los indios de la Sierra, permitió la existencia de diversos espacios de incorporación de los indios chichimecas. Siguiendo el argumento de esta tesis, algunos de esos espacios fueron la ranchería, la habitación dispersa respecto a las parroquias y los asentamientos permanentes, así como la participación en la vida política y religiosa, tal como lo he abordado en el capítulo anterior. Esta permisividad no solo fue causa de problemas entre las órdenes religiosas que pretendían implementar misiones en la Sierra, sino entre los religiosos y Labra, debido a que estos espacios de incorporación permitían

⁵ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., p. 117; Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, op. cit., p. 94.

⁶ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, op. cit., p. 12; Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, op. cit., pp. 96-97.

⁷ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, op. cit., p. 97.

al capitán obtener mayores beneficios que a los propios religiosos, dando la impresión que la labor de conversión no había dado frutos.

Tras el traslado del capitán a Huichapan y su posterior muerte, los indios chichimecas y los parajes de la Sierra habrían vuelto a escena, no como población que había pasado por procesos de incorporación, sino descritos por religiosos y capitanes a través de la idea de la gentilidad del siglo XVI y principios del XVII, aunado a que buena parte de los estancieros y mineros observaron con ambición las tierras de la sierra, donde se ubicaban buen número de rancherías.

Cuando intervino Felipe Galindo en 1688 para examinar las misiones fundadas por Labra en las inmediaciones de Zimapán, por pedido del alcalde mayor y los vecinos de dicho Real, ya había nuevamente una narrativa adversa a los indios, además que entre líneas se reprobaban las acciones de Labra y se instauró una nueva forma de proceder contra quienes se consideraba aún bárbaros.

Con esto se da a entender, por una parte, que los indios vivían dispersos y no asentados en torno a la iglesia,⁸ por otra, se hace hincapié en una nueva época de pacificación, la cual estaría marcada por el, recién nombrado, capitán protector de indios Francisco Cárdenas,⁹ quien ordena destruir la iglesia establecida por Labra. Posteriormente, el texto da por sentado que los indios que habitaban en torno a dicha misión eran gentiles que no habían sido convertidos ni rendían obediencia al Rey.¹⁰

Tras la intervención de Galindo, fueron establecidas seis misiones en diversos puntos de la Sierra, a las cuales les fueron cedidas tierras que posteriormente fueron reclamadas por estancieros y pueblos de indios.¹¹ Entre las apelaciones realizadas se encuentran la realizada por Adriano Ledesma, quien denunció haber sido despojado de una caballería y media por la misión de San José del Llano, heredada por un familiar aunque decía que los documentos que avalaban la herencia

⁸ AGN, Indiferente virreinal, Clero regular y secular, caja 3074, exp. 016, f. 1r.

⁹ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 122.

¹⁰ AGN, Indiferente virreinal, Clero regular y secular, caja 3074, exp. 016, f. 2v.

¹¹ David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*, p. 143.

se habían quemado; también la de Felipe Sánchez de Espinoza, juez eclesiástico y comisario del Santo oficio reclamó que todas las tierras asignadas a la misión de San José del Llano le pertenecían;¹² aunado a eso, también los otomíes de Xichú de Indios arguyeron que las tierras asignadas a la misión de Santa Rosa les pertenecían¹³.

Ante la constante presión de los quejosos el virrey envió a Francisco Zaraza y Arce, alcalde en la Real Sala del Crimen de la Corte, para realizar la investigación correspondiente y resolver la controversia. Zaraza falló a favor de las misiones y entregó las tierras de forma definitiva.¹⁴ Sin embargo, como menciona Lourdes Somohano, luego de la resolución muchos estancieros no solo emplearon acciones legales, sino ilegales, cuyo objetivo era ahuyentar a los indios de las misiones,¹⁵ con el posible afán de que las tierras les fueran devueltas.

Hay algunos indicios que me hacen pensar que se trató de una reinvencción de la tierra de guerra. Esto es posible observarlo a través de las diferencias que podemos encontrar en los mismos documentos. En 1692, el alcalde mayor de Cadereyta comentó al virrey de forma alarmante que los indios chichimecas podían atacar en cualquier momento la villa y las haciendas, para lo cual solicitaba armas, soldados y parque.¹⁶ De forma simultánea, el virrey solicitaba en julio de 1692 al capitán protector José Martínez de Lejarza ya no hostilizar a los indios chichimecas de la misión de Soriano, pues cuando al alcalde mayor de Zimapán se le ordenó dotar de tierras a dicha misión Martínez de Lejarza trató de impedir el asentamiento de los indios durante todo el año. La intención del protector de indios era evitar que los chichimecas se asentaran en tierras que pertenecían a los herederos del capitán Juan de Cárdenas, a quienes representaba legalmente.¹⁷ Esto muestra que

¹² Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., pp. 125-126.

¹³ David Alejandro Sánchez Muñoz, "La reorganización de...", op. cit., p. 145.

¹⁴ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., p. 127; David Alejandro Sánchez Muñoz, "La reorganización de...", op. cit., p. 144.

¹⁵ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., p. 125.

¹⁶ AGN, Tierras, vol. 2055, exp. 2, f. 16.

¹⁷ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., p. 136.

autoridades, capitanes y estancieros no solo crearon un estado de alarma con el cual se pudiera llamar la atención del virrey para emplear una dura intervención militar favorable a sus intereses,¹⁸ sino que crearon un grave clima de hostilidad hacia los indios, que en los hechos lograría establecer un nuevo periodo de agresiones.

Esa hostilidad también tuvo eco entre los religiosos a raíz de una disputa entre dominicos y agustinos al mediar la década de 1690. Esta pugna devino de la interpretación que los dominicos hicieron de una resolución del rey que encargaba a Galindo la administración de las misiones asentadas en dicha comarca y esto implicaba no solo la conversión de los indios del Cerro Gordo, sino que abrió la posibilidad de desplazar a los agustinos de las misiones de Jalpan y Jiliapan.¹⁹

La disputa llegó a manos del virrey cuando Galindo presentó la cédula en la cual el rey otorgaba la concesión de las misiones de la Sierra Gorda. Paralelo a eso, el capitán Francisco de Cárdenas envió un informe en el que comentaba el abandono en el cual se encontraban los indios de Jalpan, pues no tenían doctrina, ni enseñanza de los sacramentos, además que vivían dispersos y que argumentaban querer vivir bajo la observancia de los dominicos.²⁰ Sin lugar a dudas, esa disputa no solo era de corte religioso, sino que en ella estaban inmiscuidos los capitanes, estancieros y autoridades cuyos intereses se veían afectados tanto con los dominicos como con los agustinos.²¹

¹⁸ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?, op. cit.*, p. 138.

¹⁹ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?, op. cit.*, p. 140.

²⁰ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?, op. cit.*, pp. 140-141. Ya desde 1688, Francisco de Cárdenas había sido señalado por incitar a los indios otomíes de Ixmiquilpan para que se aliaran a los chichimecas con lo cual él pudiera obtener provecho, en especial indios chichimecas. Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 121; Silvio Zavala y María Castelo, *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España*, México, Centro de estudios Históricos del Movimiento obrero Mexicano, t. viii, 1980, p. 110. Cabe mencionar, como ya se ha expuesto en el capítulo anterior, que una de las medidas tomadas por Galindo fue pedir al virrey que las únicas figuras con autoridad para proceder en causas judiciales contra los indios fueran misioneros y capitanes protectores, esto con el objetivo de reducir el involucramiento de otros funcionarios que pudieran obtener provecho personal a través de los castigos otorgados. No obstante, esta medida era pensada para las misiones dominicas, establecidas por Galindo, pues los agustinos que administraban otras misiones de forma paralela, reprobaban dicha orden al observar que algunos capitanes, como Cárdenas, uno de los brazos derechos de los dominicos, quien luego de inducir a los chichimecas a huir de sus establecimientos los capturaba y el castigo implicaba emplearlos en sus propiedades. Véase AGN, Reales cédulas, vol. 33, exp. 353 y Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, pp. 121-122.

²¹ Tan solo en la década de 1690, nos dice Lourdes Somohano, el capitán protector Francisco de Cárdenas se hizo de

Nuevamente el virrey envió a Francisco de Zaraza y Arce a realizar la correspondiente investigación sobre la administración de las misiones de Jalpan y Xiliapan. La resolución de Zaraza, si bien fue favorable a los agustinos dado que se les reconoció antigüedad en dichas misiones, se les obligó a reducir a los indios en los lugares propuestos por el capitán Francisco de Cárdenas. Aunado a eso, Zaraza solicitó que a Cárdenas se le asignara el título de capitán protector de las misiones de Jalpan y Jiliapan²².

Además, entre 1694 y 1697 hubo nuevos reclamos por parte de los vecinos de las villas aledañas a la Sierra para que se implementara una campaña de guerra contra los indios. Mediante una narrativa en la cual se manifestaba que los indios habían vuelto a la gentilidad, la barbarie y los ataques a los poblados más importantes de la comarca, como Zimapán o Cadereyta, recreando la noción de la tierra de guerra de principios de siglo.²³

Aún faltan explorar y explicar en profundidad la campaña bélica contra los indios al iniciar el siglo XVIII, sin embargo, las misiones establecidas por Galindo, así como las relaciones que mantuvo con los grupos de poder y la resolución que dotaba de tierras a las misiones en disputa, emitida por Zaraza, crearon un clima de violencia contra los indios, pero también entre los mismo grupos de poder que operaban en la sierra, llámense religiosos, capitanes, estancieros y alcaldes.²⁴ Esta violencia se ejerció mediante dos vías, la primera, a través del ataque a las rancherías y a las misiones y, la segunda, mediante una narrativa que mostrara a las autoridades que los indios se

varias propiedades en el centro de la Sierra. En 1691 compró la hacienda mineral de Huazquilico en el Real de minas De San Pedro Escanela. Un año después compró la hacienda y trapiche de Concá. Para 1696 reclamó como propio un sitio de ganado mayor en Tancama, aunque argumentó que había perdido la merced de dicho sitio al poco tiempo la obtuvo a través de una compensación a la Corona. Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, op. cit., p. 132.

²² Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, op. cit., pp. 144-146.

²³ AGN, Alcaldes Mayores, caja 5670, exp. 3; AGN, Tierras, vol. 3, exp. 3.

²⁴ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, op. cit., pp. 113-114, 121.

encontraban en rebeldía y en un acérrimo odio a los poblados de paz, las propiedades y las iglesias. De hecho, como he explicado en los párrafos anteriores, durante buena parte de la década de 1690 fueron empleadas estas dos formas de violencia en la sierra. Para 1701, cuando comenzaron las primeras incursiones, ya había una predisposición contra los chichimecas.²⁵

El 28 de julio de ese año, las autoridades organizaron una incursión contra los indios chichimecas bárbaros que supuestamente habitaban en el Cerro Gordo. Digo supuestamente porque las fuentes hacen pensar que se trató de una justificación para emprender una campaña de ocupación militar durante más de 20 días.²⁶ Los capitanes que emprendieron la incursión sobre el Cerro Gordo mantenían fuertes lazos familiares o asociaciones con estancieros, mineros y religiosos.²⁷

De acuerdo con Lourdes Somohano, la incursión habría tenido como objetivo hostilizar a los indios y hacerlos huir de las misiones, en especial de la de San José del Llano.²⁸ En octubre los vecinos de Zimapán enviaron una queja al virrey en la cual decían que los indios habían atacado la misión, causando incendios, destrozos y robos, con el pretexto de no querer habitar dicha misión.²⁹ Poco después el virrey envió nuevamente de Zaraza y Arce a indagar lo ocurrido, conocer la situación

²⁵ En este sentido, el informe elaborado por Felipe Galindo en 1695 da cuenta del cómo se les concebía: “[...] esta misión es de indios muy altaneros [...] se gobiernan con mucho tiento y suavidad por su natural bárbaro [...]”. AGI, MÉXICO, 62, R.3, N.23, f. 30. Esta cita muestra algunas contradicciones porque a la vez que define al gobierno de los indios como *bárbaro* menciona que se gobiernan con tiento, es decir, prudencia y cordura. Por otra parte, la idea de altanería, según los diccionarios de época no tienen ninguna referencia al salvajismo o a la barbarie, sino a la soberbia y la altivez. Me da la impresión que al mencionar ese pasaje, el misionero tratara de mostrar la referencia únicamente como una forma de contrastar el temperamento de los indios de las misiones bajo la administración dominica.

²⁶ Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda, una Utopía Celestial (Siglos XVII y XVIII)*, Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 2012, p. 131.

²⁷ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., p. 149.

²⁸ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., pp. 137, 150. Dicho asentamiento era objeto de hostilidades desde 1692, cuando el alcalde mayor de Cadereyta solicitó al virrey le fueran enviadas armas y municiones. De hecho había un estado de alerta que permitió no solo que los capitanes protectores emprendieran acciones bélicas, sino también los justicias a quienes se les otorgó el permiso de actuar como protectores de las misiones. AGN, Tierras, vol. 2055, exp. 2, f. 16. Tanto San José del Llano como La Nopalera

²⁹ El informe elaborado por Felipe Galindo en 1695 ya había sentado un precedente de que los indios solían abandonar la misión en determinados momentos: “[...] suele haber algunos tiempos que suben a la serranía y están en ella algunos tiempos y bajan a dicha misión [...]”. AGI, MÉXICO, 62, R.3, N.23, f. 30.

de las misiones y pacificar, si fuera necesario, a los indios.³⁰

Para el año 1702, luego de haber realizado las indagatorias correspondientes, Zaraza se reunió en diciembre del mismo año con el alcalde mayor de Zimapán, quien le expuso el historial de agravios que los indios habían cometido contra los vecinos de dicho Real de Minas, así como a muchos estancieros desde los últimos 12 años. Es decir, el tiempo desde el que fueron instauradas las misiones.³¹ En otra reunión con los vecinos, éstos hablaron de las soluciones que se podría dar al problema de los indios, entre las que figuraban: apresar a los varones y enviarlos a trabajar en obrajes o ingenios fuera de la sierra.³²

En enero de 1703, cuando Zaraza informó al virrey sobre la situación que imperaba en la Sierra dio especial énfasis a la perspectiva de los vecinos, sobre todo de las autoridades de Cadereyta y Zimapán, las cuales ya habían mostrado especial recelo hacia los indios. Según Zaraza, los indios se habían retirado de la misión cuando los capitanes intentaron reducirlos, y una vez en la serranía comenzaron a cometer robos y ataques.³³

En marzo del mismo año el virrey nombró a Zaraza como Capitán General para la pacificación de los chichimecas. Después de varias indagatorias y estancias en diversos puntos de la Sierra, Zaraza emprendió su campaña de pacificación contra los indios en el mes de agosto. Para ello se hizo acompañar de los capitanes Francisco de Cárdenas y Domingo Olvera, así como Gerónimo de Labra, el hijo, a quien tituló capitán de caballería, cabo y caudillo de las fronteras³⁴ para que le

³⁰ José de Jesús Solís de la Torre, *Bárbaros y ermitaños: Chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, siglo XVI, XVII y XVIII*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 2004, pp. 151-153; María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 16.

³¹ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 151.

³² María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 39; María Elena Galaviz de Capdevielle, “La rebelión de los jonaces en 1703”, en *De la Historia. Homenaje a Jorge Gurría Lacroix*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1985, p. 183.

³³ AGN, Tierras, vol. 2055, exp. 2.

³⁴ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 16.

ayudaran a realizar incursiones hacia las áreas donde se pensaba se encontraban los indios.³⁵

En el informe que Zaraza envió al virrey en diciembre de 1703 decía que era necesario establecer un presidio en Maconí desde donde pudieran hostilizar “con poca gente continua guerra a los indios, buscándolos, cuando estén más descuidados, o dejándolos parar en parte alguna, quemándoles sus pocas mieses, como se ha hecho este año y persiguiéndolos hasta despoblarlos de la sierra, o matarlos [...]”.³⁶

No dudo que los indios hubieran cometido algún exceso, sin embargo, temo que buena parte de los que se les achacaron durante el año 1703 pudieron haber tenido como actores no precisamente a los indios. Por ejemplo, se les responsabilizó de incendiar la misión de San José del Llano, de la cual ya se ha dicho que fueron desplazados por los capitanes Cárdenas y Olvera en las incursiones realizadas dos años antes.³⁷ Aunado a esto, hay una serie de elementos que es importante mencionar: primero, los agustinos de Xilitla denunciaron al capitán Francisco de Cárdenas de agitar y maltratar a los indios, solicitando su destierro de Sierra Gorda;³⁸ segundo, Cárdenas no tardó en presentar ante fiscal la documentación con la cual hizo constar sus servicios prestados a la Corona³⁹ y; tercero, cuando Zaraza realizó la primera indagatoria a principios de año, se hablaba de la existencia de un esclavo preso a quien se le acusaba de alborotar a los indios.

A partir de este breve análisis puedo sugerir que los acontecimientos de 1703 no solo refieren un alzamiento, sublevación o rebelión de los indios contra los españoles,⁴⁰ sino también la exacerbación de un conflicto entre grupos de poder que se disputaban el control de la Sierra y que

³⁵ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, pp. 52-53.

³⁶ *Templos y casas fuertes de la Sierra Gorda*, citado por María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 16.

³⁷ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, pp. 137, 150.

³⁸ Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 122; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 154.

³⁹ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 153.

⁴⁰ Véase María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 16; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, pp. 53-54.

utilizaron el discurso de la tierra de guerra y las hostilidades indias para resolver los conflictos y para sumar méritos y servicios, como se ha estudiado en otras geografías. Esta práctica no era nueva y sí muy recurrente,⁴¹ pues las intervenciones enérgicas sobre la Sierra y sus habitantes generalmente se traducían en beneficios para religiosos, capitanes y las familias de estancieros y mineros.

Si tomamos los hechos de 1703 como la exacerbación de un conflicto de diversa índole (incluido en de los grupos de poder), podemos observar que Zaraza pretendía establecer su hegemonía a través de operaciones militares. Además de solicitar ante el virrey la amplitud de su superioridad por la de los capitanes protectores y alcaldes mayores,⁴² también buscó reducir las acciones de los religiosos,⁴³ especialmente de los agustinos pues es notable la colaboración establecida con los dominicos. Aunado a eso, emprendió la construcción de seis casas fuertes en las inmediaciones de las misiones de San José y La Nopalera, así como en el Real de minas de Zimapán y en Pacula, desde las cuales se organizaban constantes incursiones.⁴⁴ Mi impresión es que a través del desplazamiento, la persecución y la confusión, Zaraza pretendía desarticular a las familias y grupos de tal forma que la reducción pudiera ser más fácil, ya fuera para asentarlos, detenerlos o exterminarlos.⁴⁵ De hecho, en las dos ocasiones que Luis de Guzmán se internó en la sierra para

⁴¹ Por ejemplo, en 1568 Luis de Carvajal y buena parte de las autoridades inmediatas a la jurisdicción Jalpan y la Sierra Gorda hablaban de un alzamiento de indios que habían robado e incendiado el asentamiento principal de Jalpan, pero tras del discurso de la rebelión y la imperiosa necesidad de contenerla se ocultaba un conflicto suscitado a raíz de la reconfiguración de las dinámicas sociales tras la instalación de las encomiendas. En ese escenario los teneek, aliados con los chichimecas buscaban desplazar a los nahuas de su posición preferencial ante los colonizadores y encomenderos. Cuando el encomendero Francisco Barrón supo que Oxitipia y las poblaciones subalternas habían dejado de pagar tributo se dirigió al virrey para emprender una campaña de pacificación. El conflicto duró casi una década, hasta que entre 1573 y 1576 fueron enviados Francisco de Puga y Luis de Carvajal pacificar la zona. Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, pp 31, 37-38.

⁴² AGN, Tierras, vol. 2055, exp. 2; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 153.

⁴³ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Indios y misioneros...", *op. cit.*, pp. 54-55.

⁴⁴ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Indios y misioneros...", *op. cit.*, p. 54

⁴⁵ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 156.

negociar la congregación de los indios, parece que la estrategia era confundirlos, pues en ambos casos había hombres armados esperando en los lugares acordados para su asentamiento.⁴⁶ Los indios negaron reducirse mientras hubiera hostilidades. Guzmán los convenció nuevamente de reunirse en el paraje de Las Ranas, donde a los pocos días fueron atacados, muchos detenidos y otros más asesinados por los hombres comandados por Zaraza y los capitanes Cárdenas y Olvera.⁴⁷ El motivo de la incursión contra los indios reunidos en Las Ranas fue el supuesto ataque a la misión de San José y que sería achacado a los indios, en especial a una cuadrilla capitaneada por Chirimía.⁴⁸ Después de ese incidente, se dijo que los indios habían regresado para atacar a los militares y al religioso a cargo de la misión. Esto pareciera confirmar los supuestos de Zaraza y otros capitanes de que los indios realmente no querían habitar en la misión y vivir reducidos, pero la militarización de la misión en noviembre de 1703 nos muestra que esas suposiciones formaban parte de una narrativa cuyo objetivo era expulsar a los indios de esas tierras antaño disputadas. Zaraza encargó a Juan de Olvera la erección de una casa fuerte en San José, la cual terminó siendo un presidio donde se otorgó de tierras, pastos y aguas a los vecinos de Cadereyta.⁴⁹ Esto abrió la puerta a la extinción de dicha misión y la reorganización de las otras misiones que habían estado envueltas en el conflicto con los estancieros una década atrás. Las tierras de la misión fueron ocupadas por Diego y José Olvera, junto con sus respectivas familias, así como Pedro Gómez, dueño de una hacienda de labor en Cadereyta. Además, el capitán Antonio Olvera ofreció hombres y caballos y el capitán Antonio de Trejo envió un soldado para vigilar dicho sitio.⁵⁰ De hecho a finales de 1703 intentó llevar a los indios de la misión del Rosario de la Nopalera hacia la de Santo

⁴⁶ AGN, Tierras, vol. 204; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., pp. 154-156.

⁴⁷ El testimonio de Guzmán parece denotar cierta ingenuidad ante las acciones de Zaraza y Arce, pero parece más una estrategia tomada por el religioso para deslindarse de las acciones de Zaraza, una vez que este perdió la vida en un descuido.

⁴⁸ AGN, Tierras, vol. 204; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., p. 156.

⁴⁹ AGN, Tierras, vol. 2055, exp. 2.

⁵⁰ AGN, Tierras, vol. 204; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., pp. 170-171.

Domingo Soriano, pero tanto los religiosos como el capitán protector asignado a esta última misión mostraron su rotundo rechazo.⁵¹

Zaraza murió en abril de 1704 a causa de una caída mientras inspeccionaba la casa fuerte de San José del Llano.⁵² Su muerte se reinterpretó a la luz de la narrativa anti chichimeca con el objetivo de mantener la lucha abierta contra los indios jonaces.⁵³ Tras el deceso de Zaraza, el virrey otorgó el título de capitán general a Luis de Guzmán, quien habría acompañado al capitán Zaraza en varias campañas tanto de reducción como de ataque contra los indios que vivían dispersos en la Sierra. Coincidió con María Teresa Álvarez Icaza respecto a que las autoridades virreinales concedieron de forma excepcional el título militar a un religioso, pero eso no implicó necesariamente un cambio en la política de la Corona hacia los indios,⁵⁴ sobre todo porque el plan de reubicación emprendido por Zaraza y el cual hemos comentado lo continuó Guzmán.⁵⁵ El giro me parece que ocurrió a nivel local, pues la asignación de Luis de Guzmán como capitán general favoreció a uno de los grupos de poder que en la campaña militar habían quedado paulatinamente relegados, es decir: los dominicos. En ese nuevo escenario y con su nuevo título, Guzmán procuró erradicar a los posibles adversarios y comenzó con Francisco de Cárdenas,⁵⁶ quien años atrás habría sido el brazo armado de los dominicos en la reducción de los indios.

El capitán Luis de Guzmán logró imponer su autoridad a partir de 1704 y hasta el año 1710, cuando murió en la misión de Soriano.⁵⁷ Algunos autores sugieren que durante ese periodo Guzmán logró

⁵¹ AGN, Tierras, vol. 204; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, pp. 171-172.

⁵² Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 135.

⁵³ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 55; María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 16; Jesús Canales Ruiz, *José de Escandón, la Sierra Gorda y el Nuevo Santander*, Santander, Instituto cultural de Cantabria, 1985, p. 23.

⁵⁴ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁵ Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la...”, *op. cit.*, p. 58; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 173;

⁵⁶ José de Jesús Solís de la Torre, *Bárbaros y ermitaños...*, *op. cit.*, pp. 151-153.

⁵⁷ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 17; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 174; Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la...”, *op. cit.*, p. 59.

frenar la violencia y buena parte de los indios se habrían refugiado en dicha misión.⁵⁸ Intuyo, como he mencionado arriba, que a los capitanes rivales los desplazó del área de disputa. Esto derivaría en una ausencia de campañas de pacificación, como las emprendidas por Zaraza. Sin embargo, las hostilidades no cesaron. Poco antes de morir Luis de Guzmán, ya había noticias de que los vecinos de San Francisco Tolimanejo, así como los dueños de las haciendas aledañas, agredían a los chichimecos para que estos abandonaran la misión.⁵⁹ Dado que Tolimanejo era una doctrina de franciscanos,⁶⁰ y por las disputas entre ordenes analizadas anteriormente, no es difícil suponer que pudieran estar también detrás de las agresiones, sobre todo por las acciones que posteriormente se avecinarían.

En el año 1711, los vecinos de Cadereyta enviaron sus quejas al virrey Linares, y mediante una narrativa en la cual los indios cometían muertes, robos e incursiones en estancias y haciendas, solicitaron poner remedio a tantos males.⁶¹ Ese mismo año se les permitió organizar una incursión contra los indios y en mayo de 1711 atacaron a los indios que se encontraban asentados en los parajes Las Tuzas y Textá: destruyeron los jacales, tomaron prisioneros y privaron de la vida a muchos más. Al poco tiempo, una comisión de indios de La Nopalera que sobrevivieron al ataque por parte de los vecinos de Cadereyta acudió ante el virrey, pero este se negó a actuar justificando que la violencia efectuada en su contra estaba relacionada con la forma como los indios habían

Hay algunas discrepancias respecto al año de muerte de Luis de Guzmán. Lourdes Somohano, Cécile Isabelle Tahon y menciona que ocurrió en 1710, mientras que María Teresa Álvarez Icaza sugiere que ocurrió hasta 1712. Véase María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁸ Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 136; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 174.

⁵⁹ Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 136; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 175.

⁶⁰ Yolanda Lastra, “La única lengua chichimeca que pervive: notas sobre el chichimeco jonaz”, en *Estudios de Lingüística Chibcha*, vol. 33, 2014, p. 40.

⁶¹ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 176; Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda...*, *op. cit.*, pp. 129-145.

actuado con anterioridad.⁶² Para este momento era evidente que la narrativa construida en torno a los indios había dado resultados favorables a los vecinos de Zimapán y Cadereyta, toda vez que el virrey no mandó realizar una nueva investigación sobre los hechos, pero sí permitió la libre actuación de los vecinos contra los indios y dio pauta para la organización de nuevas campañas militares.⁶³

En 1712, el virrey designó a un nuevo capitán encargado de dirigir las campañas contra los indios chichimecas. Para ello nombró a Gabriel Guerrero de Ardila, entonces contador del Real Tributo de cuentas de la Real Audiencia⁶⁴, como teniente capitán general del virrey en Sierra Gorda⁶⁵. Además de importante puesto administrativo en la Real Audiencia, Guerrero de Ardila era propietario de una estancia de ganado menor en San Juan del Río, lo cual le ligaba directamente al conflicto.⁶⁶

Como ya he mencionado en el segundo capítulo, la ganadería tuvo un auge importantísimo desde principios del siglo XVII. Algunas poblaciones en las inmediaciones de la Sierra, como eran San Miguel el Grande, San Luis de La Paz,⁶⁷ Huichapan y San Juan del Río se dedicaban a la cría de ganado menor que transitaba hacia Nuevo León en haciendas trashumantes.⁶⁸ Esto me hace suponer que muchos vecinos de Cadereyta, Escanela, Tequisquiapan, Tecozautla y Zimapán estaban interesados en desplazar a los indios chichimecas de las tierras que estaban en las

⁶² AGN, Indiferente virreinal, caja 6226, exp. 050; Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda...*, *op. cit.*, pp. 129-145.

⁶³ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 176.

⁶⁴ Para conocer más detalles sobre el puesto ocupado por Guerrero de Ardilla véase Luis Navarro García, “El real Tribunal de Cuentas de México a principios del siglo XVIII”, en *Revista española de control externo*, vol. 1, núm. 1, 1999, pp. 165-182.

⁶⁵ AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 36, exp. 45.

⁶⁶ Marvin Iván Trejo Méndez menciona

⁶⁷ Cecilia Rabell, *Los diezmos de San Luis de La Paz. Economía de una región del Bajío en el siglo XVIII*, México, UNAM, 1986, p. 73.

⁶⁸ Israel Cavazos Garza e Isabel Ortega Ridauro, *Nuevo León...*, pp. 62-63; María Isabel Mora Ledesma, “La ganadería de pastoreo...”, p. 63; Francisco Luis Jiménez Abollado y Verónica Cipatli Ramírez Calva, “Por los senderos paralelos...”, p. 63; Néstor Gamaliel Ramírez Ortiz, “Pugnas por la...”, *op. cit.*, p. 45.

inmediaciones del Cerro Prieto y el Cerro Gordo para convertirlas en estancias ganaderas, en especial porque los afluentes permitían mantener agostaderos. Dado que ha sido común en los estudios aislar a la Sierra Gorda de otras poblaciones y dinámicas económicas y sociales, bajo el argumento de la guerra recurrente contra los indios, aún restan investigaciones que nos permitan conocer la relevancia que tuvo dicho espacio en la cría de ganado con dirección a Nuevo León, por ejemplo, pero también aquella producción que abastecía los centros mineros serranos y cuál el papel de las poblaciones serragordanas en los circuitos económicos del centro sur y noreste de la Nueva España.

A primera vista, la guerra se nos aparece latente y las quejas de los vecinos como testimonios de la barbarie de los indios, pero una vez contrastadas y analizadas las fuentes podemos intuir que dichas quejas trataban de justificar la guerra, con la cual emprender proyectos de colonización en la Sierra. Inmediatamente podemos observar a través de diversos registros que durante los años previos a la guerra de principios del siglo XVIII, así como en las primeras cuatro décadas de dicho siglo las estancias, haciendas y minas pasaron por un momento de prosperidad ganadera y minera en buena parte de las poblaciones serragordanas a pesar de la narrativa bélica que otras fuentes describen.⁶⁹ Para muestra podemos mencionar algunos ejemplo: San Luis de la Paz duplicó anualmente el número de bautizos en la segunda mitad del siglo XVII, debido posiblemente a que San Luis de la Paz se convirtió en un punto de atracción para muchos trabajadores migrantes y sus familias.⁷⁰ En los tolimanés, poblaciones vecinas a Cadereyta, se registró un auge en la cría de ganado menor. En 1694 había 19 criadores de ganado, de los cuales trece se dedicaban al ganado menor. Incluso, buena parte de los criadores eran indios.⁷¹ En 1701, Domingo Olvera registró una

⁶⁹ AGN, Tierras, expediente 1, fs. 133-148.

⁷⁰ Cecilia Rabell, *Los diezmos...*, p. 23.

⁷¹ Rosario Gabriela Páez Flores, *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana, siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación, 2002, p. 80, 96, 97.

mina de plata en Cadereyta, solicitó tierras para pastoreo en las inmediaciones del puerto de Maconí, reclamó el paraje Las Ranas y las tierras del poblado de El Doctor.⁷² Para 1710, Jerónimo de Labra, el hijo, registró la mina la Quebradilla y otra mina en el cerro de San Nicolás, cercana a la hacienda beneficio de Maconí.⁷³ De hecho, buena parte de las tierras de la Misión de San José pasaron a manos de Lorenzo Antonio Ramos Izquierdo.⁷⁴

Pero como he mencionado con anterioridad, es primordial cuestionar el enfoque bélico para poder comprender de una mejor forma las dinámicas sociales, económicas que estaban atravesadas por los conflictos. Cuando Guerrero de Ardilla arribó a Cadereyta en noviembre de 1712, los indios se encontraban asentados de forma dispersa en las inmediaciones a la hacienda Las Aguas, sobre las tierras que en la década de 1690 les habían sido asignadas como parte de la dotación de tierras a la Misión de San José.⁷⁵ No obstante, la campaña que inició en 1713 contra los chichimecos buscó inicialmente hostilizarlos para después desplazarlos hacia los montes, donde pudieran apresarlos o exterminarlos con legítimo derecho. Fue así como acompañado de más de mil soldados, Guerrero de Ardilla emprendió su campaña bélica destruyendo la misión de la Nopalera,⁷⁶ haciendo huir a los indios hacia los montes, creando nuevamente un clima de violencia desmedida, al grado de atacar los asentamientos y rancherías por la noche.⁷⁷

⁷² José Antonio Cruz Rangel, *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes*, México; Talleres Gráficos de México, 2003, pp. 172, 371.

⁷³ Ezequiel Trejo Pérez, “Proceso de trabajo de la minería de mercurio en San Joaquín, Querétaro”, tesis de licenciatura, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2011, p. 26; José Antonio Cruz Rangel, *Chichimecas, misioneros...*, *op. cit.*, pp. 172, 174, 175.

⁷⁴ Ezequiel Trejo Pérez, “Proceso de trabajo...”, *op. cit.*, p. 26.

⁷⁵ Sin embargo, ese hecho se volvió un problema político y militar cuando el capitán José Fernández de Fontecha, vecino de Querétaro y alcalde mayor de Zacatlán, adquirió dicha hacienda, el paraje el infiernillo, así como por herencia la hacienda del Siervo, cercana a San Juan del Río. AGN, Indiferente Virreinal, caja 2202, exp. 021; Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda...*, *op. cit.*, pp. 129-145; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, pp. 181-182; Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la...”, *op. cit.*, p. 59.

⁷⁶ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 184; José Antonio Cruz Rangel, *Chichimecas, misioneros...*, *op. cit.*, p. 270; Ezequiel Trejo Pérez, “Proceso de trabajo...”, *op. cit.*, p. 26.

⁷⁷ José de Jesús Solís de la Torre, *La misión de Santo Domingo Soriano, un pueblo chichimeca, 1687-1997*, Querétaro, impresos Natsi, 1997, pp. 154-155; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 184.

Los Labra, la guerra y la ocupación de tierras

A partir de 1713 los Labra vuelven a figurar en el escenario del conflicto. La campaña de Guerrero de Ardilla parecía muy prometedora, no solo para los vecinos que ansiaban hacerse de las tierras asignadas a los indios veinte años atrás y ensanchar sus estancias, sino para aquellos que buscaban obtener títulos mediante acciones bélicas, como lo habría hecho en su momento Labra padre.

Las hostilidades contra los indios las mantuvieron durante el año 1713 y 1714.⁷⁸ En los acontecimientos posteriores a esos años, Labra, hijo, comenzó a aparecer de manera más recurrente en los documentos, además que sus acciones suelen estar ensalzadas y adornadas con sus dotes de capitán de frontera.⁷⁹ Es así que durante una violenta incursión nocturna, realizada a principios de 1715 contra los indios chichimecas que habían establecido sus rancherías en el Cerro Gordo, le veremos como el agente principal de la reducción de los indios, no solo a partir de sus acciones de guerra, sino por emplear otros recursos para negociar con los indios. Lo cual le permitiría ocupar una figura de poder local, en el momento que Guerrero de Ardilla dejara la campaña, como ocurrió con Luis de Guzmán diez años atrás.

Durante dicha incursión sobre el Cerro Gordo los milicianos lograron hacer huir a los indios y en la desbandada nocturna, Labra, hijo, tomó como rehenes a dos mujeres, con las cuales logró entablar un diálogo con dos supuestos capitanes chichimecos: Miguel Pimbeé y Alonso Martín Uriandé⁸⁰ para que aconsejaran a los otros capitanes se redujeran en un solo sitio.⁸¹ Sin embargo, esto más que parecer un suceso bélico da la impresión de ser un recurso narrativo empleado para

⁷⁸ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, pp. 57-58.

⁸⁰ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 184; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 58.

⁸¹ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 185.

ensalzar la figura militar de Labra, así como para reforzar la idea de su cercanía, conocimiento y posibilidad de diálogo con los indios, tan naturalizada en la historiografía. La forma como finaliza la supuesta rebelión y la forma como se describía la hostilidad chichimeca parece ser discordante. Parece tratarse, como ya he mencionado anteriormente, de una campaña de guerra y violencia extrema contra los indios para desplazarlos de los sitios que ambicionaban los vecinos de Zimapán, Cadereyta y San Juan del Río. Esto podemos observarlo en una cita atribuida a Labra, hijo, que recupera María Teresa Álvarez Icaza Longoria: “[...] ya no tenéis remedio porque moriréis todos sin que os pueda valer nada, ya estáis cercados por todas partes y no tenéis por donde libraros... os cogerán a todos porque hay muchos soldados y sólo vienen a reduciros o a acabar con vosotros [...]”.⁸²

De ese hecho, Labra, hijo, y Guerrero de Ardila dispusieron asentar a los indios en el paraje de Maconí, en las inmediaciones a la hacienda de beneficio. Dado que los vecinos habían entrado en conflicto con los dominicos dos décadas atrás, se pidió que los indios quedaran bajo administración franciscana, para lo cual estuvieron de acuerdo los agustinos de Jalpan.⁸³ En nuevo establecimiento llevaría el nombre de Santa Teresa de Jesús Valero de Maconí.

Uno de los aspectos sobresalientes de la reducción de los indios ocurrió apenas logrado el asentamiento, cuando fueron otorgadas o reclamadas las recompensas por los servicios de guerra contra los chichimecas. Por ejemplo, en octubre de 1716 le fue otorgado a Labra, hijo, el título de Capitán Protector General de los Indios Chichimecos de toda la Sierra Gorda, Cabo y Caudillo de sus fronteras vecinas y circunvecinas. Este nombramiento permitió restaurar la hegemonía de los Labra nuevamente sobre la Sierra Gorda,⁸⁴ al menos durante un tiempo.

⁸² María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 58.

⁸³ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 185.

⁸⁴ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 90.

Paralelamente, las tierras de las misiones dominicas fueron rápidamente denunciadas y compuestas por los vecinos y por los principales promotores y realizadores de la campaña militar. Por ejemplo, en 1717 Gabriel Guerrero de Ardila recibió las tierras de la misión de San José del Llano por su participación en la pacificación de los chichimecas.⁸⁵ Los Labra recibieron tierras de las misiones agustinas de Pacula en 1717.⁸⁶ Al capitán Gaspar Villapando y Zenteno se le otorgaron las tierras de la misión de La Nopalera.⁸⁷ De hecho, Guerrero de Ardila sugirió al virrey que le fueran asignadas tierras a los milicianos que se asentaban en el paraje denominado Bernal, que constaban de un sitio de ganado mayor y menor y tres caballerías de tierra.⁸⁸ Entre 1717 y 1719 fueron solicitados dos sitios de ganado mayor y tres caballerías de tierra por parte de Fernando de Silva Suárez, alférez de Cadereyta, a nombre de los milicianos de dicha villa en los parajes La Meza, Las Tuzas, Cerro Colorado, Juchitlán y Bernal. Sin embargo, la solicitud llevó a una confrontación con el capitán Domingo Olvera y con José Fernández Fontecha, quienes presumían que dichos sitios les pertenecían. La Real Audiencia siguió el caso y en octubre de 1720 el virrey Marqués de Valero solicitó al alcalde mayor de Cadereyta que realizara un informe sobre las tierras realengas con el objetivo de asignarlas a los milicianos y así evitar un conflicto mayor entre las partes.⁸⁹ Sin embargo, tuvieron que esperar hasta 1722, cuando a través de un padrón de 200 milicianos veteranos solicitaron los sitios realengos como La Laja, El Pinal, El Doctor, Toluquilla, Las Ranas,

⁸⁵ AGN, Mercedes, vol. 71, fs. 50-51v. AGN, Tierras, Volumen 1872, exp. 22. Para conocer más detalles sobre la vida de Guerrero de Ardila posterior a la campaña de Sierra Gorda puede véase: Michel Bertrand, *Grandeza y miseria de oficio: Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2011; Verénice Cipatli Ramírez Calva, "Sistemas de riego en Ixmiquilpan, Tetepango y Tula, siglos XVII-XIX", en *Relaciones*, vol. 136, 2013, pp. 147-185; Verénice Cipatli Ramírez Calva, "Indios y españoles en la contienda por el control del agua en Tula, Hidalgo, siglos XVIII-XIX", en *Dimensión Antropológica*, vol. 47, septiembre-diciembre, 2009, pp. 103-124. También ver el expediente sobre bienes difuntos de Guerrero de Ardila en AGI, CONTRATACIÓN, 5655, N. 3, fs. 72.

⁸⁶ Jesús Mendoza Muñoz, *Los sitios de Sierra Gorda, el conflicto por la propiedad de la tierra en Cadereyta, siglo XVIII y XIX*, Cadereyta, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, A. C., 2006, p. 11.

⁸⁷ AGN, Mercedes, vol. 71, fs. 31-36, 48-49v,

⁸⁸ AGN, Mercedes, vol. 70, fs. 191-194v.

⁸⁹ AGN, Mercedes, vol. 71, fs. 145-150.

Las Cabras, Los Aguacates, Barranca de Carneros, San Juan Tetla, La Yerbabuena, Magueyes Prietos, entre otros.⁹⁰ Guerrero de Ardila avaló la demanda ante el virrey Marqués de Casafuerte⁹¹ y entre 1723 y 1724 les fueron otorgados la mayoría de los sitios.⁹² De hecho, Guerrero de Ardila avaló una solicitud de tierras en Cerro Gordo realizada por Miguel Martínez de Viana, vecino de Huichapan, a quien le fue otorgada la merced en 1723 por el virrey.⁹³

Los Labra no quedaron fuera de la formidable asignación de mercedes. Pero la forma cómo solicitaron las mercedes fue a través de las influencias locales y no mediante la intervención de Guerrero de Ardila,⁹⁴ tal vez porque pensaban volver a estructurar el cúmulo de influencias locales. En 1721, Lorenzo de Labra solicitó diez sitios de ganado mayor y menor y una caballería en las jurisdicciones de Cadereyta y Escanela.⁹⁵ Muchas de las tierras se encontraban en las inmediaciones de Pacula, Xiliapan y Xiliapan.⁹⁶ Jerónimo, en tanto máxima autoridad militar, autoriza el otorgamiento de los sitios negando la existencia de denuncias hechas por particulares sobre los sitios solicitados. De hecho, presentan testigos que mencionan que se trata de tierras realengas.⁹⁷ Sin embargo, al realizar el reconocimiento los pames de Xiliapan reclaman como suyas las tierras. El alcalde de Zimapán retoma la exigencia de los naturales, pero les exige pruebas de posesión.⁹⁸ De hecho realizó una visita a la misión para presionar a los pames. Sin embargo, en mayo de 1722 la Real Audiencia retoma el caso y envía al Fiscal Protector de Indios para conocer la situación, quien accede a los documentos de los pames y hacen constar la posesión de las

⁹⁰ AGN, Mercedes, vol. 71, fs. 234-240v.

⁹¹ Jesús Mendoza Muñoz, *Los sitios de Sierra Gorda...*, op. cit., p. 15.

⁹² Jesús Mendoza Muñoz, *Los sitios de Sierra Gorda...*, op. cit., p. 15.

⁹³ AGN, Mercedes, vol. 71, fs. 275-282v.

⁹⁴ Durante la década de 1720, Guerrero de Ardila logró tener una estrecha relación con el virrey Marqués de Valero y con el Marqués de Casafuerte. Michel Bertrand, *Grandeza y miseria de oficio...*, op. cit.

⁹⁵ AGN, Tierras, vol. 391, exp. 5.

⁹⁶ Jesús Mendoza Muñoz, *Los sitios de Sierra Gorda...*, op. cit., p. 13.

⁹⁷ AGN, Tierras, vol. 391, exp. 5.

⁹⁸ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, op. cit., p. 88.

tierras.⁹⁹

Esta situación fue el reflejo de que la hegemonía de Labra no funcionaba del todo bien. En especial porque Guerrero de Ardila, si bien había asignado el máximo título de capitán a Labra, hijo, apresuró el otorgamiento de tierras a los vecinos, hacendados, estancieros, mineros y milicianos, posiblemente pensando en evitar conflictos posteriores entre los mismos. Sin embargo, volvieron los conflictos. Ya fuera por venganza, luego de que el alcalde de Zimapán, Manuel Villanueva Zapata detuviera el otorgamiento de la merced a Lorenzo de Labra, comenzó un conflicto con el capitán Jerónimo. En 1724, Manuel de Villanueva Zapata, alcalde mayor de Zimapán, escribió al virrey una queja contra Jerónimo de Labra por cometer excesos de autoridad. El caso llegó a la Real Audiencia, donde Labra quiso demostrar la culpabilidad del alcalde “con disposiciones de odio reprobadas”, pero el alcalde fue declarado no culpable. Sin embargo, Labra apeló la sentencia “quedando en este estado sin algún castigo”. De hecho, decía el alcalde Manuel de Villanueva que Labra continuaba cometiendo abusos de autoridad, como ocurrió cuando uno de los criados del capitán fue castigado por amancebamiento por parte de los religiosos, lo cual ocasionó enfado en Jerónimo de Labra, quien posteriormente se dirigió a “maltratar a los ministros”.¹⁰⁰

Los conflictos locales, así como el elevado número de solicitudes de tierra deja en claro que el problema no era la barbarie, los ataques o la infidelidad de los indios que tanto argumentaban los vecinos, sino lo que los chichimecas implicaban para los nuevos colonos, sus asentamientos dispersos y, desde 1690, las dificultades que habían encontrado esos vecinos para ampliar sus estancias, haciendas y reales de minas. Luego de 30 años, los vecinos habían logrado hacerse de buena parte de la Sierra Gorda, en especial de la parte sur, central y oriental.

⁹⁹ AGN, Tierras, vol. 391, exp. 5.

¹⁰⁰ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 3029, exp. 21, 4 f.

La documentación que refiere el periodo que va de la década de 1720 a 1740 es un conjunto de narrativas en conflicto. Lo cual implica que buscan justificar o descalificar las campañas de pacificación previas o actuales. Sin embargo, como ya he mencionado con anterioridad, la mayoría de ellas matizan las disputas a través del recurso narrativo fronterizo y bélico contra los indios. Por otra parte, la utilización de dicho recurso ha implicado la homogeneización de la Sierra, suponiendo que su conquista, ordenamiento y colonización formaron parte de un único y largo proceso, en el que están de por medio la siempre “mejorada” infidelidad de los indios, a pesar de las recurrentes campañas de control religioso y militar.¹⁰¹ Buena parte de esta lectura deviene de la perspectiva regional desde la cual se estudia, como he cuestionado en la introducción de esta obra. Sin embargo, a lo largo de este trabajo hemos observado que su conquista y ordenamiento ha correspondido a intereses particulares y se ha desplegado sobre espacios específicos.

Los Labra y la barbarie

Ya mencioné con anterioridad que Labra y Guerrero de Ardila acordaron asentar a los chichimecas en el paraje de Maconí, cerca de la hacienda de beneficio, donde estarían bajo observación franciscana. No solamente los vecinos estuvieron de acuerdo con dicha medida, sino también los

¹⁰¹ Véase por ejemplo la obra de Fidel de Lejarza, quien en aras de justificar la empresa de conquista franciscana al mediar el siglo XVIII sugiere lo siguiente: “lo que se les prometió y cumplió con tan rígida puntualidad que los dueños de las haciendas de campo y vecindario carecían de libertad aún para la queja de los robos que experimentaban en sus ganados y bienes, temerosos del castigo de las justicias y de que se les pidieran cuentas por la más leve transgresión de lo pactado. Esta continencia y tolerancia adminiculada auxiliada del cruel activo genio de aquellos bárbaros y la aversión congénita que sentían hacia los españoles, hizo tan dominante su soberbia e impávida su arrogancia que, no contentos, o malcontentos, de apropiarse el dominio de la Sierra en las partes que le hallaban, aspiraron a ser dueños absolutos de los bienes de los españoles de tal modo que, no sólo habían de contribuir los que en ella entraban a pastorear sus ganados, cortar madera para sus fábricas y ministerios domésticos, o a labrar sus minas, con lo que los indios les pedían, sino que, además de experimentar continuas y sensibles bajas en sus ganados y betias, habían de enviarles con los pastores sombreros, sayal y frezadas”. Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, *op. cit.*, pp. 24-25.

agustinos que antaño administraban las misiones al norte de la Sierra.¹⁰² María Teresa Álvarez Icaza sugiere que ese primer establecimiento se mantuvo activo entre 1718 y 1726.¹⁰³

En 1721 Labra solicitó auxilio al virrey para mantener la misión argumentando que sus caudales estaban escasos, para lo cual se le asignó un sueldo de 450 pesos anuales no solo para mantener el establecimiento religioso, sino para su familia.¹⁰⁴ Esto parece ser una estrategia del capitán para obtener más beneficios, pues la familia había sido una de las más favorecidas al acabar la guerra. Según María Elena Galaviz, el ayudante de cura de la parroquia del Real de Pachuca, Pedro de Gavatica, auxilió a Labra convocando a los vecinos a colaborar en la manutención de los misioneros y así echar a andar nuevamente el proyecto de misión.¹⁰⁵ Se eligió otro paraje denominado Las Adjuntas de Tolimán,¹⁰⁶ bajo la administración de los religiosos del Colegio de Franciscanos de Pachuca¹⁰⁷ y la nueva misión fue nombrada como Santa Teresa de Jesús Valero de Maconí.

Tras la muerte del religioso encargado de la misión en 1726, el agustino Melchor del Barrio comenzó a asistirlos los domingos. Lo cual habría propiciado una nueva ola de migraciones de los chichimecos hacia otras misiones o parajes en el occidente de la Sierra.¹⁰⁸ Aunado a eso, Jerónimo de Labra se ausentó en su casa debido a su avanzada edad, aunque en 1727 “otorgó su poder general para pleitos y cobranzas a José de Ávila, a Alonso Rodríguez y a Pedro Cuellar [...] con todas las ampliaciones, cláusulas y generalidades necesarias”.¹⁰⁹

¹⁰² Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 185.

¹⁰³ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 58.

¹⁰⁴ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 189.

¹⁰⁵ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 19; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 59.

¹⁰⁶ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰⁷ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 18; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 59.

¹⁰⁸ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 189.

¹⁰⁹ AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 5395, exp. 059, f. 1.

Para la década de 1730 dio inicio una nueva época de disputas por la potestad de la tierra y los indios, en las cuales estuvieron involucrados personajes que no habían sido participes de la guerra ocurrida quince años atrás y que tampoco habían logrado obtener títulos, tierras u ordenes de conversión en la prolongada campaña militar contra los indios. Durante la década de 1730, esos nuevos agentes buscarían crear las condiciones para utilizar al territorio y sus habitantes como pretexto para inmiscuirse en la arena política y obtener cuantiosos beneficios a partir de la intervención.¹¹⁰ En 1735 José de Escandón solicitó el cargo de teniente de capitán general de la Sierra, aunado a que los recientemente fundados Colegios de Propaganda Fide hicieron presencia sobre la zona oriental de la Sierra, entre ellos los de San Fernando de México y los de San Francisco de los descalzos de Pachuca. En 1738, los del Colegio de Pachuca fundaron una misión en el paraje las Adjuntas (donde se unían el río Tolimán y el Moctezuma) con apoyo de los vecinos de Zimapán.¹¹¹ Paralelamente, los del Colegio de México se establecieron en la antigua misión de San José del Llano. Los de Pachuca denunciaron a los de México por su intromisión en la Sierra, espacio que consideraban privativo para sus intereses misionales.¹¹² Para resolver el asunto fue enviado a la sierra José Ortes de Velasco en 1739¹¹³, quien además formaba parte del colegio de San Fernando de México. La conclusión de Ortes de Velasco fue favorable a los fernandinos, pues al sugerir que el campo de acción de ambos colegios estaba definido por el río Moctezuma abrió la posibilidad a los fernandinos de operar en la sierra.¹¹⁴ Restando la disputa que podría

¹¹⁰ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 195.

¹¹¹ Hector Samperio Gutiérrez, “Misiones del Colegio apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán”, en *Historiografía hidalguense II. Memoria del II Simposio celebrado en la Ciudad de Pachuca, Hgo., con motivo del Sexto Aniversario del CEHINHAC, del 9 al 13 de octubre de 1978*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, A. C., 1978, p. 121; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 77.

¹¹² María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 77.

¹¹³ Yolanda Lastra, “Los hablantes de chichimeco jonaz a través de la historia”, en *UniverSOS. Revista de Leguas Indígenas y Universos Culturales*, núm. 12, 2015, p. 23.

¹¹⁴ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 77.

acrecentarse con los de Pachuca, los fernandinos únicamente tuvieron como obstáculo a los agustinos que administraban las misiones del norte de la Sierra.

En este contexto, a finales de junio de 1740 Gerónimo de Labra, hijo, escribió su *Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces y la Sierra Gorda*. En el documento, además de hacer una breve presentación del título que guardaba, Gerónimo de Labra, hijo, deja en claro su papel de reductor de los indios chichimecos jonaces. A pesar de que en la mayoría de las ocasiones los conflictos fueron inducidos¹¹⁵ y la violencia contra los indios parte de un plan de desplazamiento que remonta a la última década del siglo anterior, Labra, hijo, describe a los jonaces a partir del discurso construido en torno a ellos a lo largo de casi medio siglo de hostilidades. En el texto comenta lo siguiente:

“[...] los Indios Chichimecos Jonaces que como apóstatas se mantienen en las viciosas costumbres y ocio de su gentilicia naturaleza, sin haber sido posible su reducción ni a doctrina ni a influjos de los celosos Ministros Evangélicos [...] que desde los pasados siglos, hasta el presente se han dedicado a la instrucción catequización y educación de estos Jonaces sin haber logrado fruto alguno de sus trabajosas tareas [...]”¹¹⁶

Según esta perspectiva, la lucha contra los indios había durado siglos. Dándonos a entender que los hechos ocurridos en el marco de la Guerra Chichimeca estaban directamente relacionados a la guerra contra los chichimecas emprendida en la primera mitad del siglo XVIII.¹¹⁷ Lo cual parece más un recurso narrativo empleado por Labra para explicar la conflictividad latente, que una situación como tal. De hecho, narra la instalación de una misión como parte de un conjunto de

¹¹⁵ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 195.

¹¹⁶ Gerónimo Labra, “Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces y la Sierra Gorda, distante de la Ciudad de México 35 leguas”, en Héctor Samperio Gutiérrez, “Misiones del Colegio...”, p. 125.

¹¹⁷ Tal vez de aquí se desprende la lectura hecha por muchos trabajos historiográficos que sitúan la campaña de pacificación como una empresa de larga duración. Véase Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, p. 43; Isabel Arenas Frutos, “El arzobispo Vizarrón...”, *op. cit.*, p. 141.

acciones que unen las guerras pasadas contra los indios con la urgencia del presente, con el afán de sugerir a las autoridades virreinales que se realizaban acciones a pesar de la rebeldía nata de los indios jonaces: “[...] y habiendo manifestado la experiencia de más de siglo y medio que ha que se pretende la reducción de dichos indómitos Jonaces sin haberse encontrado eficaz medio ni remedio provechoso [...] se consideró por más oportuno, último y proficuo [...] una Misión [...]”.¹¹⁸ En este pasaje, como en muchos otros de la época, la conflictividad entre religiosos, vecinos y autoridades se borra al enunciar la cualidad de los indios. Describir las cualidades de los indios, narrar los horrores de sus actos y explicarlos en una temporalidad larga permitía evadir la responsabilidad sobre su gobernanza, a la par que posibilitaba la continuidad de las empresas de desplazamiento y ocupación de tierras o permitía proponer nuevas iniciativas de guerra.

Tengo la impresión de que Gerónimo de Labra, el hijo, trató de evitar que las autoridades pusieran en duda su actuar en la pacificación y reducción de los jonaces y, en cierta medida, dejar la responsabilidad en la calidad de los jonaces. Es por ello por lo que en el *Manifiesto* observamos la comparativa hecha con los *ximpeces* y *pames*, los cuales se encontraban en “antigua quietud” y “muy aplicados al trabajo y comercio con los españoles y opuestos a los jonaces”.¹¹⁹ Es decir, a través de su narrativa, Labra no busca centrar el documento en su labor como capitán protector, sino depositar toda la culpa sobre los jonaces. Lo cual se logra a través del contraste con la mención a la reducción de las otras naciones chichimecas.

Labra trata de convencer al lector de que “la perversa Nación es la que ha dado tanto qué hacer por su ociosa naturaleza habituada sólo a comer de sudor ajeno”, por ello menciona que incluso su padre había emprendido la reducción y conversión de los indios a “expensas de su caudal”, pero al cabo de un tiempo y debido a la muerte de su padre como por las disputas por el título de

¹¹⁸ Gerónimo Labra, “Manifiesto de lo precedido...”, *op. cit.*, p. 125.

¹¹⁹ Gerónimo Labra, “Manifiesto de lo precedido...”, *op. cit.*, p. 128.

protectores, los indios “volvieron a su antigua costumbre”.¹²⁰

A través de la narrativa, Labra busca convencer que el problema principal son los jonaces. Es por ello que menciona lo siguiente:

“[...] lo que he venido a sacar por consecuencia es que la inconstancia de la perversa nación de los Jonaces y la ociosa naturaleza de su acostumbrada inutilidad los hace irreductibles; pues aunque se les han puesto repetidas Misiones la misma dispersidad [dispersión] en que se han mantenido y quieren mantener en los parajes de su natural habitación tan distantes unos de otros [...]”¹²¹

Nueve días después de firmar el *Manifiesto*, Gerónimo, ahora con su hermano Juan Bartolomé de Labra firmaron otro importante documento titulado *Inscripción del ámbito y parajes que componen la Sierra Gorda y habitación de los jonaces*. En él, los hermanos Labra lograron asociar la noción de un espacio con la gentilidad de los indios.

[...] para proceder a la inscripción de la Sierra Gorda [...] y particular-mente la distancia que han ocupado y ocupan los indios chichimecos de la nación jonaz [...] tomamos por punto céntrico el Cerro Gordo así por estar casi en la medianía de toda la circunferencia en que se mantienen dichos indios [...] El dicho Cerro Gordo tiene su frente al oriente respecto del real de Zimapán y a distancia de seis leguas poco más o menos de su situación y está a la otra banda del río Grande que llaman del desagüe¹²², y los parajes que se hallan en esta banda viniendo de dicho real son [...]Tolimán, [...] Cerro Prieto, [...] Cerro de Lirios, [...] la Misión despoblada de Santa María, [...] la Misión de Santa María Pacula, [...] Xhachá [...] la hacienda del Salitre y la Sabina, [...] Taxquillo, [...] Oquintzá [,] Tapixquez, los

¹²⁰ Gerónimo Labra, “Manifiesto de lo precedido...”, *op. cit.*, p. 128.

¹²¹ Gerónimo Labra, “Manifiesto de lo precedido...”, *op. cit.*, p. 131.

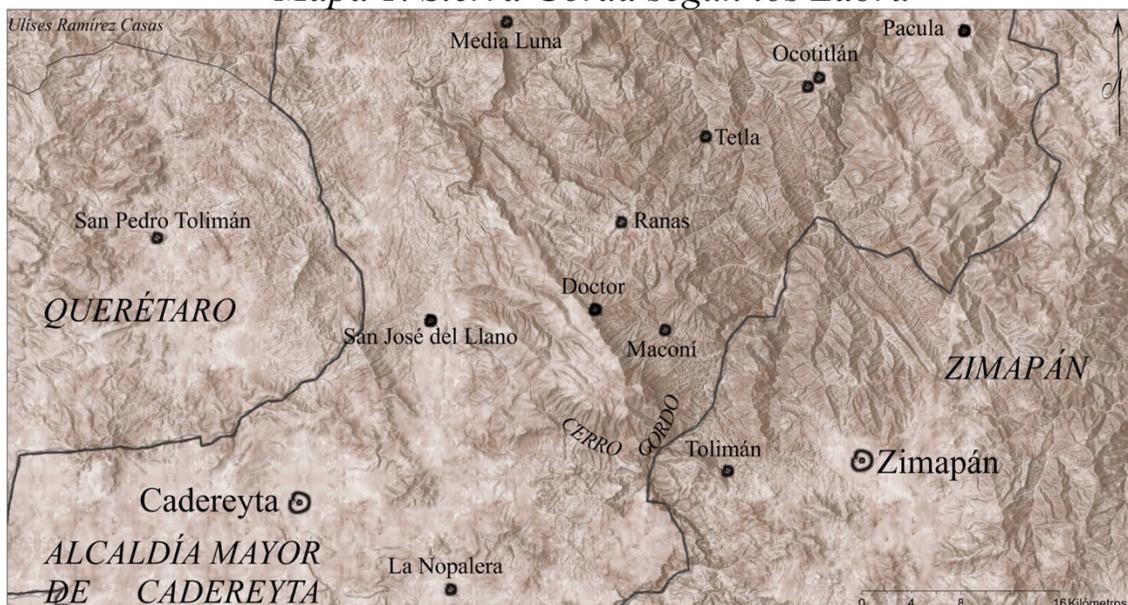
¹²² Actualmente conocido como río Moctezuma.

Salitremos, [...] las Cuevas, el Infiernillo, [...] Tiembla Tierra, [...] Puerto de la Desgracia, [...] Maconí, [...] Ajuntas, [...] Ocotitlán, [...] Toluquilla, [...] las Ranas, [...] San Juan Tetla, [...] Xichú de españoles, [...] Xichú de Indios, [...] El Doctor, [...] San José y la Nopalera. Por manera que todos los referidos parajes son los que hemos conocido por más principales de la habitación de los dichos indios chichimecos jonaces, cuyo ámbito comprenderá la distancia de Norte a Sur treinta y cinco leguas poco más o menos esto es desde el referido vado de Moctezuma hasta los cuatro mencionados de Texquedo, Oquintza, Tapixques y Salitremos y de Oriente a Poniente otras tantas con muy poca diferencia esto es desde el Real de Zimapán a la Media Luna y hacienda de la Nopalera y San Pedro Tolimán. Y es lo que rigurosamente se debe entender hoy por Sierra Gorda, pues aunque en lo primitivo fue mucha más su distancia en la habitación de los indios chichimecos, que en tres naciones eran: Ximpeces, Pames y Jonaces, las dos primeras han estado reducidas y ha resultado la población de muchos pueblos y lugares haciendas y estancias, y sólo la de los jonaces es la que se mantiene en su rebeldía en el distrito de las expresadas treinta y cinco leguas de ancho y largo tan cerca de la corte y la ciudad de México que apenas habrá 30 leguas de distancia desde los mencionados vados del Río Grande entradas comunes de dicha Sierra Gorda.¹²³

En este extracto podemos ver que, a través de la asociación entre espacio y gentilidad, los hermanos Labra recrean un área de recurrente control a la que es preciso atender por el hecho de estar habitada por los chichimeco jonaz (ver mapa 1). Con esto quiero decir que los puntos señalados por los Labra como parte del espacio nombrado como Sierra Gorda forman parte de un conjunto

¹²³ Gerónimo Labra y Bartolomé Labra, “Inscripción del ámbito y parajes que com-ponen la Sierra Gorda y habitación de los jonaces”, en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1984, pp. 80-87.

Mapa 1. Sierra Gorda según los Labra



de sitios en los cuales se habían empleado estrategias de control para desplazar a los indios o bien estaban en disputa al menos desde 1690, como se ha visto previamente.

Dado que es un área de control en la cual se habían empleado recurrentes campañas de guerra para desplazar a los indios, los Labra describen la idea de un espacio y una situación no privativa a la familia, como ha sugerido Gerardo Lara,¹²⁴ sino común y compartido por un conjunto de actores que buscaban hacerse de las tierras habitadas por los indios. Me parece más adecuado sugerir que Sierra Gorda es un conjunto de áreas de control,¹²⁵ como ya lo he abordado en la introducción de este trabajo. Pensar en este conjunto montañoso como una serie de áreas de control nos permitiría tener más precisión analítica. En este sentido me parece importante considerar la reflexión que Lara Cisneros nos propone sobre Sierra Gorda al sugerir abordarla como un espacio que “ha sido

¹²⁴ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, op. cit., p 42.

¹²⁵ Véase la introducción de este trabajo.

modificando y adaptando a las necesidades de sus inventores”,¹²⁶ es decir de aquellos que emprendieron acciones de sometimiento territorial y social y las sustentaron a través de una narrativa que les permitiera tener influencia sobre las porciones que le atribuían a dicha área.

La utilización del término zonas de control para analizar las acciones emprendidas en Sierra Gorda, nos permitiría dos aspectos fundamentales para continuar analizando en profundidad las dinámicas religiosas, militares, económicas, sociales y políticas: primero, las áreas de control nos posibilitarían tener un mejor acercamiento a la reflexión que Lara Cisneros extrae del documento de Labra, y que consiste en observar que la identificación de Sierra Gorda está asociada con la población indígena,¹²⁷ especialmente porque era considerada bárbara. Segundo, el enfoque de áreas de control nos permitiría señalar que los cambios en la delimitación de estas, como señala Lara Cisneros, estaría asociado con el uso territorial para obtener beneficios, adentrarse en el “juego político” novohispano¹²⁸ y posibilitar nuevos proyectos, como ocurriría con la noción y perspectivas de José de Escandón.

¹²⁶ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, op. cit., p. 18.

¹²⁷ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, op. cit., p. 42.

¹²⁸ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, op. cit., p. 195.

Capítulo quinto: Reinención de la frontera serragordana

—Decidme, si me equivoco, señor. Mi conjetura es que los monjes se han turnado en esa jaula, exponiendo sus cuerpos a los pájaros salvajes con la esperanza de que así expiarían crímenes que se cometieron en el pasado en esta región y que nunca fueron castigados. Incluso estas horribles heridas que veo ante mí se han producido de este modo, y por lo que sé la devoción alivia vuestro sufrimiento. Pero dejadme que os diga que no me produce ninguna compasión ver vuestros cortes. Señor, ¿cómo podéis describir como penitencia el correr un velo sobre los actos más nauseabundos?
Kazuo Ishiguro, *El gigante enterrado*.

En el presente capítulo pretendo analizar de forma detenida las versiones manejadas sobre el espacio y los habitantes antes y después de la campaña de Escandón, con el objetivo de mostrar las diferencias discursivas y la noción que del espacio y los naturales se buscó construir a fin de justificar la campaña de pacificación y conversión, que permitiera reducir a los indios y desplazarlos de los sitios de interés para estancieros y mineros. En esa narrativa, por supuesto, los indios de la sierra figuraban como un obstáculo o un incentivo para emprender la pacificación conjunta de grandes porciones de territorio que conectaban las costas del Golfo, el Nuevo Reino de León con el camino de tierra adentro, así como lo imaginó Mollinedo a comienzos del siglo XVII.¹

¹ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Autónoma de Tamaulipas, Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, pp. 78-79.

La barbarie serragordana en la década de 1730

Buena parte de los personajes que arribaron a la Sierra a partir de la década de 1730 y durante la de 1740 tenían muy claro que al inducir una guerra contra los chichimecas, como la emprendida por los vecinos de Cadereyta y Zimapán durante los primeros 15 años del siglo, les permitiría obtener beneficios —tierras, títulos, mano de obra, feligreses—, incursionar en el juego político y ampliar las zonas de influencia y control.² Los ejemplos más notorios no solamente eran los Labra que obtuvieron influencia local, así como otros vecinos estancieros que lograron desplazar a los indios de las tierras que pretendían apropiarse, sino influyentes personajes como Gabriel Guerrero de Ardila, quien tras la guerra de 1715 obtuvo tierras, títulos y afianzó cargos burocráticos muy influyentes en la corte virreinal.³

Marta Eugenia García Ugarte sugiere que en Querétaro era harto conocido que las fortunas de varias familias que habitaban en Cadereyta o Zimapán se habían logrado mediante las acciones de guerra contra los indios.⁴ En este contexto es que José de Escandón, un teniente miliciano⁵ que desde 1721 había estado encargado del regimiento de milicias de Querétaro,⁶ echó mano del ejemplo de sus vecinos de las poblaciones de Sierra Gorda y emprendió algunas acciones contra los indios en Celaya y San Miguel en 1728.⁷ Mario A. Cárdenas, comenta que esas hazañas le

² Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 195.

³ Michel Bertrand, *Grandeza y miseria de oficio...*, *op. cit.* Al final de su vida Guerrero de Ardila había reunido una serie de propiedades valuadas en 150 mil pesos. Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 203.

⁴ Marta Eugenia García Ugarte, “Esplendor y decaimiento productivo en la hacienda queretana: 1780-1830”, en María Teresa Jarquín Ortega, *et al.*, coord., *Origen y evolución de la hacienda en México: siglos XVI al XX. Memoria del simposio realizado del 27 al 30 de septiembre de 1989*, México, El Colegio Mexiquense, 1990, p. 232.

⁵ David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*, p. 74. Por su parte, Tutino sugiere que era sargento mayor. John Tutino, *John Tutino, Making a New World...*, *op. cit.*, p. 214.

⁶ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 78.

⁷ John Tutino, *John Tutino, Making a New World...*, *op. cit.*, p. 214; Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 196.

dieron renombre en Querétaro y la referencia para buscarlo cuando había problemas con los indios, aunque su acenso y movilidad política y militar ocurrió a partir de la muerte de Joseph de Utiaga.⁸ A partir de la década de 1730, tanto los religiosos del Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México como los del Colegio de Propaganda Fide de San Francisco de los descalzos de Pachuca mostraron intenciones por operar sobre el conjunto montañoso. De hecho, los fernandinos solicitaron la licencia para fundar su colegio argumentando la presencia de indios infieles muy cerca de la ciudad de México⁹ y a los cuales era importante convertir.¹⁰ Dudo mucho que los Colegios de Propaganda Fide fueran ideados específicamente para poner fin a las hostilidades de los indios chichimecas de la Sierra Gorda,¹¹ sobre todo porque a lo largo del capítulo anterior hemos observado cómo los indios fueron asediados, desplazados y hostilizados por los vecinos de Cadereyta y Zimapán; incluso los espacios para habitar se habían visto reducidos a raíz del otorgamiento de grandes extensiones de tierra a dichos vecinos, luego de la guerra de 1715. La idea de la hostilidad chichimeca fue sobre todo un recurso narrativo, como hemos visto con anterioridad, del cual tanto religiosos como militares y vecinos echaron mano para justificar sus empresas. Incluso dudo que los proyectos misionales únicamente tuvieran como finalidad ensanchar y solidificar los límites del territorio imperial, integrar los territorios y poblaciones distantes, o trabajar en aras de eliminar el rechazo a la soberanía virreinal, como han sustentado

⁸ Mario A. Cárdenas, “José de Escandón: The classical creation of a conquistador”, en *World History Review*, vol. 1, núm 1, 2003, p. 9; Jesús Mendoza Muñoz, *Los Dragones Provinciales de Sierra Gorda en Querétaro durante la guerra de independencia de México*, Cadereyta, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta A. C., 2011, p. 11.

⁹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 78.

¹⁰ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 117; AGN, Historia, vol. 29, f. 252; Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de los colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, Madrid, Academy of American Franciscan History - Raycar S.A Impresores, 1964, pp. 5, 785.

¹¹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 78.

algunos trabajos sobre la materia.¹² Pues por lo visto hasta este momento da la impresión de que en los espacios recreados como fronteras de guerra, especialmente en el caso de Sierra Gorda, las misiones formaron parte de los planes de las élites locales para desplazar a los indios, obtener títulos y tierras a través de las empresas de guerra. Evidentemente, los colegios y los misioneros obtenían beneficios al formar parte de dichos planes, como la obtención de aportaciones,¹³ prestigio¹⁴ e invitación a nuevos proyectos misionales.

En este sentido, los Colegios de Propaganda Fide también echaron mano de la idea de la pervivencia de una tierra de guerra poblada de infieles a los que era pertinente convertir y reducir debido a su cercanía con la capital novohispana.¹⁵ Para el año 1732, los fernandinos de México visitaron diversos pueblos, villas y reales de minas, entre los que encontraban Cadereyta, Ixmiquilpan, Zimapán y Tecozautla. Aunque los regresaron a su convento dos meses después de recorrer los pueblos debido a inconsistencias en el proceso de fundación de la primera misión.¹⁶ Entre 1733 y 1734, los franciscanos de Pachuca buscaron la posibilidad de emprender nuevos proyectos misionales. Fue así que se adentraron en diversos parajes de Escanela, Zimapán y en la hacienda de San Nicolás. Según Jerónimo de Labra, hijo, fue fundada una primera misión con ayuda de los franciscanos de Pachuca, donde confluyen los ríos Tolimán y El Desagüe (Moctezuma),¹⁷ que se nombró “Las Adjuntas”,¹⁸ cuyo objetivo era “catequizar, reducir y atraer

¹² Hector Samperio Gutiérrez, “Las misiones fernandinas...”, *op. cit.*, pp.83-109; Robert H. Jackson, “Introduction”, en Erick Langer and Robert H. Jackson, *The New Latin American Mission History*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1995, pp. 7-18.

¹³ José Alfredo Rangel Silva, “Pames, franciscanos...”, *op. cit.*, p. 236.

¹⁴ Javier Ayala Calderón, “Variaciones diacrónicas...”, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 204.

¹⁶ Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Fondo Franciscano, vol. 65, f. 31v.

¹⁷ Hector Samperio Gutiérrez, “Misiones del Colegio...”, p. 121; Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 197.

¹⁸ Jerónimo Labra, “Informe de Labra sobre las vicisitudes de la primera misión del Colegio de Pachuca”, en Héctor Samperio Gutiérrez, “Misiones del Colegio...”, p. 136.

a los Indios chichimecos, que estuvieren sin doctrina.”¹⁹ Sin embargo, al poco tiempo de establecida la epidemia de *matlazahuatl* originada en la Ciudad de México en 1737 diezmó a la población chichimeca, así como a los religiosos y los milicianos que la vigilaban.²⁰ Por este motivo la fundación fue trasladada a río arriba sobre el Tolimán, muy cerca del Real de Minas de Zimapán, nombrada San Pedro Tolimán.²¹

Aunado a esto, desde 1735 José de Escandón había solicitado el cargo de teniente de capitán general de la Sierra Gorda.²² En el documento con el que solicitó el cargo, José de Escandón mostraba que había evitado la desintegración de catorce compañías milicianas a costa de su fortuna, además que por iniciativa propia había incursionado cuatro ocasiones en la, nuevamente concebida como tierra de guerra, Sierra Gorda para habilitar caminos con la intención de fomentar el tráfico de bienes.²³ Escandón realizó algunas entradas a la Sierra con el objetivo de sofocar levantamientos de chichimecos,²⁴ aunque dudo mucho que se tratara de un levantamiento como tal. Como he mencionado a lo largo del capítulo anterior, da la impresión de que esas entradas formaron parte de una serie de acciones para hostilizar a los indios que habitaban en las rancherías y sobre los que había un estigma desde principios de siglo, por lo que cualquier incursión podía vanagloriarse de acto contra los infieles y así anunciar que se había actuado en favor de la Corona.

¹⁹ Gerónimo Labra, “Informe de Labra sobre...”, *op. cit.*, p. 136.

²⁰ Gerónimo Labra, “Informe de Labra sobre...”, *op. cit.*, p. 136 ; Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 197; José Alfredo Rangel Silva, “Pames, franciscanos...”, *op. cit.*, p. 250-251; José Gustavo González Flores, “Consecuencias demográficas de dos epidemias coloniales en las familias de Taximaroa”, en *Secuencia*, núm. 108, 2020.

²¹ Gerónimo Labra, “Informe de Labra sobre...”, *op. cit.*, p. 136; Hector Samperio Gutiérrez, “Misiones del Colegio...”, p. 121; Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, pp. 199-201.

²² Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 103.

²³ AGN, Civil, v. 1981, exp. 5.

²⁴ Jesús Canales, *José de Escandón, la Sierra Gorda y el Nuevo Santander*, Santander, Instituto Cultural de Cantabria, 1985, p. 89; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 79.

La posterior narración de los hechos vertida en el *estado general de las fundaciones hechas por don José de Escandón* deja claro que se busca ensalzar la figura bélica de Escandón sobre unos indios a los que desde 1690 se les consideraba enemigos acérrimos de la cristiandad, así como conocedor de la realidad serragordana, preparando al personaje para explicar las siguientes campañas.²⁵

Por su parte, Patricia Osante y David Alejandro Sánchez Muñoz comentan que, en el tiempo transcurrido entre la solicitud del nombramiento en 1735 y 1740, José de Escandón preparó varias familias para ir a poblar y laborar en las minas que había descubierto en San Cristóbal²⁶ de la Media Luna,²⁷ paraje donde se encontraban algunas rancherías de indios jonaces.²⁸ Esto pudiera darnos indicios de que las incursiones de Escandón buscaban hostilizar, desplazar a los indios o forzarlos a vivir en asentamientos contiguos a los pueblos de colonos, no solo para que aprendieran a vivir conforme a las maneras españolas, como sugiere Patricia Osante,²⁹ sino para tenerlos bajo observación constante —tal vez este fue uno de los grande cambios en la política de control territorial empleada por Escandón respecto a las empleadas por Labra viejo, Galindo, Zaraza, Guerrero de Ardila y Labra hijo que contemplaban reducciones apartadas—.

²⁵ *Estado general de las fundaciones hechas por don José de Escandón en la Colonia del Nuevo Santander costa del Seno Mexicano*, p. 303; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 79. También véase el análisis a las relaciones de méritos y servicios elaborados en el siglo XVI y XVII que se presenta en el capítulo primero.

²⁶ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 104; David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*, pp. 74-75.

²⁷ AGN, Civil, v. 1981, exp. 5, f. 37, 38; AGN, Historia, v. 522, f. 133. Joaquín Meade, *La Huasteca Queretana. Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Tomo X, núm 5, 1951, p. 401.

²⁸ Véase el *Manifiesto* de Gerónimo de Labra en el cual menciona los lugares en los habitaban algunos chichimecos. En el capítulo tercero cuestiono el informe de Miguel José de Herrera respecto a las dificultades que implicaba, por ejemplo, robar ganado y guiarlo hasta el cerro de la Media Luna, lo cual puede utilizarse para cuestionar la idea de un levantamiento en un cerro distante otros poblados importantes.

²⁹ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 104.

El contexto en el cual arriban a la sierra Escandón y los misioneros de los Colegios de Propaganda Fide, lejos del desamparo que describe María Elena Galaviz de Capdevielle,³⁰ es un momento de reformulación de los proyectos de apropiación territorial a partir de la narrativa fronteriza. Si consideramos que buena parte de las tierras de las misiones al centro, suroriente y oriente de la Sierra ya habían sido otorgadas a los vecinos de Cadereyta y Zimapán a raíz de la prolongada guerra contra los indios de principios de siglo mediante mercedes, el *Manifiesto* y la *Inscripción* de los Labra parecen ser un anuncio de que al menos en esas áreas el territorio estaban repartidas entre los estancieros y hacendados.³¹ Sin embargo, dejaba claro que los indios habían pasado a ser problemática de otras áreas, lo cual dejaba abierta la posibilidad de que las zonas de control asociadas con Sierra Gorda pudieran cambiar, si consideramos la reflexión de Gerardo Lara en torno a dichos documentos.³²

Y por problemática no me refiero a la idea de la tierra de guerra que posiblemente importaba a la Corona, sino para los estancieros y hacendados que buscaban desplazar a los indios de otras misiones, sobre todo en el noreste y en el norte de dicho conjunto. De hecho, los pames de la misión de Pacula a través de su apoderado denunciaron que las familias Rubio y Espino introducían sus ganados en las milpas y cobraban a los indios que se introdujeran en los bosques, que a su vez le pertenecían a la misión.³³ Artemio Arroyo sugiere que estas acciones parecían provocaciones de los hacendados para desplazar a los indios de las congregaciones, poner en crisis las misiones agustinas con la intención de que Gerónimo Labra pudiera echar mano de una posible dispersión

³⁰ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 20.

³¹ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 204.

³² Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, p. 42.

³³ AGN, Tierras. Vol. 610, exp. 1; Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 207; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, *op. cit.*, p. 206.

de los pames y hacerla ver como una cruzada evangelizadora en apoyo a los misioneros del colegio de Pachuca.³⁴ No dudo que esas hayan sido las intenciones, pues esa había sido la forma de proceder contra los jonaces medio siglo antes. Sin embargo, sí dudo que fuera privativa de Labra, pues había demasiados intereses sobre la mesa por los cuales Escandón y los misioneros, tanto del colegio de Propaganda Fide de México como los de Pachuca, pudieron haberse inmiscuido en las provocaciones.³⁵

Hay un expediente que a mi parecer ilustra perfectamente el clima de provocaciones e insidias contra los agustinos y los pames del norte de la sierra. Según el documento, en 1739 los naturales del pueblo de Jalpan, que se encontraban desde tiempo atrás bajo administración agustina, se quejaron de que el misionero junto con el gobernador indios, Baltazar Coronel, causaban continuos agravios. Poco después, durante el proceso de elección de gobierno, el fraile había intercedido para que dicho Baltazar Coronel continuara como escribano a pesar de no saber leer ni escribir castellano. El nuevo gobernador indio, Martín Francisco, junto con otros vecinos indios del pueblo se quejaron ante el virrey no solo por dicho acto, sino que denunciaban que el fraile no acudía a las rancherías a impartir doctrina y que castigaba severamente a los indios, amenazándolos con enviar a los obrajes a aquellos que no acudían a trabajar las tierras del fraile —las cuales constaban de 2 milpas, las cuales debían barbechar, desquelitar, sembrar, cosechar y guardar en la troje—, lo cual causaba que los indios no pudieran trabajar sus tierras. Aunado a eso, los naturales decían en el documento que habían amenazado al fraile con denunciar sus actos, lo cual causó una repentina huida del fraile con rumbo a México con la intención de atajar la denuncia.³⁶

Según Lourdes Somohano y Lino Gómez Canedo, el fraile habría escrito a Escandón para contarle

³⁴ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 208.

³⁵ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, pp. 194-195.

³⁶ AGN, Indios, vol. 50, exp. 301.

que los indios del norte de la sierra, sobre todo los de Jalpan, aún vivían como bárbaros y por lo cual necesitaban ser reducidos.³⁷ No dudo en las intenciones del fraile, pero tampoco que Escandón hubiera estado detrás del incidente, considerando que aún no le otorgaban el cargo de teniente de capitán general para las misiones, presidios y fronteras de Sierra Gorda, aunado a que en ese momento se encontraba en su jornada de exploración por el Seno Mexicano.³⁸ Ahora bien, lo cierto es que el conjunto montañoso era un polvorín que involucraba a los militares, los religiosos, autoridades, muchos estancieros y hacendados que detentaban cargos castrenses. Todos interesados en afianzar su presencia sobre las distintas áreas en disputa.

Para julio de 1740 los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de México lograron establecer la misión de San José Vizarrón.³⁹ En la narrativa misionera y como una muestra de bondad, los fernandinos dieron a elegir a los indios el sitio donde establecerse y ellos optaron por la antigua misión de San José del Llano.⁴⁰ María Teresa Álvarez Icaza comenta que la elección de los indios ocurrió de la siguiente manera:

[...] retomar un lugar donde para los jonaces existía un precedente de contacto con la religión cristiana y su ritualidad que podía ser aprovechado. Lo más probable es que sus fundadores hayan tomado en consideración criterios prácticos para la elección del sitio,

³⁷ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., p. 206; Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, op. cit., p. 98.

³⁸ Jesús Franco Carrasco, *El Nuevo Santander y su arquitectura*, México, UNAM, tomo I, 1991, p. 17. Parece más estratégico controlar las misiones de Jalpan que las del oriente de la Sierra, considerando que las vías de acceso al Seno Mexicano eran más viables por Jalpan y Arroyo Seco que por el oriente que colindaban con la Huasteca.

³⁹ José Ortes de Velasco, “Estado de las misiones del Colegio De San Fernando en 1746”, en Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, op. cit., Apéndice III, p. 11; Jesús Canales Ruiz, *José de Escandón...*, op. cit., pp. 29, 90, menciona dos fechas distintas de la fundación de Vizarrón: 1740 y 1742. Sin embargo, parece ser un error tipográfico.

⁴⁰ José Ortes de Velasco, “Estado de las misiones del Colegio De San Fernando en 1746”, en Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, op. cit., Apéndice: Documentos sobre el Nuevo Santander, III, p. 11.

pues se ubicaba en un llano, contaba con tierras de buena calidad, pastos y agua suficientes y era de temperamento templado [...]”⁴¹

Una de las cuestiones interesantes de este proceso es que la misión de Vizarrón,⁴² conocida previamente como San José del Llano, había sido el centro neurálgico de la violencia contra los indios y de la guerra desde 1690 hasta 1715. Si los indios decidieron asentarse en dicho paraje posiblemente lo hicieron pensando en retornar a la misión en la que habían nacido, donde se les habían otorgado tierras y de la cual habían sido desplazados hacia un recurrente deambular, siempre hostilizados por los vecinos. Por el contrario, si los frailes llevaron a los indios a ese paraje, narrando que se trataba de una decisión de los propios chichimecas, lo hicieron a sabiendas que retornaban al centro del conflicto y de la guerra contra los chichimecas, donde los indios no eran bienvenidos y donde su instalación afectaba los intereses de los vecinos de Cadereyta y Zimapán, muchos de ellos hacendados y estancieros.⁴³

En cuanto nos adentramos a las formas de proceder de los misioneros y militares las fuentes son contradictorias y enuncia un fuerte conflicto que nos invita a leer con precaución los documentos. Por ejemplo, los fernandinos decían que se habían ganado la confianza de los indios mediante el obsequio de objetos y que los habían convencido de asentarse en la misión de Vizarrón.⁴⁴ Labra comenta, en un informe sobre las vicisitudes de la misión de San Pedro Tolimán, que

⁴¹ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, pp. 79-80.

⁴² María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 80; María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 20.

⁴³ Ha sido común que la interpretación sobre la marginalidad esté acompañada de una noción de despoblamiento. No obstante, desde el siglo XVII la sierra había sido receptáculo de oleadas migratorias asociadas a la minería y la ganadería, como se ha mencionado en los primeros capítulos de esta investigación, por lo que buena parte de los parajes tenían propietarios. Es por ello que la recurrente instalación de misiones daba pauta a conflictos a causa de la dotación de tierras confiscadas a haciendas o pueblos de indios. Jesús Mendoza Muñoz, *Los Dragones Provinciales...*, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁴ AGN, Historia, vol. 29, f. 187v.

[a] los dichos Indios don Diego Velázquez [...] los anduvo entreteniendo bajo de amistad y agasajos que le harían a [...] Diego Segura [uno de jefes de los jonaces] y su cuadrilla en el interim dio trazas y el modo de cogerlos y no hallaron otro más que entrar bebidas prohibidas que llaman Vingarrote, brindando las varias noches hasta que en una los embriagaron de manera que cayeron los capitanes y soldados de la Villa de Cadereyta y a todos los amarraron con cordeles y con todo rigor llevaron a la Misión de San Joseph Vizarrón [...] ⁴⁵

Esto reavivó los conflictos y, como sugiere Artemio Arroyo, desató una lucha por el predominio religioso en la Sierra.⁴⁶ Pues al poco tiempo los jonaces escapan de dicha misión, en un acto que sugiere una meticulosa planeación de fondo. El 9 de junio de 1742 un grupo de hombres armados irrumpe en la misión⁴⁷ y dirigen la escapatoria de 53 chichimecos⁴⁸ y los conducen hasta la misión de Tolimán.⁴⁹ Gerónimo de Labra dirá que “El demonio con astucias y estratagemas le parece embarazar tan excelente obra del bien de las almas[...].”⁵⁰

Este hecho cambiaría radicalmente el contexto de hostilidades, daría pauta a una reelaboración discursiva sobre los indios y reinventaría la noción de la frontera de guerra. La fuga de los jonaces motivó reclamos por parte de los fernandinos, tanto de José Ortes de Velazco —entonces comisario de misiones—⁵¹ como del guardián del colegio Pedro Rosales y también de Escandón. Dado que la forma de difamar a sus contrincantes era evidenciando la labor de control o de conversión sobre

⁴⁵ Gerónimo Labra, “Informe de Labra sobre...”, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁶ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 207.

⁴⁷ AGN, Historia, vol. 522, exp. 18.

⁴⁸ Gerónimo Labra, “Informe de Labra sobre...”, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁹ BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65.

⁵⁰ Gerónimo Labra, “Informe de Labra sobre...”, *op. cit.*, p. 137.

⁵¹ Título otorgado en 1740. María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 20.

los indios, en la documentación se trató de mostrar que los chichimecos de las misiones bajo tutela de Labra y de los franciscanos de Pachuca vivían sin orden. Los fernandinos acusaron a los de la misión de Tolimán de permitir la embriaguez, la ociosidad, el latrocinio y la vagancia⁵². Aunado a eso, los fernandinos acusarían directamente a Gerónimo de Labra de obligar a los indios bajo amenazas y castigos para trabajar en sus haciendas y minas.⁵³

Escandón entró en escena ya cuando la fuga había ocurrido, pues le habían conferido una acción castrense en Veracruz⁵⁴. Cuando tomó cartas en el asunto, ya le habían otorgado el título de capitán general de la Sierra Gorda y su desempeño en el puerto le había dotado de mayor mérito y reconocimiento por parte de las autoridades novohispanas.⁵⁵ Con el nuevo nombramiento Labra quedaba como su subalterno, pues únicamente fungía como protector de la misión de San Pedro Tolimán.⁵⁶ Por lo que, ante la solicitud de los fernandinos de aclarar los hechos, Labra contestó:

Envió carta a pesquisar si estaban en esta Misión de San Pedro Tolimán por el buen crédito y corriente en que se va poniendo con suavidad sin estruendo de armas ni rigor de prisiones se les respondió por cierto vecino de estas minas saber de cosa cierta no haber venido ninguno de los fugitivos de Segura y no satisfecho a esta verdad de su amigo como se manifiesta del hecho ocurriendo a Don Joseph de Escandón [...] que dice ser teniente de Capitán General[...]⁵⁷

Labra parece atajar los dictados de Escandón, posiblemente pensando que al defender la misión de Tolimán defendía un reducto de autoridad en la zona. Paralelamente, cuando Escandón envió al

⁵² BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, f. 36.

⁵³ BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, f. 40-41.

⁵⁴ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 213.

⁵⁵ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, pp. 213-214.

⁵⁶ BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, f. 41.

⁵⁷ Gerónimo Labra, “Informe de Labra sobre...”, *op. cit.*, p. 138.

cabo Romero y sus hombres a Zimapán para cerciorarse que los indios fugados estuvieran en la misión de Tolimán, se corrió el rumor de que dichos subalternos de Escandón pretendían alborotar a los indios de la misión. Entonces los vecinos mostraron su rechazo y el alcalde mayor de Zimapán ordenó a los soldados provenientes de Cadereyta abandonaran el Real.⁵⁸ En los meses siguientes se resolvería que el río Moctezuma fungiría como línea divisoria entre los campos de acción de los dos colegios y se instruyó a Labra a obedecer las ordenes del gobierno y recibir a Escandón tanto en Zimapán como en la misión de Tolimán.

Posiblemente a finales del año 1741 y principios de 1742 arribó Lucas Cabeza de Vaca a la misión de Jalpan. Esto a raíz de que los indios solicitaran al virrey les fuera asignado otro misionero debido a las quejas contra el fraile que administraba la misión en 1739. Recordemos que el anterior fraile había huido de la misión, para atajar las denuncias y, en un acto de venganza, comentar a Escandón que los indios de Jalpan aún eran bárbaros.⁵⁹ Páginas atrás mencioné que tenía las sospechas de que Escandón pudiera estar detrás de ese conflicto. Esta suposición la sustentó a partir de la documentación que preparó Cabeza de Vaca dirigida a Escandón y en cual describía la situación temporal y espiritual de los indios de Jalpan.⁶⁰ Cabeza de Vaca decía en dicho informe que los indios se encontraban “[...] dispersos y revueltos, que por ello no podía lograr en ellos doctrina ni que acudiesen a misa [...]”⁶¹ Aunado a lo anterior, sugería a Escandón que el

[...] remedio a la enfermedad de estos pobres hijos el que se compelan a que se

⁵⁸ BNAH, Fondo Franciscano, vol. 65, f. 40; AGN, Historia, vol. 522, exp. 18.

⁵⁹ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...?*, op. cit., p. 206; Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII -XVIII)*, Querétaro, Asociación de Libreros de Querétaro, 2011, p. 98.

⁶⁰ Robert H. Jackson, *A Visual Catalog of Spanish Frontier Missions, 16th to 19th Centuries*, NewCastle, Cambridge Scholars Publishing, 2018, p. 50; Robert H. Jackson, *Pames, Jonaces, and...*, op. cit., p. 127.

⁶¹ AGN, Historia, vol. 522.

congreguen en sus pueblos y dejen los montes; que se les dé misa cada mes o cada cuatro meses *ad minus*, porque examinándolos más a menudo el padre no estarían tan a su salvo y con tan poco temor de Dios; hacerles ocurran a misa y a la doctrina cristiana [...]⁶²

Lucas Cabeza de Vaca decía que el fracaso misional se debía a que los indios se negaban a ser evangelizados y congregados, por lo cual solicitaba apoyo para tomar medidas severas contra los indios que se negaban a vivir en policía y bajo observancia religiosa.⁶³

Con el informe a la mano, Escandón emprendió el envío de una petición al virrey para intervenir. Sin embargo, dicha petición no fue enviada por el capitán, sino que fue firmada por Cayetano de la Barreda, quien para darle mayor peso al documento y, posiblemente para no evidenciar intereses personales, presentó una solicitud basada en los testimonios de un indio, un mestizo y un español, los cuales referían la situación de barbarie y atraso espiritual⁶⁴ entre los indios. Para agosto de 1742 Escandón mostró la intención de emprender un proyecto de ordenamiento territorial, el cual sería pausado hasta enero de 1743⁶⁵ debido a un fuerte temporal.⁶⁶

Más allá de las suspicacias que pueda proveernos dicho episodio, lo que si podemos observar es cómo Escandón procedió no solo con un profundo conocimiento de la problemática, como apunta Patricia Osante⁶⁷, la cual tiene como fundamento la reinención discursiva de la frontera de guerra

⁶² AGN, Historia, vol. 522.

⁶³ Robert H. Jackson, "The Chichimeca Frontier and the Evangelization of the Sierra Gorda, 1550-1770", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 47, Julio-diciembre 2012, pp. 61-63.

⁶⁴ AGN, Historia, vol. 522, f. 65-69.

⁶⁵ Joaquín Meade, *La Huasteca Queretana...*, *op. cit.*, p. 401; Jesús Mendoza Muñoz, *Los Dragones Provinciales...*, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁶ AGN, Historia, vol. 522, exp. 18.

⁶⁷ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 104

acomodada a sus intereses, sino un amplio entendimiento de la conflictividad entre actores sociales —como la disputa entre colegios de propaganda fide—, así como de la violencia y el consenso *antichichimeca* que imperaba en la zona durante los últimos cincuenta años.

Con estos antecedentes, Escandón logró poner sobre la mesa algunos asuntos que ya habían sido planteados durante la guerra de 1715 y en ese sentido reinventar la idea de la frontera de guerra, pero no como problema local como ocurrió en ese momento,⁶⁸ sino como un problema más amplio —podría decir imperial— en el que reprobaba el actuar de las Provincias Apostólicas, especialmente a los agustinos, y cuestionaba a las autoridades virreinales respecto a la forma de proceder en aquellos espacios que se comenzaron a concebir marginales y aislados a partir de la perspectiva borbónica.

El proyecto de Escandón es distinto a los otros proyectos emprendidos sobre el conjunto montañoso por una serie de elementos que vale la pena distinguir. El primero de ellos es por la lectura de las problemáticas y conflictos locales y actuar en consecuencia de la nueva política imperial⁶⁹ para emprender proyectos que le pudieran favorecer. El otro elemento tiene que ver con el contexto en el cual fueron dados a conocer sus planes, y que obedecía a una época en la que la Corona volvió a colocar su atención en las colonias, al considerar su importancia en la economía imperial.⁷⁰

⁶⁸ Es decir, ya no están de por medio las nociones referentes al robo de ganado, los asesinatos o los ataques a vecinos, como ocurrió al final del siglo XVII y primeros quince años del XVIII.

⁶⁹ Julián B. Ruiz Rivera, “Reformismo local en el Nuevo Reino de Granada”, en *Temas Americanistas*, núm. 13, 1997, pp. 80-98.

⁷⁰ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 97.

Escandón y la barbarie

Escandón inició su recorrido a principios de enero de 1743.⁷¹ El día 8 visitó la misión de Santo Domingo Soriano, administrada por dominicos, y el 15 arribó a Zimapán,⁷² donde retiró el cargo de protector de la misión de Tolimán a Labra, otorgándoselo a Cayetano de la Barrera.⁷³ Durante su estancia en Zimapán recibe información referente a los chichimecos fugados de Vizarrón, los cuales supuestamente se encontraban en una ranchería en las inmediaciones del Real de Minas de Escanela.⁷⁴ La estancia en Zimapán es simbólicamente relevante, pues además que retira el cargo de protector a Labra, el problema con los jonaces lo lleva a otro espacio distante de San Pedro Tolimán —en el que seguro se encontraban los indios fugados— donde pudiera tener mayor injerencia y campo de acción. Al mismo tiempo, con la información de que los jonaces habitan en el centro del conjunto montañoso, Escandón posibilitó la elaboración de una nueva imagen de chichimeco al cual hacer la guerra, así como de preparar otro espacio serrano para la implementación de otra zona de control.

Después de Zimapán se pasó a Pacula, posteriormente a Tilaco y el día 22 arribó a Jalpan.⁷⁵ El día 25, desde Ahuacatlán⁷⁶ envió una comitiva al paraje los *Otomites* donde se encontraba el supuesto grupo de jonaces. La comitiva, conformada por un capitán y un indio que hablaba jonaz, entregó una misiva al jefe del grupo cuyo mensaje era una invitación a congregarse. Según el intérprete, los indios se negaron a reducirse y ser adoctrinados, lo cual dio pauta para que Escandón les

⁷¹ Jesús Mendoza Muñoz, *Los Dragones Provinciales...*, op. cit., p. 12.

⁷² Jesús Canales Ruiz, *José de Escandón...*, op. cit., p. 90; Joaquín Meade, *La Huasteca Queretana...*, op. cit., p. 401.

⁷³ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, op. cit., p. 217.

⁷⁴ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, op. cit., p. 217.

⁷⁵ Joaquín Meade, *La Huasteca Queretana...*, op. cit., p. 402.

⁷⁶ Joaquín Meade, *La Huasteca Queretana...*, op. cit., p. 402.

declarara la guerra y convocara a una Junta de Guerra para emprender una campaña bélica contra los jonaces que habitaban ese paraje.⁷⁷ Después de permanecer en Ahuacatlán, el día 28 pasó a San Miguelito, el 29 se dirigió a Xichú para después arribar a Querétaro. El resultado de ese viaje fue un informe que dirigió al virrey en febrero de 1743.⁷⁸

El informe es un amplio documento a través del cual Escandón menciona a las autoridades virreinales la forma cómo pensaba ordenar espacial, religiosa y socialmente el conjunto montañoso. Una de las solicitudes que acompaña el informe está asociada con la militarización, debido a que Escandón pidió aumentar el número de hombres que integraban las milicias de Sierra Gorda. Esto pareciera un elemento básico en un contexto bélico como el que hemos analizado anteriormente, sin embargo, al sugerir que los militares “quedaran inhibidos de todos los alcaldes mayores y sus tenientes [...] quedando sujetos [...] al Teniente de Capitán General [...]”⁷⁹ y que a esos militares se les asignaran las tierras realengas de la Sierra, da la impresión que Escandón tenía como propósito afianzar su poder y control a través de la lealtad y sumisión de los soldados.⁸⁰ De esta forma, tanto Escandón como los milicianos de la Sierra lograrían tener acceso a tierras y fuerza de trabajo, como bien se menciona en el informe haciendo referencia a la dotación de tierras a José Díaz Maldonado, a quien se encargaba “[...] el cuidado y la vigilancia de la misión de Soriano con total exclusión de la justicia ordinaria [...] y por el trabajo que en ello ha de tener y que le sirva de estímulo será conveniente darle tierras para que siembre seis fanegas maíz [...] y las necesarias

⁷⁷ Joaquín Meade, *La Huasteca Queretana...*, *op. cit.*, p. 402.

⁷⁸ Jesús Mendoza Muñoz, *Los Dragones Provinciales...*, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁹ “Informe del coronel José de Escandón acerca de su visita a la Sierra Gorda y proyecto de reorganización de sus misiones (Querétaro 23 de febrero de 1743)”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 178.

⁸⁰ Esta forma de proceder también muestra una gran diferencia respecto a las empresas de guerra llevadas a cabo desde 1690 y hasta 1715. Mientras en los otros casos a los soldados y vecinos involucrados en las acciones de guerra les fueron asignadas las tierras al final de la contienda, en este caso Escandón procuró atender la asignación de tierras y poder, con la intención de lograr la lealtad de esos soldados. Véase el capítulo anterior.

para pastos de los ganados [...]”.⁸¹

En el mismo informe, Escandón criticó la labor misional de los agustinos que administraban la misión de Jalpan. Decía que a pesar del tiempo que habían permanecido en dicha misión —más de un siglo— la conversión y la reducción de los indios no se había logrado. Para los fines que buscaba Escandón, estas prácticas eran una muestra de que se debía aplicar mano dura. En el informe, esta situación fue observada como una incapacidad por parte de los agustinos,⁸² pero también de las antiguas figuras de capitanes protectores. Según Escandón, tanto la misión de Pacula como la de Jalpan ejemplificaban el fracaso de las administraciones religiosas y militares previas, pues no habían logrado convencer a los indios de asentarse en sitio fijo. Finalmente sugirió que los indios debían ser reducidos en un solo sitio y recomendó reemplazar a los agustinos por los fernandinos de México.⁸³

Ahora bien, cabe detenerse un poco para analizar la visita y el contenido del informe respecto a las misiones y pueblos visitados por Escandón con la intención de mencionar algunos detalles que no escapen del análisis general de este trabajo. Como hemos visto a lo largo del segundo y tercer capítulo, la política de conversión, pacificación e integración ocurrió a través de las rancherías, las cuales se ubicaban de forma dispersa, pero teniendo como referencia un centro rector —

⁸¹ “Informe del coronel José de Escandón acerca de su visita a la Sierra Gorda y proyecto de reorganización de sus misiones (Querétaro 23 de febrero de 1743)”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 178.

⁸² Robert H. Jackson, *A Visual Catalog...*, *op. cit.*, p. 50; Robert H. Jackson, *Pames, Jonaces, and...*, *op. cit.*, p. 74.

⁸³ “Informe del coronel José de Escandón acerca de su visita a la Sierra Gorda y proyecto de reorganización de sus misiones (Querétaro 23 de febrero de 1743)”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 183. Hacia el año 1746 Isidro Félix de Espinosa, quien fuera fundador y guardián del Colegio de San Fernando, escribió en su *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España* que debido al “menudo informe del estado de todas las conversiones antiguas” realizado por Escandón solicitando la instalación de nuevas misiones en Sierra Gorda, fue posible encargarlas al Colegio de San Fernando, apenas formado en 1734. Véase, Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, Madrid, Raycar S. A. Impresores, 1964, p. 785.

generalmente la iglesia o capilla—, un gobierno elegido mediante usanza española y festividades religiosas. La jurisdicción de Jalpan guardaba una organización espacial muy similar a las de finales del siglo XVI, pues los indios mexicanos —de habla nahua— vivían asentados en el pueblo de Jalpan,⁸⁴ junto con mestizos, mulatos y españoles, mientras que los pames habitaban rancherías en las inmediaciones del pueblo, pero de forma dispersa.⁸⁵

En el informe, Escandón comentó que la misión de Jalpan se encontraba en un estado deplorable. La iglesia la describió como un viejo jacal⁸⁶ y decía que los indios parecían más fieras que hombres, porque aún vivían en sus rancherías en los montes sin orden ni policía, aunado a que ninguna persona de todas las que había examinado sabía persignarse.⁸⁷ No obstante, si observamos la información que envió al virrey sobre la misión de Jalpan, a todas luces nos indica que se trataba de un argumento para quitar la administración a los agustinos, someter a los pames⁸⁸ e instrumentar la política colonial sobre uno de los puntos que conectaba directamente con el Seno Mexicano. Pero este no fue el único sitio en el que se reinventó la situación temporal y espiritual de los indios. En lo tocante a Xichú de Indios, comentó que había

[...] tres congregaciones de indios mecos de la nación Jonás [...] compónese de setenta y ocho familias, con doscientas cuarenta y nueve personas [...] encargadas para su administración al cura ministro de doctrina del pueblo de San Juan Bautista

⁸⁴ En las inmediaciones de la misión había 122 indios mexicanos, un conjunto de españoles, mestizos y mulatos de alrededor de 408 personas. Jesús Mendoza Muñoz, *Los Dragones Provinciales...*, *op. cit.*, p. 13.

⁸⁵ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 210.

⁸⁶ En el recuento de los bienes que poseían los agustinos, figuraban esculturas y pinturas religiosas, lo cual nos permite observar las contradicciones presentes en el informe de Escandón, así como las intenciones de este. Aquí jacal tiene un sentido peyorativo, buscando denotar el carácter indigno de un establecimiento de esas características para una labor tan importante como la conversión.

⁸⁷ “Informe del coronel José de Escandón acerca de su visita a la Sierra Gorda y proyecto de reorganización de sus misiones (Querétaro 23 de febrero de 1743)”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, pp. 190-194.

⁸⁸ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 210; Jesús Mendoza Muñoz, *Los Dragones Provinciales...*, *op. cit.*, p. 16.

de Zichú [...] Y aunque atendiendo al mucho tiempo que ha que se congregaron, y tierras útiles que se les asignaron, pudieran estar arraigados en una buena poblazón, se hallan los indios viviendo debajo de los árboles sin sembrar sino pocos, comiendo por lo común de lo que hurtan, y muy cortos de la Doctrina Cristiana[...]”⁸⁹

Si bien para esta área Escandón ordenó fundar una misión con vicario fijo en Ojo Zarco, el área occidental del conjunto montañoso permaneció sin una reorganización minuciosa, como ha mencionado David Alejandro Sánchez.⁹⁰ No obstante, la narración ayuda a sustentar el argumento enfocado en militarizar los poblados y reorganizar las misiones, aludiendo a que aún existían indios jonaces más allá de los sitios donde se les había hecho la guerra en los últimos cincuenta años y que se dedicaban al hurto y que no estaban convertidos a la fe cristiana. Por ello que el posterior acantonamiento de un piquete de diez soldados bajo las órdenes de Manuel Río de Terán se justificara mediante el siguiente pasaje: “para la seguridad y crianza política de dichos indios y continencia de los bárbaros circunvecinos de Sierra Gorda”.⁹¹ Con esto también es posible intuir que durante un breve tiempo —el suficiente para justificar la militarización— Escandón echó mano de la amenaza de los jonaces para convencer a las autoridades y a los vecinos que era importante actuar contra los indios.

Coincido con Gerardo Lara al decir que la puesta en marcha del proyecto de Escandón implicó mayor presencia militar en esta zona,⁹² como en muchas otras del conjunto montañoso, pero me parece que con esto no inició el “fin del periodo de olvido que vivió la zona durante décadas”,

⁸⁹ “Informe del coronel José de Escandón acerca de su visita a la Sierra Gorda y proyecto de reorganización de sus misiones (Querétaro 23 de febrero de 1743)”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 195.

⁹⁰ David Alejandro Sánchez Muñoz, “La reorganización de...”, *op. cit.*, pp. 148-149.

⁹¹ “Informe del coronel José de Escandón acerca de su visita a la Sierra Gorda y proyecto de reorganización de sus misiones (Querétaro 23 de febrero de 1743)”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 195.

⁹² Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, p. 81.

porque esa perspectiva forma parte del argumento de Escandón para convencer a las autoridades de su plan. Es decir, a través de su informe sobre el estado general de la sierra, así como de su proyecto de pacificación y ordenamiento territorial, Escandón provee de una perspectiva nueva, que es la reinención de la frontera de guerra, especialmente al sugerir que previo a su intervención la sierra no había sido controlada, se encontraba en un estado marginal y olvidada por las autoridades coloniales.⁹³ Aunado a eso, el discurso sobre la marginalidad era bien recibido en ese momento por las autoridades virreinales que veían con buenos ojos los emprendimientos que sugerían articular nuevos territorios a la economía virreinal.⁹⁴

Regresando a las actividades de Escandón sobre la sierra y los indios que la habitaba, el día 22 de febrero de 1743 recibió la notificación de que el virrey había ordenado la remoción de los agustinos,⁹⁵ dando pie a la propuesta de Escandón para fundar ocho misiones, cinco a cargo del Colegio de San Fernando de México y tres al de Pachuca, dividiendo unas y otras por el río Moctezuma. Esa respuesta favorable a la reorganización de las misiones mostró que su influencia había aumentado considerablemente, pero sobre todo que había logrado convencer a las autoridades —y mostrando cierto consenso local respecto a los indios— a través de su informe que la guerra contra los indios, el ordenamiento y la conversión de los mismos eran una tarea justa, pues en su informe Escandón argumenta que a pesar de las promesas de congregarse “apartándose

⁹³ Para conocer otros ejemplos en los que las situaciones de conflicto fueron utilizadas para emprender o asegurar negocios y obtener beneficios en el septentrión novohispano véase el trabajo de Sara Ortelli, “El fantasma de la guerra en el septentrión novohispano: El informe de Berrotarán de 1748 y su trasfondo”, *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Histórico sociales*, núm. 19, 2004, pp. 471-496; Sara Ortelli, *Trama de una guerra conveniente. Nueva Viscaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, México, El Colegio de México, 2007.

⁹⁴ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 97; Sara Ortelli, *Trama de una guerra...*, *op. cit.*, p. 17.

⁹⁵ María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 24.

de la embriaguez y los vicios”, los indios aún continuaban en “apostasía y rebeldes”.⁹⁶

En este contexto, el día 28 de febrero de 1743 un amplio contingente de compañías al mando de Gaspar Fernández de la Rama, así como de indios de Pacula, Jalpan y Ahuacatlán, junto con un grupo de naturales de Xichú, San Miguelito, Santo Domingo Soriano atacaron a los jonaces que habitaban, seguramente en diversas rancherías dispersas, del paraje los *Otomites*.⁹⁷ Con esa incursión contra los jonaces, Escandón mostró que no tenía dificultades para eliminar a aquellos que obstaculizaban o entorpecían sus planes, pero también que a los indios que habían decidido, según Escandón, mantenerse en apostasía, rebeldía, infidencia y barbarie se les impondrían “penas que fueren dignas a sus excesos”.⁹⁸

Ahora bien, he mencionado con anterioridad que Escandón encontró un contexto favorable a sus planes debido a que la Corona y muchos de los funcionarios virreinales habían mostrado interés tanto en las colonias como en aquellos espacios que podían ser incorporados a la economía novohispana.⁹⁹ Este es el caso del Marqués de Altamira, quien desde el año 1738 fungió como auditor en la Real Audiencia de México¹⁰⁰ y para el año 1742 ocuparía un cargo como auditor de Guerra y Hacienda.¹⁰¹ En 1743 el proyecto de Escandón referente a la Sierra Gorda llegaría a

⁹⁶ “Informe del coronel...”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, pp. 199-200; Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, *op. cit.*, p. 78.

⁹⁷ AGN, Historia, vol. 522, exp. 18.

⁹⁸ “Informe del coronel...”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, pp. 199-200. Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la...”, *op. cit.*, p. 103.

⁹⁹ Patricia Osante, “El marqués de Altamira y el nuevo impulso colonizador en el norte novohispano, 1742-1753”, en *Anuario de Estudios Americanos*, 72, 1, enero-junio, 2015, 213; Cécile Isabelle Tahon, “Reformas en la...”, *op. cit.*, p. 103; Fernando Olvera Charles, “La resistencia nativa en el centro-sur de Nuevo Santander, 1780-1796. Política de frontera de guerra y estrategia de rechazo indígena a la colonización”, tesis de maestría, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2010, p. 39.

¹⁰⁰ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 93.

¹⁰¹ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 110; Patricia Osante, “El marqués de Altamira...”, *op. cit.*, p. 215.

manos de Altamira, quien en octubre del mismo año habría de emitir su parecer¹⁰² sobre la militarización y el traspaso de las misiones agustinas a manos de los franciscanos de San Fernando y San Francisco de Pachuca en dicho conjunto montañoso.

El informe presentado por Escandón tuvo suficiente eco en la capital novohispana. Las descripciones sobre el estado espiritual y material de los indios, así como la marginalidad se acoplaron a la perspectiva que el marqués tenía sobre el septentrión y la forma cómo debían de ocurrir la integración de los indios y del espacio.¹⁰³ El marqués de Altamira comentaba que la propuesta de Escandón podría ayudar a reducir a los indios “a vida sociable y política [...] al servicio de ambas majestades y causa pública” y pasado un tiempo, incluso, podrían “pagar a su majestad los reales tributos y ahorrarle las asignaciones de los misioneros pasando las misiones a doctrinas y manteniéndose los doctrineros con las obtenciones de los indios”.¹⁰⁴

Además del parecer favorable de Altamira, los agustinos también dieron a conocer su opinión en torno a las acusaciones hechas por Escandón. José Francisco de Landa, a nombre de los agustinos comentó que buena parte de los problemas achacados a los religiosos asentados en Sierra Gorda tenían como origen a los propietarios de las haciendas, muchos de ellos protectores de indios. Señaló que Cayetano de la Barreda, así como a Gaspar Fernández de la Rama no habían apoyado las labores de los religiosos y que, por el contrario, utilizaban las tierras de las misiones para pastar

¹⁰² Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 131.

¹⁰³ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 131. Sobre los espacios para ese momento considerados no integrados, ya otros habían puesto especial atención en la importancia como Narciso Barquin de Monte, quien había comentado que la conquista y colonización de las tierras entre la Huasteca y el Nuevo Reino de León era importante dado la cantidad de “indios infieles que las ocupan”, pero también porque en dicho espacio “produce sin cultivo abundantes frutos de bálsamos y hierbas medicinales y es muy a propósito para labor y pastos y tiene copiosas salinas que fructificarán”, Archivo General de Simancas, SGU, LEG, 7032, 1, f. 19r.

¹⁰⁴ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 167.

ganado o empleaban a los indios en sus propiedades.¹⁰⁵ Aunado a eso, de Landa afirmaba que los jonaces habían huido a las montañas debido a que habían sido desplazados de las tierras asignadas.¹⁰⁶ También, comentó que todos los jonaces que vivían en otras misiones como la de San Miguelito —atendida por dominicos—, la de Vizarrón —administrada por fernandinos—, así como la Misión de Chichimecas —a cargo de jesuitas— tampoco conocían la doctrina cristiana.¹⁰⁷ Con esto José Francisco de Landa responsabilizó a los indios, tanto pames como jonaces, al sugerir que su temperamento —y su tendencia al ocio y la rebeldía— era lo que había impedido su oportuna congregación y evangelización.¹⁰⁸ Esto permitía mover la atención sobre los agustinos y su labor duramente criticada por Escandón para situarla en los indios.

Los indios y la frontera vistos a través de la narrativa de la refundación de Escandón

En abril de 1744 Escandón regresó nuevamente a la Sierra para ejecutar la remoción de los agustinos de las misiones de San Juan Bautista de Pacula y Santiago de Jalpan para entregarlas, la primera, a los franciscanos del Colegio de Pachuca y, la segunda, a los franciscanos del Colegio de San Fernando de México, como lo había aprobado del virrey Conde de Fuenclara.¹⁰⁹ Luego de la entrega de la misión de San Juan Bautista de Pacula, Escandón fundó las misiones de San José Fuenclara de Xiliapan y la de Nuestra Señora de Guadalupe Cerro Prieto, también a cargo del Colegio de Pachuca.¹¹⁰

¹⁰⁵ “José Francisco de Landa a José de Escandón”, en Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Tomo I, México, Editorial Porrúa, 1984, pp. 536-538.

¹⁰⁶ “José Francisco de Landa a José de Escandón”, en Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, p. 536.

¹⁰⁷ “José Francisco de Landa a José de Escandón”, en Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, p. 535.

¹⁰⁸ Robert H. Jackson, *Pames, Jonaces, and...*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁰⁹ Jesús Mendoza Muñoz, *Los Dragones Provinciales...*, *op. cit.*, p. 17.

¹¹⁰ Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 82; Jesús Canales Ruiz, *José de Escandón...*, *op. cit.*, 91.

La descripción que hizo José Ortes de Velasco, entonces comisionado de misiones de los Colegios de Propaganda Fide para Sierra Gorda, sobre la entrega de la misión de Santiago de Jalpan muestra que la disputa entre las órdenes religiosas no había finalizado y que tanto Escandón como los fernandinos buscaban justificar a toda costa su proyecto. El *Testimonio de las diligencias ejecutadas por el general don José de Escandón en la Misión de Santiago de Jalpan de la Sierra Gorda* que escribió Ortes de Velasco en julio de 1744 es un documento que cumple un doble propósito: demostrar al virrey que el problema central de la insolencia de los indios era la forma de proceder de los misioneros agustinos, a la par que se mostraba a un Escandón capaz de lograr la pacificación de espacios contiguos a la sierra.

Según Ortes de Velasco, la segunda entrada y visita de Escandón a las misiones de Sierra Gorda tenía como objetivo “dar en nombre de S. M. las gracias a los misioneros que han cumplido con su obligación”.¹¹¹ Más adelante en la descripción, Ortes de Velasco nos dice que el día 20 de abril,¹¹² después de visitar las misiones de la porción oriental de la sierra, como se mencionó anteriormente, Escandón se presentó con su comitiva en la misión de Santiago de Jalpan, donde el religioso agustino Lucas Cabeza de Vaca se negó a entregar dicho establecimiento arguyendo que no habían sido “oídos sus descargos, ni habersele hecho notorios los motivos de dicha remoción”¹¹³ y que no los entregaría hasta que el arzobispo y el prelado superior de su orden le indicaran hacer la entrega.

Para el día siguiente, Ortes de Velasco narró lo que parece ser el objetivo del documento: mostrar las virtudes de Escandón y la insolencia de los agustinos, representados por la figura del religioso Cabeza de Vaca. El texto dice que Escandón requirió

¹¹¹ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 015, f. 2v.

¹¹² Joaquín Meade, *La Huasteca Queretana...*, op. cit., p. 402.

¹¹³ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 015, f. 2r.

[...] de ruego y encargo por segunda vez [cumpliera] con lo mandado por el exmo. Sr. virrey de esta Nueva España sin dar motivo a que se ocasionen los Escándalos y mal ejemplo, que ya se teme, de que pueda resultar la perturbación de la tranquilidad y gusto con que todos los indios mecos pames, que dispersos habitaban la aspereza de los montes [...] han concurrido a congregarse en ella [la misión de Jalpan] y se hayan presentes en crecido número a recibir a los apostólicos religiosos del Colegio de San Fernando, sus nuevos misioneros [...]¹¹⁴

Aunado a eso, el *Testimonio* sugería que Cabeza de Vaca no solamente desobedecía las órdenes del virrey y del rey, sino que contravenía las propias ideas de San Agustín al mencionar que no podía hacer entrega de los bienes materiales de la Misión “porque aquel convento, iglesia y alhajas de ésta ha[bían] costado a su madre Provincia su dinero”,¹¹⁵ cuando en *La ciudad de Dios* se predicaba que “el individuo que procura enriquecerse abusa de lo que debiera servir para ayudar al hombre en su aspiración hacia el bien mas alto”.¹¹⁶ Incluso incumplía con los propios reglamentos de la orden, que decían “mantengan arriba el corazón y no requieran cosas terrenales y vanas, no sea que los monasterios comiencen a ser útiles para los ricos y no para los pobres”.¹¹⁷ Ortés de Velasco comentó que luego de varias notificaciones, la tarde del día 21 de abril el religioso Cabeza de Vaca finalmente entregó la misión, el convento, la iglesia y diversos objetos de carácter religioso, así como libros de bautismos, casamientos, padrones y defunciones.¹¹⁸ La forma de describir el aspecto material de la misión, una vez entregada a los fernandinos y a Escandón, solo

¹¹⁴ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 015, f. 2r.

¹¹⁵ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 015, f. 2r.

¹¹⁶ San Agustín, *La ciudad de Dios*, México, Editorial Porrúa, 2006, p. 594.

¹¹⁷ Lope Cilleruelo, *Comentario a la regla de San Agustín*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1994, p. 15; Claudia Liliana Veloz Leija, “Las casas de renta de la Orden d los Agustinos en la ciudad de México”, tesis de maestría, UNAM, 2008, p. 22.

¹¹⁸ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 015, f. 3r.

abunda en la caracterización del abandono que habían argumentado en el informe del año anterior. Ortés de Velasco decía que todo aquello que se tomó posesión eran “un cuarto chico que sirve de sacristía y otras siete piezas con sus paredes, parte de piedra y lodo, parte de adobe y parte de carrizo embarrado con lodo. Todo techado de zacate, que son unos jacales a que llaman convento [...] todo maltratado”.¹¹⁹

El *Testimonio* también muestra una diferencia respecto a la forma de referirse a los indios que podemos encontrar en el *Informe* elaborado un año antes por Escandón. Por ejemplo, nos dice Ortés de Velasco: aunque vivían en “la aspereza de los montes [...] ocurren a congregarse en [la misión] y se hallan presentes en crecido número a recibir a los Apostólicos Religiosos del colegio de San Fernando, sus nuevos misioneros”.¹²⁰ Esta narración tiene mucha relación con los relatos triunfalistas elaborados por los religiosos el siglo XVI y principios del XVII, en los que de forma inexorable los bárbaros acuden de una forma orquestada ante los frailes y que ayudaban a justificar la labor de conversión entre los indios.¹²¹

Sin embargo, me parece que este relato donde los indios acuden de forma orquestada ante la presencia de los misioneros fernandinos también puede leerse desde otra perspectiva. La remoción de los agustinos de las misiones y la entrega a los fernandinos no solamente refería el inicio de una nueva administración religiosa, sino también temporal. En este sentido, la presencia de los indios responde a su interés por ser partícipes de la reestructuración comunitaria que implementarían Escandón y los fernandinos. La entrega de la misión a los fernandinos y a los militares asignados por Escandón no solo suponía el cambio de religiosos, sino un acto ceremonial en el que se reestructuraba el espacio, las autoridades y las relaciones, aspectos que incumbían a los indios y a

¹¹⁹ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 015, f. 4v.

¹²⁰ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 015, f. 2r.

¹²¹ Véase el primer capítulo de este trabajo, así como el artículo de Ryan Dominic Crewe, “Bautizando el colonialismo...”, *op. cit.*, pp. 944-945.

otros habitantes. Dicha ceremonia consistía en la posesión de tierras —mismas que fueron otorgadas al protector Vicente Javier de Perusquia, quien dijo: “las recibía en nombre de los indios, soldados y gente de razón”—,¹²² la asignación de las tierras que formarían parte de la misión¹²³ y la elección de los oficiales de la república de indios que se congregarían en ella.¹²⁴ De estos aspectos, el que habría preocupado a los indios y por el cual habrían arribado a la misión habría sido la elección de los oficiales de la república,¹²⁵ pues por el *Testimonio* de Ortes de Velasco sabemos que en el acto fue electo como gobernador Baltazar Coronel, quien había sido acusado junto al fraile agustino en 1739 por causar agravios a los indios —entre ellos interceder en las elecciones de la república para imponer a Coronel como escribano¹²⁶ y así para mantener su presencia en el gobierno indio—.

Las alusiones en torno a los indios que podemos encontrar en el *Informe* de 1743 y en el *Testimonio* de 1744 son contrastantes. En un año pasaron de ser caracterizados como apostatas, viciosos, ladrones, asesinos y rebeldes a personajes que concurren a la misión a recibir a los fernandinos e interesados en la conformación de las misiones y de los gobiernos de las repúblicas de indios. Esto se debe a que a raíz de la aprobación del proyecto para reformar las misiones, tanto Escandón como los fernandinos, se vieron en la necesidad de proveer a las autoridades de una perspectiva favorable sobre el temperamento de los pames, como sugiere María Teresa Álvarez Icaza.¹²⁷ Dado

¹²² AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 015, f. 4v.

¹²³ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 015, f. 5v.

¹²⁴ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 015, f. 4r.

¹²⁵ Esto también nos ayuda a confirmar que los indios que habitaban en las rancharías dispersas conformaban unidades organizadas en lo temporal y espiritual, como ya se ha mencionado en el segundo y tercer capítulo de este trabajo.

¹²⁶ En la acusación de 1739 se decía que Baltazar Coronel no sabía leer ni escribir castellano, pero en el *Testimonio* de las diligencias realizadas por Escandón, Ortes de Velasco advierte que Coronel hablaba y entendía muy bien el castellano. Véase: AGN, Indios, vol. 50, exp. 301 y AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 016, f. 2v.

¹²⁷ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 96.

que a partir de abril de 1744 quedaron bajo administración de los fernandinos, y ya no se requería descalificar el trabajo de los agustinos, se buscó remarcar que los pames eran dóciles y proclives al trabajo.¹²⁸ De hecho, una de las conclusiones de los frailes a cargo de realizar los censos en las misiones de la Sierra durante los años 1740-44 fue que la mayoría de los habitantes estaban ya “conquistados”, aunque sin bautizar, lo que permitía justificar la empresa religiosa.¹²⁹

Después de haber sido entregada la misión de Jalpan y de haberse instaurado el gobierno en lo espiritual y temporal, entre el mes de abril y mayo de 1744 fueron fundadas cuatro misiones: la de Santa María de Agua de Landa, San Francisco del Valle de Tilaco, Nuestra señora de la Cruz de Tancoyol y la de San Miguel Concá.¹³⁰ Desde ese momento quedaron bajo la administración religiosa de los fernandinos, en lo militar del capitán de caballos Gaspar Fernández de la Rama y del teniente protector de las misiones, Vicente Javier de Perusquia.¹³¹ Aunado a eso, tanto los religiosos como los militares establecieron control y vigilancia de las repúblicas de naturales que se establecieron en las misiones mediante la intromisión en la elección de autoridades. Según Ortes de Velasco, fue a través de Baltazar Coronel que se sugirió a los naturales de las otras misiones durante el momento de la elección que escogieran a “aquellos que tienen experiencia, ser de mejores costumbres y más acertadas conductas”.¹³²

Las acciones que Escandón llevó a cabo en el norte de Sierra Gorda forman parte de un plan más amplio de conquista y ordenamiento territorial que contemplaba otros espacios contiguos. Es por

¹²⁸ AGN, Provincias Internas, vol. 249, f. 119v.

¹²⁹ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 5506, exp. 008, foja 1 y 2.

¹³⁰ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 016, f. 1v; Joaquín Meade, *La Huasteca Queretana...*, op. cit., pp. 402, 433; Robert H. Jackson, *Frontiers of Evangelization: Indians in the Sierra Gorda and Chiquitos Missions*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2017, p. 44.

¹³¹ AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 016, f. 1r.

¹³² AGN, Indiferente Virreinal, Caja 2211, exp. 016, f. 2v.

ello por lo que la narrativa referente a los informes sobre la remoción de los agustinos y la entrega de las misiones de Jalpan y Pacula a los religiosos de los Colegios de Propaganda Fide, así como a la fundación de nuevas misiones, organización temporal del gobierno de estas, la reorganización territorial y la reestructuración militar muestran una buena planeación y realización. Lo cual sugiere la viabilidad de un plan mayor y la pertinencia de otorgarlo a un personaje como Escandón. Especialmente porque en octubre de 1744, apenas unos meses después de haber realizados sus acciones en Sierra Gorda, Escandón presentó su proyecto al virrey conde de Fuenc Lara.¹³³

Sin embargo, en junio de 1745 el virrey rechazó el proyecto debido a las noticias poco halagüeñas sobre el proceder de Escandón en Sierra Gorda.¹³⁴ Intuyo que buena parte de los informes elaborados entre 1744 y 1745 a raíz de las visitas realizadas por Escandón tenían el objetivo de convencer al virrey y a otras autoridades virreinales de otorgarle el proyecto de conquista del noreste novohispano.¹³⁵ En este contexto se inscribe la visita y el posterior informe realizado por el fraile Pedro Pérez de Mezquía, del Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México, sobre la misiones bajo la administración de dicho colegio arguyendo que buena parte del problema continuaban siendo los indios, pues no era posible mantenerlos en la misión.¹³⁶ No obstante, el virrey conde de Fuenc Lara cambió de parecer un año después, debido a la diligencias realizadas por diversas autoridades que mostraron a un Escandón recto, responsable, cumplido, fiel a la Corona y desinteresado.¹³⁷

¹³³ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 105.

¹³⁴ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 106.

¹³⁵ Véase AGN, Provincias Internas, vol. 249, exp. 10.

¹³⁶ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Indios y misioneros...", *op. cit.*, p. 87.

¹³⁷ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 106.

Sierra Gorda, sus indios y su pacificador según las autoridades novohispanas

En este contexto fueron dados a conocer una obra impresa y un documento burocrático que cobrarían mucha relevancia respecto a la forma de concebir los espacios no integrados —como la Sierra— y a sus habitantes, a la par que ponían énfasis en la necesidad de pacificar y colonizar dichas áreas y dar paso a la reducción y conversión de los indios. Debido a que temporalmente fue dada a conocer la obra impresa antes que el documento burocrático, iniciaré por analizar dicha obra, para posteriormente comentar el documento administrativo.

Hacia agosto de 1746 se imprimió el primer libro del *Theatro Americano*, una ambiciosa obra compuesta por José Antonio Villaseñor y Sánchez, entonces contador general de azogues.¹³⁸ Dicha obra fue resultado de un mandato del rey fechado en julio de 1741 y que el virrey Conde de Fuenclara delegó en 1742¹³⁹ a tres personajes: Juan Francisco Sahagún, Arévalo Ladrón de Guevara, cronista general de los reinos, y al contador de azogues José Antonio Villaseñor y Sánchez.¹⁴⁰ No obstante, el único en concretar la misión fue Villaseñor y Sánchez.¹⁴¹

La obra consta de dos libros, el primero elaborado entre 1743-45,¹⁴² impreso en 1746 y el segundo publicado en 1748.¹⁴³ La obra se nutre, en gran medida, de la información recabada por Villaseñor a través del cuestionario que envió a todas y cada una de las jurisdicciones de la Nueva España,¹⁴⁴

¹³⁸ Alfonso Enrique Hernández Roldán, “Cosmografía colonial en América: La Descripción de Vázquez de Espinoza y el *Theatro Americano* de Villaseñor y Sánchez”, tesis de maestría, Universidad de Valladolid, 2016, p. 108.

¹³⁹ “Dictamen del Marqués de Altamira al Teatro Americano de José Antonio de Villaseñor y Sánchez”, María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira y las provincias internas de Nueva España*, México, El Colegio de México, 1976, p. 180.

¹⁴⁰ Alfonso Enrique Hernández Roldán, “Cosmografía colonial...”, *op. cit.*, p. 109.

¹⁴¹ Rafael Heliodoro Valle, “José Antonio Villaseñor y Sánchez. *Theatro americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*”, en *Revista de la Universidad de México*, vol. 72, 1952, p. 22.

¹⁴² Alfonso Enrique Hernández Roldán, “Cosmografía colonial...”, *op. cit.*, pp. 115, 119; “Dictamen del Marqués de Altamira al Teatro Americano de José Antonio de Villaseñor y Sánchez”, María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, pp. 178-180.

¹⁴³ Alfonso Enrique Hernández Roldán, “Cosmografía colonial...”, *op. cit.*, p. 112.

¹⁴⁴ Alfonso Enrique Hernández Roldán, “Cosmografía colonial...”, *op. cit.*, p. 114; “Dictamen del Marqués

así como de las noticias más recientes sobre las acciones para la colonización de zonas consideradas marginales, como eran la Sierra Gorda y el Seno Mexicano.¹⁴⁵ Por ejemplo, en el Capítulo XVIII del Libro Primero, referente a la Jurisdicción de la Villa de Cadereyta y sus Pueblos, es posible encontrar referencias al *Informe* de Escandón de 1743,¹⁴⁶ también al *Parecer* del marqués de Altamira e incluso a la fundación de los Colegios de Propaganda Fide, en tanto colaboradores de una nueva forma de integrar a los indios de las áreas consideradas marginales.¹⁴⁷ En dicho capítulo es posible destacar dos elementos importantes para el análisis general de este trabajo: primero el referente a los indios y el segundo al espacio. Según Villaseñor:

Desde el tiempo de la Conquista muchos Indios de la Nación de los Pames, no queriendo reducir ni a la Fe, ni al Católico Dominio, se hicieron fuertes en las Cavernas, Montes y Barrancas de la Sierra Gorda viviendo en ella bárbaramente dispersos multiplicándose cada día en crecido número, de que proviene hacerse más rebeldes y crueles, siendo lo más lastimoso y sensible la permanencia en su Idolatría.¹⁴⁸

Esta cita es una referencia directa al *Informe* de Escandón y su esfuerzo por reinventar la frontera y los indios que la habitaban. Derivado de las informaciones enviadas por dicho capitán a la corte virreinal sobre el estado espiritual y temporal de los indios, la denominación de “pame” o “meco pame” se volvió el nombre genérico que emplearon las autoridades para referirse a los indios que

de Altamira al Teatro Americano de José Antonio de Villaseñor y Sánchez”, María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, p. 179.

¹⁴⁵ “Sobre la colonización de Sierra Gorda”, en María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴⁶ “Informe del coronel José de Escandón acerca de su visita a la Sierra Gorda y proyecto de reorganización de sus misiones (Querétaro 23 de febrero de 1743)”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*

¹⁴⁷ “Parecer del Marqués de Altamira sobre las misiones de Sierra Gorda. México, 19 de octubre de 1743”, en Patricia Osante, *Poblar el septentrión I. Las ideas y las propuestas del marqués de Altamira, 1742-1753*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, 2012, p. 168; AGN, Historia, vol. 29, f. 252.

¹⁴⁸ José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de la viuda de D. J. Bernardo de Hogal, 1746, p. 96.

en Sierra Gorda vivían dispersos, que eran un obstáculo para la integración económica y cuya conversión restaba sumas importantes a la Corona.¹⁴⁹ “Pame” o “meco pame” también fue la forma como las autoridades virreinales diferenciaron a los habitantes de la Sierra de las otras porciones del septentrión novohispano y, en especial, del Seno Mexicano que se pretendía colonizar al mediar el siglo XVIII. Estas voces, como hemos visto en el primer capítulo y siguiendo a Giudicelli, son “una forma alternativa de equivalente general abstracto de la economía de la barbarie”.¹⁵⁰

Respecto a la Sierra, Villaseñor señala que se trata de un espacio que a pesar de estar rodeado de

[...] Jurisdicciones y doctrinas, unas de Clérigos y otras de Religiosos, no se haya puesto en práctica con aquel ahínco [...] la reducción de estos infieles [pames] en más de ciento y cincuenta años que se poblaron estos parajes y más cuando toda su barbaridad son inclinados a insultos y hostilidades que en perjuicio de los Españoles les dicta su fiereza y que estas las han practicado continuamente [...]¹⁵¹

Bajo esta perspectiva la Sierra figura como una zona no sometida y también como guarida recurrente de los indios indómitos —a pesar de los procesos constantes de colonización y de implementación de actividades económicas importantes como la minería o la ganadería—. En esta narrativa, incluso se omiten poblaciones que habían cobrado gran relevancia, como lo es el Real de Escanela, pues su importancia radica en plasmar los territorios y las gentes en sus dimensiones,¹⁵² para justificar el emprendimiento de empresas de colonización y transformación

¹⁴⁹ Esta reflexión podría dar respuesta a la inquietud mostrada por David Alejandro Sánchez en su tesis de maestría, al comentar que a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII las referencias a los “mecos pames” fueron cada vez más comunes sin una explicación clara. Véase David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de una...”, *op. cit.*, p. 93.

¹⁵⁰ Christophe Giudicelli, “Encasillar la frontera...”, *op. cit.*, <http://nuevomundo.revues.org/56802>; véase el capítulo primero de este trabajo.

¹⁵¹ José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano...*, *op. cit.*, p. 97.

¹⁵² Alfonso Enrique Hernández Roldán, “Cosmografía colonial...”, *op. cit.*, pp. 113-114.

social.¹⁵³ La omisión en este caso juega un rol fundamental, puesto que permite dimensionar un espacio sin ley, ni rey ni religión en los cuales se volvía apremiante implementar dispositivos coloniales.¹⁵⁴

Quisiera hacer un paréntesis en este momento para tratar una discusión que se plantea en la introducción de este trabajo y la cual tiene que ver con las formas como en la historiografía ha sido concebida y abordada la espacialidad serragordana. Las referencias que encontramos a la Sierra Gorda en el *Theatro* son pocas, pero específicas. Especialmente las referentes al capítulo sobre Jurisdicción de la Villa de Cadereyta que ha sido analizado previamente. Tanto en el capítulo dedicado al Real y Minas de Zimapán como en el que describe a San Luis de la Paz y su jurisdicción están ausentes las referencias espaciales y sociales con las que se trata a la jurisdicción de Cadereyta. Esto tiene que ver con la forma como se fue reinventando la frontera de guerra, especialmente la reinención que procuró Escandón a raíz de la *Inscripción* de los Labra, escrita en 1742 y la que ha sido analizada en el capítulo anterior. Zimapán no figura como tierra indómita¹⁵⁵ porque ya había pasado por un periodo extenso de guerra y porque los Labra habían pacificado, al menos en el discurso, dicha jurisdicción y muchos de los vecinos españoles habían obtenido tierras, por lo que no era un espacio óptimo para emprender proceso de colonización. Por su parte, la Jurisdicción de San Luis de la Paz no presentaba las problemáticas pertinentes para una intervención,¹⁵⁶ como sí lo tenía la jurisdicción de Cadereyta, donde se presumía habitaban los indómitos jonaces. Con esto es importante resaltar que la idea de Sierra Gorda, en tanto espacio

¹⁵³ Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio...*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁵⁴ Felipe Castro, “Resistencia étnica...”, *op. cit.*, p. 128.

¹⁵⁵ José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano...*, *op. cit.*, p. 132.

¹⁵⁶ José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano...*, *op. cit.*, Libro Tercero, pp. 45-47. Algo interesante de este capítulo es que Xichú de Indios aún no figura de forma negativa, tengo la impresión que esa connotación la fue adquiriendo a partir de la década de 1760, poco después de los disturbios de 1767-1769; véase Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, *op. cit.*, p. 121.

fronterizo se fue reinventando paulatinamente a partir de las intenciones de sus conquistadores y colonizadores.

El *Theatro* de Villaseñor es una obra ambiciosa —como he mencionado—, pero novedosa y única en su tiempo, que permitió formar una nueva representación del espacio y sus habitantes, especialmente los del Septentrión a partir de nuevas referencias,¹⁵⁷ unas muy distintas a las del siglo XVI y XVII que he mencionado en los primeros capítulos de este trabajo. Entre ellas el reforzamiento del dominio de la Corona mediante la colonización, el control de las misiones y presidios, así como mejorar el uso de recursos naturales y humanos en beneficio del gobierno novohispano e imperial.¹⁵⁸ Para 1746, el conjunto de ideas y proyectos de Escandón sobre la Sierra y el Seno Mexicano coincidieron completamente con los de los funcionarios del gobierno novohispano, entre ellos el marqués de Altamira y el propio Villaseñor.¹⁵⁹ La obra de Villaseñor también se acompaña de un *Mapa* que presenta aquellos lugares relevantes en el discurso colonial de la época.

¹⁵⁷ Jean-Claude Abric, *Prácticas sociales...*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁵⁸ Patricia Osante, “El marqués de Altamira...”, *op. cit.*, p. 211.

¹⁵⁹ María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, p. 25.

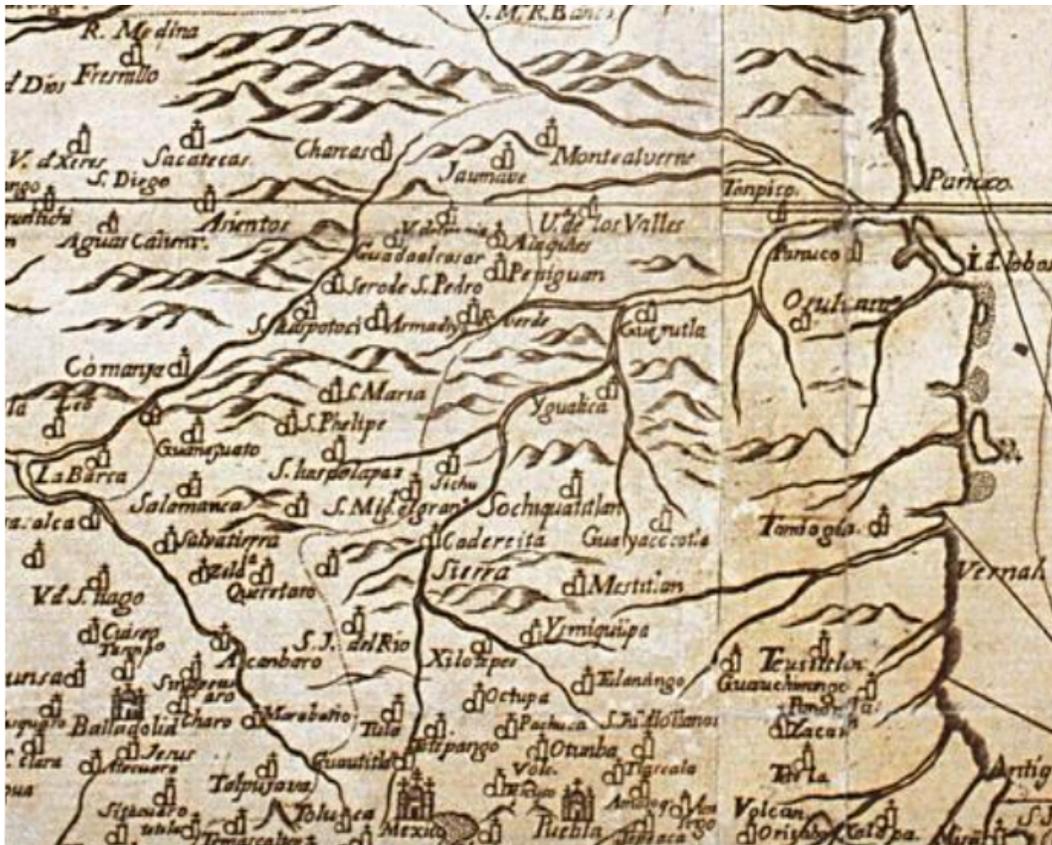


Lámina 17. Yconisimo hidroterreo o Mapa Geographico de la América Septentrional. Delineado y observado por el Contador de Reales Azogues Don José Antonio de Villaseñor y Sánchez. AGI, MP-MEXICO, 161.

En la lámina 16 se presenta una parte del mapa que acompaña al *Theatro* y en ella se muestran algunas poblaciones y jurisdicciones que hemos abordado previamente. Entre ellas, Cadereyta la que se identifica con la Sierra. Como he mencionado, hay muchas poblaciones ubicadas al norte de la cordillera que eran harto conocidas, pero que tanto en el relato como en el mapa son omitidas.

El otro documento relevante en la conformación del imaginario sobre la Sierra, sus indios y la noción de la frontera fue el *Dictamen sobre la colonización de la Sierra Gorda* elaborado por el marqués de Altamira en agosto de 1746 que ayudaría sobre manera a Escandón y sus planes —

ampliamente compartidos por el marqués—. ¹⁶⁰ El dictamen estaba dirigido a la Junta General y en él se plasman todos los detalles e importancia que rodeaba al plan “para lograr la pacificación y colonización del Seno Mexicano”. ¹⁶¹

El dictamen de Altamira es la reunión de un conjunto de información referente a diversas áreas del septentrión novohispano. Evidentemente están presentes los informes que previamente Escandón había elaborado en su estadía por la sierra, ¹⁶² pero también otros referentes a poblaciones del Seno Mexicano. ¹⁶³ En el dictamen el marqués decía:

Excelentísimo Señor: [...] para que mejor se comprenda, confiera, resuelva y diligencie la importantísima, muchas veces frustrada, ardua empresa de pacificar los bárbaros indios chichimecos, gentiles, apóstatas, que después de doscientos veinte y cinco años de haber rayado aquí el cristianismo, rodeados de poblaciones, jurisdicciones y provincias enteras cristianas por el sur [...] a poco más de treinta leguas al norte y noreste de esta corte ocupan, como errantes fieras salvajes, más de ciento y cincuenta leguas de largo y cincuenta de ancho, en las asperezas de las Sierra Gorda y costa de dicho Seno Mexicano, peligrando ésta y sus puertos a otros exteriores enemigos, ¹⁶⁴ impidiendo sus afamadas salinas, acreditados minerales y el beneficio de sus experimentadas, pingües, fértiles tierras, insultando con muertes, incendios, robos y todo género de inhumanas atrocidades los caminos, los comercios, las haciendas y todas las demás granjerías [...] aniquilando pueblos enteros, pervirtiendo a los indios ya reducidos y cristianos [...] ocasionando a la real hacienda, sobre la carencia de estos beneficios, el diaturno anual, crecido costos de presidios, particulares campañas y expediciones, de cuantiosos sínodos que paga como treinta y seis misioneros [...] cuyas misiones fueran ya doctrinas y tributarios sus indios y aun los no reducidos a no haberse malogrado por más de ciento cuarenta años tantas

¹⁶⁰ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 96. La obra de Villaseñor cobró mucha importancia en la corte virreinal. Especialmente en el círculo al que pertenecía y que se conformaba de funcionarios del gobierno novohispano, los que además tenían firmes preocupaciones y expectativas sobre la colonización del septentrión. Patricia Osante, “El marqués de Altamira...”, *op. cit.*, p. 134; María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶¹ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, pp. 106-107.

¹⁶² “Informe del coronel José de Escandón acerca de su visita a la Sierra Gorda y proyecto de reorganización de sus misiones (Querétaro 23 de febrero de 1743)”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, pp. 178, 190-194, 195; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 210; Jesús Mendoza Muñoz, *Los Dragones Provinciales...*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶³ Patricia Osante, “El marqués de Altamira...”, *op. cit.*, pp. 222-223.

¹⁶⁴ Sobre las posibles alianzas entre los indios de las fronteras y los enemigos de la Corona véase el trabajo de David J. Weber, “Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos”, *Anuario IEHS*, núm. 13, 1998, p. 150.

consultas, arbitrios, expediciones y gastos de real hacienda sobre su pacificación.¹⁶⁵

En esta cita podemos observar cómo Sierra Gorda comenzó a identificarse en el discurso de las autoridades como un espacio articulado a la frontera. Se le asocia con esas “más de ciento y cincuenta leguas de largo y cincuenta de ancho” no solamente porque compartía la existencia de “bárbaros indios chichimecos” que impedían la utilización de los recursos de esos espacios, que cometían “atrocidades” y causaban enormes gastos a la administración virreinal, sino porque al formar una espacialidad¹⁶⁶ cohesionada por una historia y una población chichimeca se daba a entender que Escandón era el personaje más idóneo para emprender su pacificación,¹⁶⁷ pues ya había hecho pruebas de ello en Sierra Gorda.

Además de dar detalles sobre otras porciones del Seno Mexicano, el marqués de Altamira proporciona más detalles sobre los chichimecas y la Sierra que es importante destacar por su relevancia discursiva. En la narrativa del marqués, la Sierra Gorda y los chichimecos forman parte del recurso discursivo para justificar la colonización y describir a Escandón como el mejor prospecto para llevar a cabo dicha empresa, como he mencionado anteriormente.¹⁶⁸

Ahora bien, el marqués provee al lector de elementos históricos para proporcionar de nociones sobre la gravedad de la existencia poblaciones no reducidas en las 150 leguas que van desde Sierra

¹⁶⁵ “Sobre la colonización de Sierra Gorda”, en María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, pp. 33-35.

¹⁶⁶ Dice el dictamen “[...] Ocupaban, habrá tres años, dichos bárbaros chichimecos, gentiles y apóstatas las asperezas de la Sierra Gorda. Sale ésta de dicha costa del Seno Mexicano y corre al noreste, dejando al oriente las jurisdicciones de Esmiquilpan, Zimapan, Meztitlan, Guejutla y dicha Villa de los Valles, y al poniente las de Querétaro, Cadereyta, San Luis de la Paz, San Luis Potosí y San Pedro Guadalcázar, internándose después, por este rumbo, dicha Sierra Gorda en el siguiente Nuevo Reino de León y dividiendo su consecutiva provincia de Nueva Extremadura o Coahuila de la gobernación y capitanía general de la Nueva Vizcaya.” “Sobre la colonización de Sierra Gorda”, en María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹⁶⁷ Patricia Osante, *Poblar el septentrión...* *op. cit.*, pp. 147-148.

¹⁶⁸ Fernando Olvera Charles, “La resistencia nativa...”, *op. cit.*, pp. 39-40; Patricia Osante, “Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memoria de un infortunio”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 17, 1997, p. 121.

Gorda hasta Espíritu Santo. Para ello hace hincapié en que cuando se conquistó Nueva España había indios que, aunque “vivían en ciudades, pueblos y congregaciones, con alguna policía y sociabilidad” tenían costumbres “desordenadas, feroces, crueles e inhumanas”.¹⁶⁹ Sin embargo, después de doscientos años y a más de treinta leguas de la ciudad de México aún había

indios de la más ínfima y baja clase de bárbaros [...] tan envejecidos, habituados y entorpecidos en el uso de razón, que como errantes fieras, salvajes, inhumanas, atroces y nocivos a sí mismos y a los demás viven dispersos y desnudos por los montes sin sociabilidad, religión y leyes o reglas algunas que los inclinen al bien y desvíen del mal.¹⁷⁰

Menciona que las únicas acciones para reducir a esos indios fueron las de “Francisco Zaraja (sic), por los años de setecientos y dos y, por el de setecientos catorce y siguientes, los del señor don Gabriel Guerrero de Ardila”.¹⁷¹ Más adelante, se menciona que José de Escandón emprendió “la total pacificación de ésta a expensas suyas, sin costo de real hacienda” movido por el servicio a la Corona con

cabal desinterés y fervoroso tesón, eficacia, vigilancia, exacción y aplaudida conducta, aunque por la inmediatez de esta corte y sus muchas inmediatas jurisdicciones, desde los doscientos veinte y cinco años de su conquista se solicitaría activamente dicha pacificación (como por los años de setecientos y dos y setecientos y catorce lo hicieron dichos señores, alcalde del crimen, Zarasa y contador del Real Tribunal de Cuentas, Ardilla) sólo lo logró

¹⁶⁹ “Sobre la colonización de Sierra Gorda”, en María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, pp. 37-38. El marqués de Altamira menciona en dicho texto algunos pasajes de Torquemada y Solórzano en torno a la forma cómo se concibió a los indios al final del siglo XVI y principios del XVII. Para conocer más detalles de las obras de los autores mencionados véase Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, Tomo I, México, Porrúa, 1986, pp. 47-50; Juan de Solórzano, *Política Indiana*, vol. I, lib. I, Madrid, Mateo Sacristan, 1736, pp. 33-37. También véase los siguientes análisis a dichas obras: Carlos Baciero, “Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América”, en *Hispania Sacra*, *Missionalia hispanica*, vol. 58, núm. 117, enero-junio, 2006, pp. 263-327; Carlos Santamarina Novillo, “Salvajes y chichimecas...”, *op. cit.*, pp. 31-56.

¹⁷⁰ “Sobre la colonización de Sierra Gorda”, en María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷¹ “Sobre la colonización de Sierra Gorda”, en María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, p. 41.

dicho Escandón.¹⁷²

De hecho, la parte final del dictamen *Sobre la colonización de la Sierra Gorda*, se ensalza la figura de Escandón al aludir los aciertos que tuvo su visita del año 1744, mencionando que durante el recorrido “atrajo y se concilió aquellos bárbaros con dádivas, caricias y eficaces persuasiones” obtuvo el respeto de los capitanes, estableció varias misiones y que para 1746, fecha del dictamen, tenía

enteramente pacificada toda aquella parte dicha Sierra Gorda que promete la deseada permanencia, el exterminio de las atrocidades de aquellos bárbaros y el que docilitados, educados y aplicados al trabajo podrán dentro de pocos años escusar los sínodos de sus respectivas misiones, pasando éstos a doctrinas y curatos con las obvenciones eclesiásticas que satisfarán los indios y consiguientemente el real tributo.¹⁷³

Con esta obra el marqués de Altamira logró afianzar a Escandón en la ambiciosa empresa de pacificación y colonización tanto de la Sierra Gorda como del Seno Mexicano.¹⁷⁴ El dictamen *Sobre la colonización de Sierra Gorda* es en gran medida un recuento de las actividades emprendidas por el capitán en la Sierra y entre cuyas intenciones está la de presentar ante la corte sus capacidad para llevar a cabo la política de colonización y pacificación en el septentrión que compartían buena parte de la corte virreinal.¹⁷⁵ No obstante, para justificar las acciones de

¹⁷² “Sobre la colonización de Sierra Gorda”, en María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁷³ “Sobre la colonización de Sierra Gorda”, en María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁷⁴ “Sobre la colonización de Sierra Gorda”, en María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, p. 33; Patricia Osante, “El marqués de Altamira...”, *op. cit.*, pp. 222-223.

¹⁷⁵ Patricia Osante, “El marqués de Altamira...”, *op. cit.*, pp. 225-226. El dictamen *Sobre la colonización de Sierra Gorda* no habría de quedar solamente como un instrumento para convencer a otros funcionarios virreinales, incluido el virrey, también cobró relevancia en su círculo más cercano, especialmente en José

Escandón y la colonización del Seno Mexicano, el marqués echo mano de una serie de elementos narrativos que posibilitaron, primero, identificar a Sierra Gorda como espacio cohesionado por la presencia de chichimecos, así como los recurrentes esfuerzos para pacificarlos y, segundo, la existencia de dichos chichimecos y las constantes atrocidades cometidas le permitió articular Sierra Gorda a los espacios fronterizos septentrionales con la intención de ligar los fines de pacificación y colonización de la Sierra con los del Seno Mexicano. De esta narrativa se deriva que en algunos documentos se asocien poblaciones propiamente septentrionales y fronterizas— por ejemplo, Tula, Palmillas y Jaumave— como parte de Sierra Gorda y que analizaremos a continuación (ver mapa 2).

Antonio Villaseñor, autor del *Theatro Americano*, quien en los últimos meses del año 1748 tendría ya impreso el segundo tomo de su obra. José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Editora Nacional S. A., 1952, p. 11. De especial interés es el Capítulo XLI del Libro Quinto sobre Jurisdicción de la Provincia de Coahuila y sus pueblos, donde Villaseñor hace una comparación entre las proposiciones realizadas por Jáuregui, Montecuesta y Guevara con la experiencia de Escandón en Sierra Gorda donde: “[...] en cuatro entradas generales que a su costa, sin alguna de la Real Hacienda había hecho a dicha Sierra Gorda el Teniente de Capitán General de ella, Coronel del Regimiento Miliciano de la Ciudad de Cretaro [sic], Don José Escandón [...] había visitado las veinte y seis Misiones de dicha Sierra Gorda y Custodia de Río Verde, fundando y renovando las ocho de ellas, mejorándolas y aumentándolas todas con fervoroso celo y desinterés cristiano, conciliándose el aplauso amor, respeto y subordinación de aquellas Compañías Milicianas, sus Capitanes, Oficiales, Cabos, Vecinos, particulares e Indios reducidos [...]”. José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano...*, *op. cit.*, Libro Quinto, p. 312. En esta cita Villaseñor hace una referencia directa al dictamen del marqués que permiten ver a un Escandón experimentado y portador de los intereses de la Corona y de muchos funcionarios virreinales. Véase “Sobre la colonización de Sierra Gorda”, en María del Carmen Velázquez, *El marqués de Altamira...*, *op. cit.*, pp. 58-59.

Mapa 2. Sierra Gorda según Escandón



En febrero de 1747 Escandón emprendió su viaje de reconocimiento por el Seno Mexicano y en octubre del mismo año elaboró un informe al virrey donde describió el paisaje, así como la constante mención al asentamiento de poblaciones y misiones para la paulatina colonización del Seno Mexicano.¹⁷⁶ Son pocas las menciones a la Sierra Gorda, pero es importante comentarlas debido a que ayudan a entender el mapa que acompaña el informe. En dicho informe hay alusiones a su extensión y habitantes que se ligan de diversas formas a la empresa colonizadora del Seno Mexicano.

Respecto a las dimensiones, Escandón menciona que la Sierra se extendía hasta los puntos de Tula, Jaumave y las Ruzias, hacia el noreste, donde empezaban las llanuras que se extendían hasta Tampico. Incluso llega a hablar de la “Sierra Gorda de Tamaulipa en el Nuevo Reino de León”.¹⁷⁷ Son pocas las menciones que hace Escandón a la extensión de la serranía en otros documentos,

¹⁷⁶ Debbie S. Cunningham, “The exploration and preliminary colonization of the Seno Mexicano under Don José de Escandón (1747-1749): an analysis based on primary Spanish manuscripts”, Texas, tesis doctoral, Texas A&M University, 2010, pp. 2, 46, 60.

¹⁷⁷ AGN, Provincias Internas, vol. 179, fs. 145r-194r.

pero en el *Informe* de 1747 deja claro que ésta permanecía ligada a sus proyectos de mediana y larga duración, como lo era la empresa de colonización del Seno Mexicano. La cual se adecuó a la política colonizadora de un grupo de funcionarios virreinales. La experiencia en Sierra Gorda puede verse como base de referencias que le permita figurar como el personaje idóneo para llevar a cabo la colonización del Seno Mexicano, a la vez que apéndice de sus nuevos proyectos. Así, vemos como a lo largo del informe va relacionando las ocurrencias de su contingente de soldados con lo ocurrido en sus entradas en Sierra Gorda tres años antes. En alusión a los habitantes, en el *Informe* se asienta que los pobladores de la Sierra eran “indios bárbaros y apóstatas” que impedían el emprendimiento de la minería y el comercio. Los indios aparecen como un conjunto homogéneo de indios mecos¹⁷⁸ que dificultaban el desenvolvimiento de la colonización y el aprovechamiento adecuado de los recursos.

En la lámina 17 observaremos una porción del mapa que acompaña dicho informe y que corresponde a la extensión de Sierra Gorda que considera el capitán. En dicha lámina se puede apreciar, en contraste con el de Villaseñor —obviando que tienen objetivos distintos—, los límites de las jurisdicciones, un considerable número de poblaciones que son útiles no solamente para entender el relato del viaje de Escandón vertido en el *Informe* sino el cúmulo de referencias a su experiencia de colonización y pacificación en la Sierra.

¹⁷⁸ Fernando Olvera Charles, “La resistencia nativa...”, *op. cit.*, p. 59.



Lámina 18. Mapa de la Cierra Gorda y costa del seno Mexicano: desde la Ciudad de Querétaro que se halla situada en los 21 gros. de Latitud. boreal asta los 28 grs. 30 mos. en que esta la Bahía del Espíritu Santo con sus Ríos Ensenadas, y fronteras / echo por Dn. Joseph Escandon Coronel del Regimiento de Queretaro Theniente y Capitán Xeneral de la Sierra Gorda sus Misiones, Presidios, fronteras, y lugares, Thente. del Exelentísimo Señor Birrey destas Nueva España pa. el reconocimiento, pasificación y Pueblo de la expresada costa y las suias, que de orden de su excelencia reconoció el año de 1747. Archivo Museo Naval de Madrid, MEXICO, Mapas Generales (1747). 1:1182032.

La representación de Sierra Gorda en el mapa no es casual ni forma parte únicamente de la demostración de Escandón de su área de influencia,¹⁷⁹ es una referencia de ordenamiento territorial que permite al lector observar, a la luz de la empresa de colonización del Seno Mexicano, que

¹⁷⁹ Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo...*, op. cit., p 43.

había una experiencia previa que la avalaba y que permitía imaginar que sobre los territorios que se estaba identificando se podían colonizar como había ocurrido en la Sierra.¹⁸⁰

Reactivación de la guerra contra los indios bárbaros

Si bien, la sierra fue adquiriendo tanto la característica de un espacio en vía a la integración por medio del plan de pacificación de Escandón como la referencia sobre la política de pacificación y colonización en los espacios septentrionales contiguos, los sitios de la empresa escandoniana permanecieron rodeados de viejos conflictos.¹⁸¹ Especialmente la misión de Vizarrón y sus parajes inmediatos. Como ya se ha mencionado anteriormente, los franciscanos del Colegio de México con apoyo de Escandón emprendieron el establecimiento de la misión de San José Vizarrón, antiguamente conocida como San José del Llano.¹⁸² Dicho sitio había estado rodeado de conflictos de larga data, mismos que se remontaban a 1690, cuando fueron instauradas las misiones dominicas por Felipe Galindo. Desde ese momento los indios habían sido hostilizados y desplazados recurrentemente por iniciativa de los vecinos de Cadereyta y Zimapán que veían con gran interés los pastos que rodean dicho establecimiento. Esos vecinos, apoyados por las autoridades virreinales, emprendieron varias incursiones contra los indios desde principios del siglo XVIII y los primeros tres lustros de dicho siglo. Entre 1716 y 1722 los militares veteranos

¹⁸⁰ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, pp. 124-125.

¹⁸¹ Como hemos podido observar, hacia la década de 1740 la Sierra, sus naturales y sus condiciones religiosas y geográficas fueron utilizadas como excusa para acceder a la arena política y como medio para la obtención de beneficios. El caso más ilustrativo de esta situación tal vez sea el ejemplo de Escandón, dado que además de producir una narrativa favorable e sus intereses, emprendió una serie de iniciativas que le dieron prestigio. Pero en una escala geográfica más local es posible observar cómo entre los vecinos de la jurisdicción de Cadereyta la figura de los indios bárbaros irreductibles continuó utilizándose para obtener el acceso a tierras y títulos militares. Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 195.

¹⁸² José Ortes de Velasco, "Estado de las misiones del Colegio De San Fernando en 1746", en Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, *op. cit.*, Apéndice III, p. 11; Jesús Canales Ruiz, *José de Escandón...*, *op. cit.*, pp. 29, 90.

de la guerra de principios de siglo solicitaron al rey las tierras que pertenecía a los jonaces, arguyendo que con ello se lograría la pacificación del oriente de la Sierra.¹⁸³

Como mencioné en el capítulo anterior, en 1703 los vecinos de Cadereyta encabezados por algunos capitanes, entre los que se encontraba Antonio Olvera, así como sus familiares Juan, Diego y José, además del capitán Antonio de Trejo se comprometieron poblar las tierras donde se ubicaba la misión, con la finalidad de dotar de tierras a esos colonos y establecer un fuerte que posteriormente se convertiría en presidio.¹⁸⁴ Dicho establecimiento fue inspeccionado por Zaraza y Arce, quien para ese momento dirigía la empresa de pacificación y que fallecería en 1704 a causa de una caída.¹⁸⁵ Posterior a dicho incidente, a Luis de Guzmán se hizo responsable de la pacificación de los indios hasta su muerte en 1710. Para 1712, el virrey nombró a Gabriel Guerrero de Ardila, entonces contador del Real Tributo de cuentas de la Real Audiencia,¹⁸⁶ para liderar la campaña contra los jonaces, quienes entre 1710 y 1712 retornaron a asentarse en las inmediaciones de la hacienda Las Aguas, muy cerca de la misión de San José de los Llanos.¹⁸⁷

Cuando en 1740 los franciscanos reactivaron dicho establecimiento regresaron a los jonaces al centro de la violencia.¹⁸⁸ Dos años después de instaurada ocurriría la extracción y conducción de los jonaces a la Misión De San Pedro Tolimán bajo protección de Labra y administración de los franciscanos de Pachuca, y con ello se mostraría la espiral de conflictos que aún rodeaban a la

¹⁸³ AGN, Reales Cédulas originales, vol. 37, exp. 75. 190.

¹⁸⁴ AGN, Tierras, vol. 2055, exp. 2; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 170.

¹⁸⁵ AGN, Tierras, vol. 2055, exp. 2; Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 135.

¹⁸⁶ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 176.

¹⁸⁷ AGN, Indiferente Virreinal, caja 2202, exp. 021; Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda...*, *op. cit.*, pp. 129-145; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, pp. 181-182; Cécile Isabelle Tahon, "Reformas en la...", *op. cit.*, p. 59.

¹⁸⁸ Aún en noviembre de 1741 San José Vizarrón fungía como presidio. AGN, General de Parte, vol. 33. Exp. 109, fs. 131-132; Robert H. Jackson, "The Chichimeca Frontier...", *op. cit.*, p. 65.

misión y en especial la presencia de los jonaces. A principios del año 1743 Escandón prepararía una campaña militar para mostrar su poder al quitar el título de protector de indios a Gerónimo de Labra, así como emprender el ataque a los jonaces que su ubicaban en el paraje los *Otomites*.¹⁸⁹ Hacia 1746, el discurso contra los chichimecas tomó rumbos inesperados al formar parte de la narrativa de diversos funcionarios novohispanos respecto a la pacificación y colonización del septentrión, como se ha anotado previamente. En los informes se hacía constante hincapié que la principal problemática asociada a la integración de los espacios septentrionales tenía que ver con los indios bárbaros y sus constantes ataques a la economía y el comercio novohispano. Tanto en los documentos oficiales —informes, dictámenes y pareceres— realizados por los funcionarios virreinales como en el *Theatro* de Villaseñor fue más común la referencia a los pames o bien al genérico “indio bárbaro”, debido en gran medida al impacto que cobraron los primeros informes de Escandón, pero a nivel local los jonaces continuaron en el discurso como los principales causantes de asesinatos, robos y atropellos de todo tipo contra los ganaderos, mineros y estancieros vecinados en la jurisdicción de Cadereyta.

En 1746, José Ortes de Velasco, entonces comisario de las misiones de la Sierra Gorda, elaboró un informe sobre el estado de las misiones en Sierra Gorda en el que se puede observar el discurso antichichimeca, especialmente contra los jonaces. Este documento es una especie de tratado sobre la irreparable forma de vida de dichos indios. Ortes de Velasco menciona que desde 1739 cuando se adentró en Sierra Gorda para reducirlos observó que mostraron “aversión a la religión cristiana y vida sociable y racional”, aunque menciona que al paso de los meses los persuadió mediante regalos y predicas para que se redujeran, logrando asentar a 73 personas, los cuales fueron llevados

¹⁸⁹ AGN, Historia, Vol. 522, exp. 18, fs. 115v-117.

a la misión de San José Vizarrón.¹⁹⁰ Líneas más adelante comenta que estuvieron reducidos en ese establecimiento por el corto tiempo de dos años, durante el que los religiosos se encargaron de que recibieran los sacramentos.

Para Ortes de Velasco, los jonaces eran un “feroz nación, que se ha mantenido siempre, en el centro del cristianismo, rebelde”.¹⁹¹ Según el comisario de misiones, estos indios habían apostatado “de la fe y obediencia del Rey”, que además de quemar sus pueblos hostilizaron a los españoles e indios cristianos de las poblaciones contiguas. En este relato, los jonaces no fueron reducidos durante la campaña militar de Zaraza y los intentos de pacificarlos únicamente fomentaron “su altivez y arrogancia”.¹⁹² Esto se incrementaría, según el relato, debido a que Guerro de Ardila y los jonaces “pactaron la paz con previa estipulación de que habían de vivir en la sierra a su libertad, sin obediencia, sin Rey, ni leyes que los dirigiesen como racionales”, lo cual derivaría en constantes ataques y robos a los vecinos de la sierra.

Ortes de Velasco señalaba que la

continencia y tolerancia adminiculada, auxiliada del cruel, altivo genio de estos bárbaros, y la aversión congénita a los españoles hizo tan dominante su soberbia, impávida su arrogancia que, no contentos, o mal contentos de apropiarse el dominio de la sierra en las partes que le hallaban, aspiraron a ser dueños de los bienes de los españoles [...] Así vivían, así instaban y obstaculizaban el mencionado año de setecientos cuarenta que entré en la ya expresada sierra a reducirlos, practicando así la más acerba y cruel guerra simulada.¹⁹³

¹⁹⁰ José Ortes de Velasco, “Estado de las misiones del Colegio De San Fernando en 1746”, en Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, *op. cit.*, Apéndice: Documentos sobre el Nuevo Santander, III, pp. 10-11.

¹⁹¹ José Ortes de Velasco, “Estado de las misiones del Colegio De San Fernando en 1746”, en Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, *op. cit.*, Apéndice: Documentos sobre el Nuevo Santander, III, p. 11.

¹⁹² José Ortes de Velasco, “Estado de las misiones del Colegio De San Fernando en 1746”, en Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, *op. cit.*, Apéndice: Documentos sobre el Nuevo Santander, III, p. 12.

¹⁹³ José Ortes de Velasco, “Estado de las misiones del Colegio De San Fernando en 1746”, en Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, *op. cit.*, Apéndice: Documentos sobre el Nuevo Santander, III, pp. 12-13.

Este informe del comisionado de misiones para la Sierra Gorda resulta interesante a nuestro análisis, en especial porque permite observar cómo se apropia del discurso de los vecinos que circundaban la misión de Vizarrón —cuyos intereses sobre esas tierras tenía una larga data—, al igual que permite justificar una fuente intervención contra ellos, no solo por los robos y asesinatos, sino por apostatar de la fe católica y del Rey. A la par, anulaba las posibles críticas tanto a los capitanes como a los religiosos franciscanos que pudieran resurgir por los maltratos a los naturales,¹⁹⁴ luego de los señalamientos que hiciera el agustino José Francisco de Landa al afirmar que los vecinos de Cadereyta habían desplazado a los jonaces a los montes para apropiarse de sus tierras.¹⁹⁵

Entre la historiografía que ha estudiado la Sierra Gorda durante el periodo colonial ha sido común asociar la incursión escandoniana de 1748 contra los jonaces como un acto bélico frente a lo que se ha denominado “alzamiento”, “levantamiento” o “sublevación” de dichos indios en los montes.¹⁹⁶ Ocurrido en buena medida por su dificultad para adecuarse a los cambios sociales y culturales que implicaba la reducción.¹⁹⁷ Sin embargo, las referencias hechas por Landa y, varios años después, Guadalupe Soriano con relación al despojo de tierras y desplazamiento de los indios por parte de los vecinos¹⁹⁸ me hizo cuestionar el informe de Ortés de Velasco en el que se han basado buena parte de los estudios precedentes. Esto con la intención de analizarlo no a partir de

¹⁹⁴ Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander...*, *op. cit.*, p. 106.

¹⁹⁵ “José Francisco de Landa a José de Escandón”, en Alipio Ruiz Zavala, *Historia de la provincia...*, *op. cit.*, p. 536.

¹⁹⁶ Véase María Elena Galaviz de Capdevielle, “Descripción y pacificación...”, *op. cit.*, p. 25; David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de una...”, *op. cit.*, p. 85; Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 221.

¹⁹⁷ Robert H. Jackson, *Pames, Jonaces, and...*, *op. cit.*, p. 141; Robert H. Jackson, “The Chichimeca Frontier...”, *op. cit.*, p. 67; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Un cambio apresurado: la secularización de ellas misiones de la Sierra Gorda (1770-1782)”, en *Letras Históricas*, núm. 3, otoño-invierno 2010, p. 25.

¹⁹⁸ Juan Guadalupe Soriano, *Tratado del arte y unión de los idiomas: otomí, pame: vocabularios de los idiomas: pame, otomí, mexicano y jonaz*, Paleografiado y editado por Yolanda Lastra, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012, p. 90.

la narrativa fernandina y escandoniana que reinventó la frontera de guerra en la década de 1740, como se ha analizado anteriormente, sino de relacionarlo con la espiral de violencia y conflictos que rodeó a dicha misión y a los indios desde 1690. Sobre todo, porque muchos de los participantes en las hostilidades contra los indios al final de la década de 1740 figuran en la guerra de 1715.

Hacia 1746, buena parte de los jonaces habían vuelto a habitar diversos parajes de la parte central de la Sierra —a un sitio denominado El Moral, distante 10 leguas al norte de la misión—. ¹⁹⁹ Estos indios habían huido debido a la reactivación de las hostilidades por parte de los vecinos de Cadereyta, muchos de los cuales eran soldados ²⁰⁰ o familiares de soldados veteranos de la guerra de 1715. ²⁰¹ Dichos vecinos buscaban desplazar a los los indios de las tierras de la misión, mismas que en 1722 fueron solicitadas a través del capitán Domingo Olvera y que en 1724 fueron cedidas. ²⁰²

Las constantes quejas de los vecinos contra los indios, los alarmantes informes sobre el estado de las misiones habitadas por los jonaces, así como la exacerbación del discurso anti chicimeca y anti jonaz, aunado a una especie de consenso narrativo sobre el exterminio de los indios como mejor forma de proceder contra sus atrocidades terminaron por llevar a que el virrey ordenara a Escandón pacificarlos. Pero este ataque no es aislado, pues forma parte de una de las últimas iniciativas de colonización y posesión de la Sierra Gorda por parte de los vecinos de Cadereyta, Escandón y los franciscanos.

¹⁹⁹ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, pp. 221-222.

²⁰⁰ Juan Guadalupe Soriano, *Tratado del arte...*, *op. cit.*, p. 90.

²⁰¹ Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 176.

²⁰² AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 37, exp. 75; AHMJ, exp. 1, caja 1, fs. 11 y 12; AGN, Mercedes, vol. 71, fs. 234-240; Jesús Mendoza Muñoz, *Cadereyta, cuatro siglos de gobierno, siglos XVII-XVIII-XIX y XX*, Cadereyta, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2005, pp. 101-103; Jesús Mendoza Muñoz, *Los sitios de...*, *op. cit.*, p. 11.

El capitán Escandón organizó una “entrada punitiva” contra los jonaces que se encontraban refugiados en el cerro El Moral²⁰³ avalada por el franciscano Ortés de Velasco,²⁰⁴ la cual se llevó a cabo a finales de septiembre y principios de octubre de 1748²⁰⁵ y cuyo objetivo era “aprehender o extinguir a los rebeldes apostatas Jonaces”.²⁰⁶ Durante la campaña militar del otoño de 1748, Escandón, junto con sus soldados y vecinos se encargaron de exterminar a los jonaces y muchos más enviarlos a misión de Vizarrón²⁰⁷ —que ya para ese momento Escandón denominaba presidio—. ²⁰⁸

En el informe que elaboró Escandón el 21 de octubre de 1748 desde el presidio de San José Vizarrón anuncia sus proyecciones sobre el territorio, así como las demandas de los vecinos sobre el mismo:

[...] considerando su señoría por la larga experiencia que le asiste, que aún menor número es competente en el paraje, a agregar desertores de las fronteras, que a poco tiempo obliguen a una nueva conquista, y que el único medio que puede precaver tal daño, es el de ir haciendo poblaciones en los parajes [...] que en este dicho paraje nombrado el presidio de San José Vizarrón, cuya misión se ha despoblado por las atrocidades que sus indios han cometido, se radiquen y pueblen treinta soldados con sus familias, a quienes se les conceden las mismas tierras que han estado asignadas a este dicho presidio [...] para que en propiedad las disfruten, con la expresa calidad de que han de servir a su costa a su Majestad [...] ²⁰⁹

Con esto, Escandón no solamente anunciaba la entrega de las tierras de la misión a los soldados con la intención de orquestar su plan de dotar de tierras a los militares para obtener su lealtad, sino

²⁰³ Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 221.

²⁰⁴ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de una...”, *op. cit.*, p. 86.

²⁰⁵ *Pacificación de los Chichimecas de la Sierra Gorda y dictamen del Auditor de Guerra Marqués de Altamira*, México, Editor Vargas Rea, 1944, p. 16.

²⁰⁶ *Pacificación de los...*, *op. cit.*, p. 8.

²⁰⁷ David Alejandro Sánchez Muñoz, “Itinerario de una...”, *op. cit.*, p. 86.

²⁰⁸ *Pacificación de los...*, *op. cit.*, p. 7.

²⁰⁹ *Pacificación de los...*, *op. cit.*, p. 9.

de cumplir con deudas históricas hacia los vecinos de Cadereyta.²¹⁰ La mayor parte de los soldados y vecinos a quienes se entregó las tierras eran familiares directos de aquellos que en 1703²¹¹ y 1722 solicitaron y se les otorgaron varias estancias en las inmediaciones a dicha misión.²¹² Como en esos momentos, en la lista que acompaña el informe del año 1748 de Escandón sobre los pobladores del nuevo presidio figuran los apellidos Trejo (10 personas), Almaraz (2) y Olvera (2).²¹³ Aunado a esto, Escandón dispuso se poblara nuevamente el Pueblo Viejo, un asentamiento cercano al río Extoraz que según el capitán había sido destrozado por los jonaces. A este establecimiento serían enviados treinta pobladores con sus familias y llevaría por nombre Santa María Peñamiller.²¹⁴

La incursión punitiva contra los jonaces fue, más que una campaña bélica, una cacería de estos cuyo objetivo era reducirlos a cautiverio. Mas que una batalla, se trató de una emboscada nocturna con la intención de capturar al mayor número posible de jonaces.²¹⁵ A Querétaro fueron enviadas 173 “personas de dichos apostatas rebeldes, entre grandes y chicos de ambos sexos”.²¹⁶ Buena parte de los hombres fueron repartidos en obrajes de dicha ciudad y las mujeres enviadas a casas

²¹⁰ “Informe del coronel José de Escandón acerca de su visita a la Sierra Gorda y proyecto de reorganización de sus misiones (Querétaro 23 de febrero de 1743)”, en Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda...*, *op. cit.*, p. 178.

²¹¹ AGN, Tierras, vol. 2055, exp. 2; Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, p. 171.

²¹² AHMJ, Exp. 1, caja 1, fs. 11-12; AGN, Mercedes, vol. 71, fs. 234-240; Jesús Mendoza Muñoz, *Cadereyta, cuatro siglos...*, *op. cit.*, pp. 101-103; Jesús Mendoza Muñoz, *Los sitios de...*, *op. cit.*, p. 11.

²¹³ *Pacificación de los...*, *op. cit.*, p. 13. Respecto a la lista de solicitantes del año 1722, los Trejo ganaron presencia por sobre los Olvera, que en ese momento sumaban 7. Lourdes Somohano Martínez, *¿Tiene una historia...*, *op. cit.*, pp. 171, 190.

²¹⁴ *Pacificación de los...*, *op. cit.*, pp. 10-11; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 90.

²¹⁵ Juan Guadalupe Soriano, *Tratado del arte...*, *op. cit.*, p. 90. Cécile Isabelle Tahon, menciona que ese tipo de incursiones eran comunes contra los indios con la intención de capturarlos y llevarlos como esclavos a las minas de Escanela. Véase, Cecile Isabelle Tahon, “Reformas en la región...”, *op. cit.*, p. 111; Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de...*, *op. cit.*, p. 211.

²¹⁶ *Pacificación de los...*, *op. cit.*, p. 16; Carlos Viramontes Anzures, *De Chichimecas, pames...*, *op. cit.*, p. 45; Yolanda Lastra (ed.), *Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las naciones de América*, Sonora, Universidad de Sonora, 1999, p. 61.

particulares y conventos con la intención de que al separarlos olvidaran “la querencia de la Sierra”.²¹⁷

Con esto, la pacificación de los jonaces cumplía con dos cuestiones fundamentales, una de carácter local y de larga data que llevaba a los vecinos de Cadereyta a poblar porciones de la Sierra disputadas desde 1690; y la otra de carácter político que obedecía a los intereses que el capitán tenía sobre la pacificación y colonización del Seno Mexicano. Estas dos cuestiones adquirieron sentido a través del discurso antichichimeca y de las acciones del capitán Escandón. Cabe destacar que la narrativa anti chichimeca que se fue formando desde el año 1743 adquirió mucha fuerza en 1748, un año en el que se decidió la empresa escandoniana sobre el noreste novohispano. Ya en mayo del mismo, en una Junta de Guerra que reunió la corte virreinal se decidió la forma como debería de conquistar, pacificar y poblar el Nuevo Santander.²¹⁸ En esa junta salió a relucir la experiencia de Escandón avalando su actuar hacia los indios en la Sierra y dando permiso para actuar de la misma forma en la campaña de colonización del Seno Mexicano.²¹⁹ En este contexto, el ataque a los jonaces realizada entre septiembre y octubre de 1748, era la antesala de una campaña militar de mayor envergadura y que sería guiada con mano dura.²²⁰

Al mediar el siglo XVIII la reinvencción de la frontera de guerra había dado muy buenos resultados

²¹⁷ *Pacificación de los...*, *op. cit.*, p. 19; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “Indios y misioneros...”, *op. cit.*, p. 90; Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 221.

²¹⁸ “Acuerdos de la Junta General de guerra y hacienda sobre la conquista, pacificación y población de la colonia del Nuevo Santander con las providencias conducentes a ella. México, a 13 de mayo de 1748”, en Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, *op. cit.*, Apéndice: Documentos sobre el Nuevo Santander, III, pp. 16-26.

²¹⁹ “Acuerdos de la Junta General de guerra y hacienda sobre la conquista, pacificación y población de la colonia del Nuevo Santander con las providencias conducentes a ella. México, a 13 de mayo de 1748”, en Fidel de Lejarza, *Conquista espiritual...*, *op. cit.*, Apéndice: Documentos sobre el Nuevo Santander, III, pp. 21-24.

²²⁰ John Tutino, *Making a New World...*, *op. cit.*, p. 214; Artemio Arroyo Mosqueda, *Redentores e irredentos...*, *op. cit.*, p. 221.

a personajes como Escandón, que supieron como acomodar intereses propios, los sociales de carácter local con los de la propia corte virreinal y convertirlos en grandes empresas que reeditarían enormemente con títulos y riquezas, aunque de por medio estuviera el exterminio de muchas naciones indias.

Comentarios finales

Este trabajo es un compendio de respuestas a múltiples interrogantes que, del espacio, las poblaciones indígenas serragordanas y de las campañas de pacificación, fui formulando lentamente durante los últimos cinco años. Desde el primero al último capítulo, esta tesis busca establecer un diálogo con la historiografía sobre Sierra Gorda en torno a las formas como han sido abordados su espacialidad y sus habitantes. A través de una serie de interrogantes realizadas a las fuentes consultadas, se buscó entrever si las descripciones sobre los habitantes tenían que ver con un “retrato desinteresado” realizado por los misioneros o bien con otros intereses menos “neutrales”. De esta forma, a largo de cinco capítulos se presenta un análisis de los discursos sobre los indios, así como de las acciones de guerra contra éstos, desde finales del siglo XVI hasta mediar el siglo XVIII, que nos permite adentrarnos a la narrativa de un mundo en constante conflicto y transformación.

La pregunta inicial y que guió la elaboración de este trabajo consistió en saber cómo surgió la imagen agreste, inaccesible y de habitantes insumisos que tuvo Sierra Gorda desde el siglo XVI y hasta el siglo XVIII que ha sido tan señalada entre los trabajos sobre las rebeliones en la primera mitad del siglo XIX. Posteriormente se le unieron otros cuestionamientos como quiénes, en qué contextos y con qué fines produjeron dichas representaciones y, sobre todo, por qué fue reutilizada constantemente esa imagen de rudeza. Estas interrogantes permitieron observar la conformación de un conjunto de relatos que posibilitaron renombrar al espacio y sus habitantes con la intención de ampliar o afianzar los dominios personales, familiares, de grupo o del Estado.

Las interrogantes nos permitieron acercarnos a los protagonistas de este amplio análisis, a saber: el espacio y sus habitantes —chichimecos, otomíes, misioneros, colonos, vecinos, capitanes y estancieros—. Estos ocupan un lugar central debido a que ayudan a mostrar el complejo escenario del septentrión novohispano en un periodo de guerras, expansión colonial, auge minero y ganadero, instalación de misiones, así como la consolidación de la administración colonial.

Distinto a lo que la historiografía sobre la zona ha desarrollado en las últimas décadas —destacando una marginalidad espacial e indocilidad social de larga data, así como los incalculables esfuerzos por integrar espacios y personas a la dinámica colonial (económica, política y religiosa)—, este trabajo puso especial énfasis en cuestionar dichas perspectivas. Para ello se analizó de forma detallada un conjunto de fuentes documentales, contrastarlas, contextualizarlas, emparentarlas con otras y destacar la forma de nombrar y referir el espacio y sus habitantes en momentos muy específicos. Esto permitió encontrar diferencias, contradicciones y una recurrencia: la puesta en práctica de la noción del espacio conflictivo y los habitantes violentos para emprender proyectos de colonización, asignación de estancias, obtención de títulos y un amplio etcétera que ha sido abordado en este trabajo y que dialoga con otras propuestas analíticas, como es el caso del estudio pormenorizado de la guerra recurrente en Nueva Vizcaya realizado por Sara Ortelli.

El trabajo se compone de dos partes. La primera se centró en el análisis de los discursos en torno a Sierra Gorda y sus habitantes. Durante ese primer momento analítico nos ubicamos en el siglo XVI con la intención de presentar los elementos centrales que conformaron el imaginario en torno a las fronteras septentrionales, en especial las formas de representar y denominar tanto al espacio como a sus habitantes. Específicamente destacamos que, en el proceso de colonización del septentrión, que permitió un ordenamiento geográfico mediado

por las experiencias bélicas e histórico culturales inmediatas de los colonos, muchos espacios y personas fueron narrados con la intención de implementar dispositivos de colonización, como ocurrió en el caso de Sierra Gorda.

En la segunda parte del trabajo se analizaron los discursos y las acciones de guerra contra los indios de la Sierra, tomando una periodicidad que va de las últimas décadas del siglo XVII hasta el mediar del siglo XVIII. A lo largo de esta segunda parte de la tesis se hizo hincapié en el análisis del discurso que acompañó a la prolongada guerra contra los chichimecos de Sierra Gorda en la primera mitad del siglo XVIII. Una de las principales características de este periodo es que la expansión ganadera y minera dio pauta a una carrera desenfrenada entre los vecinos de Cadereyta, Zimapán y Escanela para obtener estancias que paulatinamente desplazaría a los indios mediante las hostilidades hasta desencadenar una guerra de exterminio.

Para quienes se adentran en el estudio de Sierra Gorda en el siglo XIX es común encontrar lecturas que manifiestan una continua situación de conflictividad social que se extiende desde el siglo XVII hasta el mediar del XIX. Por ende, la rebeldía serragordana decimonónica suele verse como una continuidad de los “alzamientos” chichimecas del siglo XVII y XVIII, lo cual ha contribuido en la conformación de la mitificación de la rebelión en la sierra de la que hablaba Jorge Uzeta.¹

Desde esta perspectiva, una de las primeras cuestiones que este trabajo colocó sobre la mesa fue que el avance colonizador, el afianzamiento de la administración temporal y espiritual novohispana, así como la continua lucha de grupos de poder local para afianzar áreas de

¹ Jorge Uzeta Iturbide, “El camino de los santos...”, *op. cit.*, p. 32.

influencia posibilitaron y fomentaron una recurrente conflictividad social que causaría la explosión de hechos de violencia, como son: cruentas campañas bélicas y fuertes alzamientos. Buena parte de esa conflictividad y las prácticas asociadas al ejercicio de la violencia serían cada vez más recurrentes durante el siglo XVIII y se mantendrían, a pesar de ser otros contextos, durante la primera mitad del siglo XIX.

Las prácticas que posibilitaron el ejercicio recurrente de la violencia en la zona comenzaron a formarse al final del siglo XVII y principios del XVIII, dando lugar a una larga guerra contra los chichimecas de Sierra Gorda, especialmente contra los jonaces. Un primer momento clave de este proceso fue la década de 1690 cuando los vecinos comenzaron a mostrar su rechazo a la instalación de las misiones establecidas por Felipe Galindo en el centro-sur de la Sierra. Teniendo como base el marco reflexivo de la primera parte de la tesis, fue posible destacar que a dicha guerra le antecedió y asistió un discurso en el que fueron definidas buena parte de las cualidades asociadas con lo otomí y lo chichimeca. En esa narrativa, la inseguridad de los parajes fue una de las justificaciones más recurrentes para emprender acciones bélicas contra los indios, lo cual dio pauta a una reinvencción de la tierra de guerra. Dicha reinvencción no fue contradictoria con el crecimiento minero y ganadero que vivía la parte central de la sierra, pues de hecho fue ese auge lo que justificó la guerra. Aunado a eso, para la década de 1700 ya existía una narrativa de frontera inmediata a las principales urbes novohispanas en la que habitaban bárbaros “sin rey y sin ley” y que rápidamente despertaba el interés de las autoridades virreinales. Esta narrativa preparó el terreno para situar a los indios como enemigos del orden real y acompañó cada una de las campañas bélicas sobre los parajes de la sierra, muchos de ellos convertidos en estancias, minas, tierras ambicionadas por importantes personajes que desde Querétaro y sus inmediaciones fueron hostilizando a los indios hasta lograr desplazarlos de los sitios que habitaban.

A partir de 1701 y hasta 1720 los vecinos desplegaron varias incursiones contra los indios. Una de las características notables de esta guerra, pero también de las prácticas asociadas a la violencia fue la recreación narrativa de la frontera de guerra, motivada por el interés de algunos colonos de expandir empresas mineras, ganaderas o propiedades en el interior de la sierra. En esta narrativa, los indios, en un primer momento jonaces, fueron blanco de epítetos negativos que paulatinamente fueron conformando un imaginario que les hacía aparecer ante las autoridades novohispanas como los principales artífices de la violencia, cuya rebeldía y odio a los poblados de paz se exacerbaba constantemente y amenazaba la vida cristiana.

Otro momento relevante ocurrió casi al mediar el siglo XVIII, cuando los indios de la sierra, jonaces y pames principalmente, se convirtieron nuevamente en el centro de atención de una campaña de conversión y pacificación de gran envergadura que les ligó a intereses supralocales. Escandón, con un amplio conocimiento de la conflictividad social imperante en la Sierra, procedió a reinventar la narrativa bélica de la frontera no como un problema meramente localizado, como había ocurrido en la guerra de principios de siglo, sino como un problema de imperial que incluía a las autoridades novohispanas, órdenes religiosas, indios y amplios espacios por someter.

La primera mitad del siglo XVIII dio pautas para examinar los discursos que acompañaron a las acciones de guerra contra los indios pues, además de la guerra de las primeras décadas del siglo XVIII, hacia la década de 1730 volvió a implementarse el discurso de la tierra de guerra que situaría nuevamente a Sierra Gorda en el mapa de las fronteras, de los lugares inseguros que requerían atención de las autoridades virreinales. Fue de esta manera que Escandón y los misioneros que le acompañaron en la empresa de conquista de Sierra Gorda echaron mano del discurso y las narrativas antichichimecas aún latentes entre vecinos y autoridades para reinventar la frontera de guerra chichimeca.

Aunado a lo anterior, este trabajo también puso especial énfasis en la presencia de los otomíes en la zona, debido a su ausencia en la historiografía sobre la Sierra. En este sentido se buscó detallar su presencia en la zona y destacar la equiparación que la documentación colonial hizo con los chichimecos, en especial por la similitud de costumbres, patrones de asentamiento y su dificultad para congregarlos. De esta examinación destacamos que Sierra Gorda estuvo relacionada con un constante flujo migratorio, ganadero, comercial y minero en el que se involucraban poblaciones como Huichapan y Monterrey. Contrario a la idea de marginalidad muy divulgada en la historiografía, Sierra Gorda figura como un área de constante movilidad de población, muy similar a la de otros distritos mineros del virreinato. Respecto a la integración, nos detuvimos a analizar la ranchería como una de las formas de asentamiento otomí que rápidamente se asoció con lo chichimeca durante los siglos XVII y XVIII. Aunado a eso también se destacó el carácter disperso de los asentamientos entre los otomíes, que en los documentos coloniales suele ser motivo de dificultades para mantener la observancia de los indios. No obstante, fue posible constatar a través de diversas fuentes de finales del siglo XVII que la ranchería era una forma de asentamiento compartida por otomíes, pames y jonaces y que a través de ella fue posible la integración civil y religiosa.

Respecto al análisis del espacio y las reflexiones en torno a la regionalización de la Sierra Gorda, este trabajo se propuso formular y utilizar una categoría de análisis: la zona de control. Esta propuesta retoma un postulado espacial de Cecilia Cheridan, quien sugiere que en el proceso de fronterización del espacio hay territorios que tienden a presentar cambios (ya sea que se destruyan o se transformen), pero que perduran en el imaginario colectivo de la

dominación y los cuales son susceptibles de recreación.² A partir del análisis de las formas de describir al espacio durante el siglo XVI al XVIII, presentes en esta tesis —aunado al análisis de descripciones espaciales de la primera mitad del siglo XIX que he plasmado en distintas publicaciones— me percaté que Sierra Gorda era uno de estos territorios en constante transformación y recreación en el tiempo, aunque con una ubicación no siempre estable. Es decir, en tanto territorio fronterizo cuyos límites estuvieron definidos por sus pacificadores, especialmente capitanes, la noción de Sierra Gorda se recreó en función de los intereses de pormedio a partir de zonas de control. De esta manera tenemos una noción inicial que parte del Cerro Gordo y las áreas aledañas, para después ser moldeada, por ejemplo, por Jerónimo Labra el hijo en 1740 en torno a dicho cerro, pero con límites muy claros que pudieran formar un polígono cuyos límites serían Zimapán, Pacula, Media Luna, San Pedro Tolimán y La Nopalera donde la familia y su grupo cercano tenían injerencia (ver mapa 1). Otra noción fue la enarbolada por José de Escandón siete años después, que parte de las poblaciones pertenecientes a la Alcaldía Mayor de Cadereyta, pero que se extendía hasta Jaumave, haciendo colindancia con el Nuevo Santander, cuya intención era la unificación de los territorios objeto de campañas de ordenamiento territorial (ver mapa 2). Otras reinvencciones se pueden encontrar en proyectos de reducción como el de Juan Antonio Castillo y Llata al finalizar el siglo XVIII, centrada en la porción occidental del macizo montañoso. Esta noción quizá fue la que terminó por incluir a poblaciones no serranas, como Xichú de Indios y Tierra Blanca en el imaginario serragordano y que heredarían las reinvencciones decimonónicas, como la de los realistas en plena guerra de Independencia o el Territorio de Sierra Gorda.

² Cecilia Sheridan Prieto, *Fronterización del espacio...*, op. cit., p. 35.

Es importante destacar que aún falta propiamente una historia de las poblaciones indias que habitaban dicho conjunto montañoso. Al cuestionar la homogeneización cultural que las fuentes coloniales hicieron de los indios, esta tesis destacó la diversidad de poblaciones indias, sus patrones de asentamiento y formas de integración a la compleja estructura colonial. Uno de los aspectos relevantes que fue abordado es el de la ranchería, de la cual no se había hablado en la literatura sobre la zona y que permitió conocer en detalle una forma de habitar el espacio no ajeno a la estructura colonial, pero que se concebía como una de las mayores dificultades para la congregación e integración.

Para finalizar, resta decir que los planteamientos vertidos en este trabajo fueron pensados para analizar los discursos sobre la Sierra Gorda y sus habitantes durante la primera mitad del siglo XVIII, por lo que es importante preguntarse si las interrogantes realizadas a lo largo de este estudio pueden ayudar a analizar el discurso colonial en otros espacios considerados marginales.

Fuentes y Bibliografía

Archivos

Archivo General de Indias (España): México, Patronato, Indiferente.

Archivo General de la Nación (México): Historia, Civil, Tierras, Indios, Indiferente Virreinal, Provincias Internas, Reales Cédulas, Alcaldes Mayores, Mercedes, Instituciones coloniales, Operaciones de Guerra.

Archivo General de Simancas (España): SGU.

Archivo Museo Naval de Madrid (España): MEXICO.

Benson Latin American Collection Exhibitions (Estados Unidos): Collection of Relaciones Geográficas of Mexico and Guatemala, 1577-1585.

Biblioteca Digital Real Academia de la Historia (España): Cartografía y Artes Gráficas.

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia México (México): Fondo Franciscano.

Crónicas y fuentes primarias publicadas

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*. Publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, Tomo II, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892.

Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.

Códice Mendieta. Documentos franciscanos, siglos XVI y XVII, Tomo segundo, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1892.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana, o Española*, Madrid, Luis Sánchez impresor del Rey Nuestro Señor, 1611.

García Pimentel, Luis, *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570*, México, José Joaquín Terrazas e Hijos impresores, 1897.

Herrera Tordecillas, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, Madrid, Imprenta Real, 1601.

- Gemelli Careri, Juan Francisco, *Viaje a la Nueva España*, México, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1927.
- Grijalva, Juan de, *Cronica de la Orden de N.P.S. Augustin en las prouincias de la nueua españa : en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1624.
- López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés*, Venezuela, Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, F. Diaz de León y Santiago White, 1870.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1892.
- Nebrija, Antonio de, *Diccionario de romance en latín*, Sevilla, Imprenta de Alonso Rodríguez Gamarra, 1610.
- Pacificación de los Chichimecas de la Sierra Gorda y dictamen del Auditor de Guerra Marqués de Altamira*, México, Editor Vargas Rea, 1944.
- Paso y Troncoso, Francisco del, *Papeles de Nueva España publicados de orden y con fondos del gobierno mexicano. Segunda serie: geografía y estadística, 7 v.*, Madrid, 1905.
- Prieto, Guillermo, *Viajes de orden suprema*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857.
- Rea, Alonso de, *Crónica de la orden de nuestro seráfico P. S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacan de la Nueva España*, México, Imprenta de J. R. Barbedillo y C., 1882.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o rephranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua, dedicado al rey nuestro señor don Phelippe V (que Dios guarde) a cuyas reales expensas se hace esta obra*, Madrid, Imprenta de la Real academia Española, 1737.
- Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, Madrid, Boix, 1841.
- Santa María, Guillermo de, *Guerra de los chichimecas*, Zamora, El Colegio de Michoacán-Universidad de Guanajuato, 1999.
- Septién y Villaseñor, José Antonio, *Memoria estadística del estado de Querétaro*, Querétaro, Topografía González y Legarreta, 1875.

- Soriano, Juan Guadalupe, *Tratado del arte y unión de los idiomas: otomí, pame: vocabularios de los idiomas: pame, otomí, mexicano y jonaz*, Paleografiado y editado por Yolanda Lastra, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012.
- Terreros y Pando, Estaban de, *Diccionario Castellano con las Voces de Ciencias y Artes y sus correspondientes de las tres lenguas Francesa, Latina e Italiana*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañía, 1787.
- Torquemada, Juan de, *Los veinte i un libros rituales i monarchia indiana*, 3 t., Madrid, 1723. *Monarquía indiana*, Tomo I, México, Porrúa, 1986
- Webster, Noah, *American Dictionary of the English Language*, Illinois, Northwestern University, Foundation for American Christian Education, 1828.
- Villaseñor y Sánchez, José Antonio, *Theatro americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de la viuda de D. J. Bernardo de Hogal, 1746.

Bibliografía general

- Abramo Lauff, Marcelo, “El principio, el fin y el medio. La ritualidad entre los otomíes del sur de Querétaro”, tesis, 1999.
- Abric, Jean-Claude, *Prácticas sociales y representaciones*, México, Presses Universitaires de France, Ediciones Coyoacán, 2001.
- Adorno, Rolena, *The polemics of possession in Spanish American Narrative*, Connecticut, Hamilton Macmillan, 2007.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, “La polémica indigenista en México en los años setenta”, en *La Palabra y el Hombre*, julio-septiembre 1984.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, “Indios y misioneros en el noroeste de la Sierra Gorda durante la época colonial”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Ángeles Jiménez, Pedro, “Imágenes e Ideas: los Indios del septentrión novohispano”, en Eliza Vargaslugo (coord.), *Imágenes de los naturales en el arte de la Nueva España. Siglos XVI al XVIII*, México, Fomento Cultural Banamex, UNAM, 2005.

- Arreola Meneses, Ana Gabriela, “Colonización agrícola y conformación del territorio. Del Valle de San Antonio de los Llanos en el Nuevo Reino de León, a la configuración territorial del centro del Nuevo Santander 1666-1768”, tesis de maestría, Mérida, CIESAS, 2017.
- Arroyo Mosqueda, Artemio, “Apuntes para la historia colonial de la Sierra Gorda hidalguense”, en *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, vol. 5, núm. 19, julio-diciembre, 2002.
- Redentores e irredentos. El colegio misionero de San Francisco de Pachuca y sus intentos evangelizadores entre las sociedades chichimecas de la Sierra Gorda oriental. 1650-1750*, Hidalgo, Gobierno del Estado de Hidalgo, 2010.
- Avelar Zamarripa, Victor, L. Ernesto Camarillo Ramírez y Luis Fernando Díaz Sánchez, *Sierra Gorda. Municipios de Victoria, Tierra Blanca, Atarjea y Santa Catarina*, Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2010.
- Ayala Calderón, Javier, “Variaciones diacrónicas y usos políticos de la santidad entre los franciscanos de la Nueva España (1524-1596)”, tesis de maestría, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003.
- Azcue, Luis y Mancera, *Catálogo de construcciones religiosas del Estado de Hidalgo*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1940.
- Baciero, Carlos, “Juan de Solórzano Pereira y la defensa del indio en América”, en *Hispania Sacra*, *Missionalia hispanica*, vol. 58, núm. 117, enero-junio, 2006.
- Bénat-Tachot, Louise, “Figura y configuración de “enemigo americano” en las crónicas de Indias (*Historia general y natural de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo y la *Historia de las Indias* de Francisco López de Gómara), en Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco Gómez (dir.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1998.
- Bertrand, Michel, *Grandeza y miseria de oficio: Los oficiales de la Real Hacienda de la Nueva España, siglos XVII y XVIII*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2011.
- Bolton, Eugene Herbert, “La misión como institución de la frontera en el septentrión de la Nueva España”, en Bernabéu Albert, Salvador y de Solano, Francisco (coord.) *Estudios (nuevos y viejos) sobre la frontera*, Volumen 4, Madrid, Editorial CSIC - CSIC Press, 1991.
- Brambila Paz, Rosa, “El centro norte como frontera”, en *Dimensión Antropológica*, vols. 9-10, enero-agosto, 1997.

- Broda, Johana, “Introducción”, en Johana Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta, FCE, 2001.
- Cáceres-Lorenzo, María-Teresa, “Taxonomía de los documentos del siglo XVI: las Relaciones Geográficas de Indias para un corpus sobre americanismos léxico”, en *Estudios Filológicos*, 59, 2017.
- Canales Ruiz, Jesús, *José de Escandón, la Sierra Gorda y el Nuevo Santander*, Santander, Instituto cultural de Cantabria, 1985.
- Cárdenas, Mario A., “José de Escandón: The classical creation of a conquistador”, en *World History Review*, vol. 1, núm 1, 2003.
- Carrasco, Jesús Franco, *El Nuevo Santander y su arquitectura*, México, UNAM, tomo I, 1991.
- Carrillo Cázares, Alberto, “Tratados novohispanos sobre la guerra justa en el siglo XVI”, en Gilles Bataillon, Gilles Bienvenu y Ambrosio Velasco Gómez (dir.), *Las teorías de la guerra justa en el siglo XVI y sus expresiones contemporáneas*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 1998.
- “Los primeros poblamientos de chichimecas en tierras de Guanajuato: experiencia y pensamiento de los misioneros agustinos (1571-1580)”, en Eduardo Williams, y Phil C. Weigand (eds.), *Arqueología y etnohistoria. La región del Lerma*, Zamora, El Colegio de Michoacán-CIMAT, 1999.
- Castillo Escalona, Aurora, “Espacios sagrados. Una Expresión de continuidad cultural”, en *Estudios de Cultura Otopame*, 4, 2004.
- Castro, Felipe., “Resistencia étnica y mesianismo en Xichú, 1769”, en *Sierra Gorda: presente y pasado. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo, 1991*, Querétaro, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes, 1994.
- Cavazos Garza, Israel e Isabel Ortega Ridaura, *Nuevo León. Historia breve*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Cervantes Jáuregui, Beatriz y Rosa Brambila Paz, “Los nombres de las comunidades otomíes de San Miguel de Allende, Guanajuato”, en Karine Lefebvre y Carlos Paredes Martínez (eds.), *La memoria de los nombres: la toponimia en la conformación histórica del territorio. De Mesoamérica a México*, Morelia, UNAM, CIGA, 2017.
- Cilleruelo, Lope, *Comentario a la regla de San Agustín*, Valladolid, Estudio Agustiniano, 1994.

- Concepción Valverde, Pablo José, “Jóvenes e identidad en Tolimán: Movimiento y reconfiguración cultural de las comunidades *hñähñö* del semidesierto queretano”, tesis doctoral, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2018.
- Correa, Phyllis M., “Otomí Rituals and Celebrations: Crosses, Ancestors, and Resurrection”, en *The Journal of American Folklore*, 2000, Vol. 113, No. 450.
- Corona Páez, Sergio Antonio, “La viticultura en el pueblo de Santa María de las Parras. Producción de vinos, vinagres y aguardientes bajo el paradigma andaluz. Siglos XVII y XVIII”, tesis de doctorado, Universidad Iberoamericana, 2002.
- Cortés, Amado Manuel, “Algunas reflexiones en torno a la historiografía indiana”, en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, núm. 5, 2005.
- Cramaussel, Chantal, “De cómo los españoles identificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central”, *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a la Dra. Beatriz Braniff*, (Marie Areti Hers, José Luis Mirafuentes y Miguel Vallebuena, eds.), México, 2000.
- Crewe, Ryan Dominic, “Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista”, en *Historia Mexicana*, vol. 68, no. 3 (271), enero-marzo de 2019.
- Cruz Rangel, José Antonio, *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes*, México; Talleres Gráficos de México, 2003.
- Cunningham, Debbie S., “The exploration and preliminary colonization of the Seno Mexicano under Don José de Escandón (1747-1749): an analysis based on primary Spanish manuscripts”, Texas, tesis doctoral, Texas A&M University, 2010.
- Davis, Natalie Zemon, *Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Durán Sandoval, Rafael, “Pueblos de indios y acceso a la tierra en San Luis Potosí, 1591-1767”, en *Revista Historia y Justicia* [En línea], 5, 2015.
- Espinosa, Isidro Félix de, *Crónica de los colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, Madrid, Academy of American Franciscan History - Raycar S.A Impresores, 1964.
- Fernández Christlieb, Federico, y Gustavo Garza Merodio, “La pintura de la Relación Geográfica de Metztlán, 1579”, en *Secuencia*, no. 66, 2006.
- Galaviz de Capdevielle, María Elena, “Descripción y pacificación de la Sierra Gorda”, en *Estudios de Historia Novohispana*, n.º. 4, 1971, pp. 113-149.

- “La rebelión de los jonaces en 1703”, en *De la Historia. Homenaje a Jorge Gurría Lacroix*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1985.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM, CEMCA, INI, 1990.
- Gamboa Herrera, Jonatan, Juan Francisco Morales y Edgar Rodríguez Castillo, “El origen y el salvaje. Un acercamiento al concepto de lo chichimeca”, en *Memoria del XVIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2005.
- García Quintana, Josefina y Víctor M. Castillo Farreras, “Estudio Preliminar”, en Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- García Ugarte, Marta Eugenia, “Impacto de las fundaciones piadosas en la sociedad queretana (siglo XVIII)”, en María del Pilar Martínez, López Cano Gisela von Wobeser, Juan Guillermo Muñoz Correa (coords.), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.
- “Esplendor y decaimiento productivo en la hacienda queretana: 1780-1830”, en María Teresa Jarquín Ortega, et al., coord., *Origen y evolución de la hacienda en México: siglos XVI al XX. Memoria del simposio realizado del 27 al 30 de septiembre de 1989*.
- Garret Ríos, María Gabriela, “Identidad y alteridad entre los pentecostales otomíes de la sierra otomí-tepehua”, tesis doctoral, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1978.
- Giudicelli, Christophe, “Encasillar la frontera. Clasificaciones coloniales y disciplinamiento del espacio en el área diaguito-calchaquí (S. XVI-XVII)”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Giudicelli, Christophe, Puesto en línea el 09 noviembre 2009, consultado el 12 octubre 2017.
- Gómez Canedo, Lino, *Sierra Gorda: un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1984.
- González Arratía, Leticia, “Danza, canto y peyote. El mitote entre los cazadores recolectores del noreste de México”, en Carlos Viramontes Anzures (coord.), *Tiempo y región. Estudios históricos y sociales. Ana María Crespo Oviedo In Memoriam*, Volumen II, México, Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro, Municipio de Querétaro, INAH, CONACULTA, 2008.

- González Flores, Gustavo, “Consecuencias demográficas de dos epidemias coloniales en las familias de Taximaroa”, en *Secuencia*, núm. 108, 2020.
- González Navarro, Costanza, *Espacios coloniales. Construcción social del espacio en las márgenes del Río Segundo. Córdoba. 1573-1650*, España, Centro de Estudios Históricos, 1999.
- “Los pueblos de indios de la jurisdicción cordobesa a la luz de la Vista de Antonio Martínez Luján de Vargas. (1693)”, en *Memoria Académica de las I Jornadas Nacionales de Historia Social, 30, 31 de mayo y 1 de junio de 2007*, Argentina, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2007.
- González Navarro, Moisés, “Las guerras de castas”, en *Historia Mexicana*, 26, 1, 1976.
- González Ortiz, Felipe, “Los pueblos rurales de tradición otomí en la zona metropolitana del Valle de México”, en *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, vol. 23, núm. 40, 2009.
- Guha, Ranajit, “La muerte de Chandra”, en Raúl Rodríguez Freire (comp.), *La (Re)vuelta de los estudios subalternos: una cartografía a (des)tiempo*, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, 2011, pp. 94-99.
- “La prosa de la contrainsurgencia”, en Saurabh Dube (comp. y ed.), *Pasados Poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, México, El Colegio de México, 1999, p. 163.
- Guzmán Pérez, Moisés, “Otomíes y mazahuas de Michoacán, siglos XV-XVII. Trazos de una historia”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, núm. 55, enero-junio de 2012.
- Hernández Roldán, Alfonso Enrique, “Cosmografía colonial en América: La Descripción de Vázquez de Espinoza y el Theatro Americano de Villaseñor y Sánchez”, tesis de maestría, Universidad de Valladolid, 2016.
- Hipólito Estrada, Francisco Iván, “Contrabando y rebelión: la pugna por el control del tabaco durante la primera mitad del siglo XIX en México y sus repercusiones en la Sierra Gorda”, en *Oficio, Revista de Historia e Interdisciplina*, núm. 7, julio-diciembre, 2018.
- Houdart-Morizot, Marie-France, *L’Insurrection de la Sierra Gorda, Mexique (1847- 1849)*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, Equipe de Recherche sur les Sociétés Indiennes Paysannes d’Amérique Latine (Documents de Travail, 10), 1978

- Hoyo, Eugenio del, *Historia del Nuevo Reino de León, 1577-1723*, Monterrey, ITESM, Fondo Editorial Nuevo León, 2005.
- Jackson Turner, Frederick, “El significado de la frontera en la historia americana”, en *Secuencia*, 7, enero-abril, 1987.
- Jackson, Robert H. , *Pames, jonaces, and Franciscans in the Sierra Gorda: Mecos and Missionaries*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Conflict and Conversion in Sixteenth Century Central México. The Augustinian War on and Beyond the Chichimeca Frontier*, Boston, Brill, 2013.
- A Visual Catalog of Spanish Frontier Missions, 16th to 19 th Centuries*, NewCastle, Cambridge Scholars Publishing, 2018.
- “The Chichimeca Frontier and the Evangelization of the Sierra Gorda, 1550-1770”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 47, Julio-diciembre 2012.
- Frontiers of Evangelization: Indians in the Sierra Gorda and Chiquitos Missions*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2017.
- Jackson, Robert H. y Edward Castillo, *Indians, franciscans, and spanish colonization. The impact of the Mission System on California Indians*, New Mexico, The University of New Mexico, 1995.
- Jiménez Abollado, Francisco Luis y Verence Cipatli Ramírez Calva, “Por los senderos paralelos del Camino Real de Tierra Adentro: abasto, rutas y comercio de la jurisdicción de Huichapan en el siglo XVIII”, en *Xihmai*, año/vol. IX, núm. 18, 2014.
- Jodelet, Denise, *Presentación. Representaciones sociales: contribución a un saber sociocultural sin fronteras*, en Denise Jodelet y Alfredo Guerrero Tapia (coords.), *Develando la Cultura. Estudios en representaciones sociales*, México, UNAM, 2000.
- Jurado, M. Carolina, “‘Descendientes de los primeros’: Las probanzas de méritos y servicios y la genealogía cacical. Audiencia de Charcas, 1574-1719”, en *Revista de Indias*, vol. LXXIV, núm. 261, 2014.
- Kiemen, Mathias C., “A Document Concerning the Franciscan Custody of Rio Verde, 1648”, en *The Americas*, 11, 3, 1955.
- Lameiras, José, “Pochtecas, jinetes colimotes del siglo XVII”, en *Relaciones*, no. 33, 2014.
- Langer, Erick y Robert H.. Jackson, *The New Latin American Mission History*, Nebraska, University of Nebraska Press, 1995.

Lara Cisneros, Gerardo, *El Cristo Viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, México, CONACULTA, 2007.

El cristianismo en el espejo indígena: religiosidad en el occidente de la Sierra Gorda, siglo XVIII, México, UNAM, UAT, 2009.

Lastra, Yolanda, *Los otomíes: su lengua y su historia*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006.

“Los hablantes de chichimeco jonaz a través de la historia”, en *UniverSOS. Revista de Leguas Indígenas y Universos Culturales*, núm. 12, 2015.

Las causas sociales de la desaparición y del mantenimiento de las lenguas en las naciones de América, Sonora, Universidad de Sonora, 1999.

Lejarza, Fidel de, *Conquista espiritual del Nuevo Santander*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1947.

López-Fanjul de Argüelles, Carlos, “Las armerías de los conquistadores de indias”, en *Historia y Genealogía*, núm. 4, 2014.

MacLeod, Murdo J., “Sel-Promotion: The Relaciones de Méritos y Servicios and their historical and political interpretation”, en *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 7, 1, 1998.

Martínez Ezquerro, Aurora, “Ofensas verbales en el teatro del siglo XVI”, en *Estudios Filológicos*, núm. 63, 2019, pp. 279-303.

Martínez de la Rosa, Alejandro, David Charles Wright Carr e Ivy Jacaranda Jasso Martínez, “Guerreros chichimecas: la reivindicación del indio salvaje en las danzas de la conquista”, en *Relaciones*, núm. 145, invierno de 2016.

Martínez Hernández, Abel, “Operaciones de Guerra: una lucha en contra de los insurgentes serranos de la Alcaldía Mayor de Cadereyta en los años 1792-1821”, tesis de licenciatura, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2015.

Martínez López-Cano, María del Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández, “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en María del Pilar Martínez López-Cano, *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

Meade, Joaquín, *La Huasteca Queretana. Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Tomo X, núm. 5, 1951.

Medina Manrique, Ana Laura, “De adoratorios prehispánicos a capillas familiares otomíes”, en *Eviterna, Revista de humanidades, arte y cultura*, núm. 2, 2017.

Mendoza Muñoz, Jesús, “Historia virreinal de Cadereyta”, en *Querétaro, una historia al alcance de todos*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2008.

Las misiones de Sierra Gorda, una Utopía Celestial (Siglos XVII y XVIII), Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 2012.

Los sitios de Sierra Gorda, el conflicto por la propiedad de la tierra en Cadereyta, siglo XVIII y XIX, Cadereyta, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, A. C., 2006.

Los Dragones Provinciales de Sierra Gorda en Querétaro durante la guerra de independencia de México, Cadereyta, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta A. C., 2011.

Cadereyta, cuatro siglos de gobierno, siglos XVII-XVIII-XIX y XX, Cadereyta, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2005.

Mendoza Rico, Mirza, “Región semidesierto: San Pablo”, en Alejandro Vázquez Estrada y Diego Prieto Hernández (coords.), *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro: compendio monográfico*, México, CDI, Universidad Autónoma de Querétaro, 2014.

Mignolo, Walter, “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, en *Historia de la literatura hispanoamericana, tomo 1, Época colonial*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1982.

Mínguez, Víctor, *La fiesta barroca. Los virreinos americanos (1560-1808)*. Tomo II. Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, 2012.

Monzón Flores, Martha, “Pacification of the chichimeca Region”, en Laurie D. Webster, Maxine E. McBrinn y Eduardo Gamboa Carrera, *Archaeology without Borders*, Colorado, University Press of Colorado, 2008.

Mora Ledesma, María Isabel, “La ganadería de pastoreo trashumante en el altiplano potosino”, en María Isabel Mora Ledesma (coord.), *Los caminos de la trashumancia. Territorio, persistencia y representaciones de la ganadería pastoril en el altiplano potosino*, México, El Colegio de San Luis, 2019.

Morales, Francisco, “Los franciscanos en la Nueva España”, Disponible en línea en: URL https://www.academia.edu/26466780/1983LOS_FRANCISCANOS_EN_LA_NUEVA_ESPAÑA.pdf.

Navarro García, Luis, “El real Tribunal de Cuentas de México a principios del siglo XVIII”, en *Revista española de control externo*, vol. 1, núm. 1, 1999.

Nieto Ramírez, Jaime, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1984.

Noyola, Inocencio, “La custodia franciscana de Río Verde, San Luis Potosí: 1617-1780”, tesis de licenciatura, México, UAM-I, 1992.

Olvera Charles, Fernando, “La resistencia nativa en el centro-sur de Nuevo Santander, 1780-1796. Política de frontera de guerra y estrategia de rechazo indígena a la colonización”, tesis de maestría, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2010.

Ortelli, Sara, “El fantasma de la guerra en el septentrión novohispano: El informe de Berrotarán de 1748 y su trasfondo”, *Anuario IEHS: Instituto de Estudios Histórico sociales*, núm. 19, 2004.

Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790), México, El Colegio de México, 2007.

Ortiz, Alberto, “Teatro evangelizador en la Nueva España. El primer momento”, en Beatriz Mariscal y Aurelio González (edit.), *Actas de los congresos de la Asociación Internacional de Hispanistas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Osante, Patricia, *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad autónoma de Tamaulipas-Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

“El marqués de Altamira y el nuevo impulso colonizador en el norte novohispano, 1742-1753”, en *Anuario de Estudios Americanos*, 72, 1, enero-junio, 2015.

Poblar el septentrión I. Las ideas y las propuestas del marqués de Altamira, 1742-1753, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Tamaulipeco para la Cultura y las Artes, 2012.

“Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memoria de un infortunio”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 17, 1997.

Osorio, Araceli, “Denuncia”, 2019, recuperado de <https://132.248.28.158/archivos/lucha/2020/2020-02-AudiosEncuentroMujeres/EncuentroMujeres-Denuncia-AraceliOsorio.mp3>.

Osorio Huacuja, Cecilia, “Construcción de un territorio en la frontera novohispana: el caso de la alcaldía mayor de San Luis Potosí”, tesis doctoral, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2015.

- Páez Flores, Rosario Gabriela, *Pueblos de frontera en la Sierra Gorda queretana, siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación, 2002.
- Pérez Flores, José Luis, “La lucha de la civilización contra el salvajismo en el arte de la frontera norte novohispana: imaginarios y representaciones sociales”, en *Fronteras de la Historia*, vol. 21, núm. 2, julio-diciembre 2016.
- Pease García, Franklin, *Los últimos incas del Cuzco*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- “Los últimos incas del Cuzco”, en *Boletín de Instituto Riva-Agüero*, núm. 06, 1963.
- Peña Aguilar, Ana Laura, “Recursos de información para los productores de la vid del Estado de Guanajuato”, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Piña Perrusquía, Abel, “La práctica religiosa otomí: procesos culturales de adaptación y cambio en Tolimán, Querétaro”, tesis de maestría, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1996.
- Powell, Philip W., *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, FCE, 1973, p. 182; Alberto Carrillo Cazares, *Partidos y padrones del obispado de Michoacán, 1680-1685*, Morelia, Michoacán, COLMICH, Gobierno del Estado de Michoacán, 1996.
- Quezada, Noemí, “Congregaciones de indios y grupos étnicos: el caso del Valle de Toluca y zonas aledañas”, en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 21, 1995.
- Quijada, Mónica, “Repensando la Frontera Sur Argentina: Concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX)”, en *Revista de Indias*, vol. LXII, núm. 224, 2002.
- Rajchenberg, Enrique, y Catherine Héau-Lambert, “¿Wilderness vs. desierto? Representaciones del septentrión mexicano en el siglo XIX”, en *Norteamérica*, vol. 4, núm. 2, julio/diciembre de 2009.
- Ramírez Calva, Verence Cipatli, “Sistemas de riego en Ixmiquilpan, Tetepango y Tula, siglos XVII-XIX”, en *Relaciones*, vol. 136, 2013.
- Ramírez Casas, Ulises, “Los márgenes del orden colonial: la geografía serragordana a través de las anotaciones de autoridades civiles, religiosas y militares (1780-1819)”, en *Revista Pueblos y fronteras digital*, vol. 15, 2020.
- “Serranos en Guerra: la Sierra Gorda a mediados del siglo XIX (1846-1849), México, Tesis de Maestría, 2014.
- “Sierra Gorda al mediar el siglo XIX, 1840-1850”, en *Signos Históricos*, vol. 22, núm. 44, julio-diciembre, 2020, pp. 216-259.

- Ramírez Ortíz, Néstor Gamaliel, *Pugnas por la sierra. Intentos de control de la Sierra Gorda, 1810-1857*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2018.
- Rangel Silva, José Alfredo, “Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander, 1600-1800”, en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, número 120, otoño 2009, vol. XX, 2009.
- “El discurso de una frontera olvidada: el Valle del Maíz y las guerras contra los “indios bárbaros”, 1735-1805”, en *Cultura y representaciones sociales*, vol. 2, n. 4, 2008.
- Capitanes a guerra, linajes de frontera. Ascenso y consolidación de las élites en el oriente de San Luis, 1617-1823*, México, El Colegio de México, 2008.
- Reina, Leticia, “La rebelión campesina de Sierra Gorda (1847-1850)”, en *Sierra Gorda: Pasado y Presente. Coloquio en homenaje a Lino Gómez Canedo, 1991*, Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro, 1994.
- Reséndez, Andrés, *La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena*, México, Grano de Sal, UNAM, 2019.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos de los misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España*, México, FCE, 1990.
- Rivera Villanueva, José Antonio, *Los otomíes de San Nicolás de Tierranueva Río de Jofre: 1680-1794*, México, El Colegio de San Luis, Archivo Histórico del Estado de San Luis Potosí, Ayuntamiento de Tierra Nueva, CONACULTA, 2007.
- Roldán Valencia, Enrique Próspero, “Espacio y tiempo sagrado, peregrinación otomí a la montaña de El Zamorano”, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Rubial, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989.
- Ruiz Rivera, Julián B., “Reformismo local en el Nuevo Reino de Granada”, en *Temas Americanistas*, núm. 13, 1997.
- Ruiz Zavala, Alipio, *Historia de la provincia agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Tomo I, México, Editorial Porrúa, 1984.
- Salinas Hernández, Fernando, “Danzar para curar. Las representaciones antropomorfas rupestres del semidesierto guanajuatense y su función terapéutica”, tesis de licenciatura, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2012.

- Salinas Ramos, Miguel Santos, “La consolidación de la frontera norte del Obispado de Michoacán en la jurisdicción de las villas de San Miguel y San Felipe. Siglos XVI-XVII”, Tesis doctoral, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2012.
- Sámamo Hernández, Gerardo, “El fenómeno de la migración otomí hacia el Bajío, según los memoriales de Pedro Martín de toro”, en Fernando Nava (comp.), *Otopames. Memoria del Primer Coloquio. Querétaro, 1995*, México, UNAM-IIA, 2004.
- “Los Memoriales de Pedro Martín de Toro. Un nuevo estilo documental”, en *Dimensión Antropológica*, vols. 9-10, enero-agosto, 1997.
- Samperio Gutiérrez, Héctor, “Misiones del Colegio apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán”, en *Historiografía hidalguense II. Memoria del II Simposio celebrado en la Ciudad de Pachuca, Hgo., con motivo del Sexto Aniversario del CEHINHAC, del 9 al 13 de octubre de 1978*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, A. C., 1978.
- Sánchez-Godoy, Rubén A., “Nomadism and Just War in Fray Guillermo de Santa María’s *Guerra de los Chichimecas (México 1575 – Zirosto 1580)*”, en *Política común*, vol. 5, 2014.
- Sánchez Muñoz, David Alejandro, “Itinerario de una nación india. Los chichimecas de misiones en la jurisdicción de San Luis de la Paz”, tesis de maestría, México, UNAM, 2015.
- “La reorganización de las misiones chichimecas en Xichú de Indios (1790-1810)”, en Lourdes Somohano Martínez y Maribel Miró Flaquer (coords.), *Tiempo y región. La Sierra Gorda en el tiempo*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2015.
- Santamarina Novillo, Carlos, “Salvajes y chichimecas: mitos de alteridad en las fuentes novohispanas”, en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 45, núm. 1, 2015.
- Serrano Ortega, José Antonio, *Jerarquía territorial y transición política: Guanajuato, 1790-1836*, México, El Colegio de Michoacán, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2001.
- Scott, James C., *The Art of not being governed: an anarchist history of upland southeast Asia*, USA, Yale University, 2009.
- Sheridan Prieto, Cecilia, *Fronterización del espacio hacia el norte de la Nueva España*, México, CIESAS, Instituto Mora, 2015.
- “Diversidad nativa, territorios y fronteras en el noroeste novohispano”, en *Desacatos*, núm. 10, otoño-invierno, 2002.

Solís de la Torre, José de Jesús, *Bárbaros y ermitaños: Chichimecas y agustinos en la Sierra Gorda, siglo XVI, XVII y XVIII*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 2004.

La misión de Santo Domingo Soriano, un pueblo chichimeca, 1687-1997, Querétaro, impresos Natsi, 1997.

Solorio Santiago, Eduardo, “Región semidesierto: San Miguel Tetillas/Boxasní/Boyé”, en Alejandro Vázquez Estrada y Diego Prieto Hernández (coords.), *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro: compendio monográfico*, México, CDI, Universidad Autónoma de Querétaro, 2014.

Sommers, Joseph, “Forma e ideología en *Oficio de tinieblas* de Rosario Castellanos”, en Saul Sosnowskyi, *Lectura crítica de la literatura americana. Vanguardias y tomas de posesión*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997.

Somohano Martínez, Lourdes, *¿Tiene una historia la Sierra Gorda queretana antes de la llegada del capitán Escandón y fray Junípero Serra mediados del siglo XVIII? La Sierra Gorda queretana, 1521-1743*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2013.

Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México Central*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Stresser-Péan, Guy, *El sol-dios y Cristo: La cristianización de los indios en México vista desde la Sierra de Puebla*, México, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2011.

Tahon, Cécile Isabelle, “Reformas en la región de Escanela, zona de frontera de la Sierra Gorda”, tesis de maestría, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2017.

Tedlock, Dennis, “Torture in the Archives: Mayans Meet Europeans”, en *American Anthropologist*, New Series, 95, 1, marzo, 1993.

Temkin, Samuel, “La capitulación de Luis de Carvajal”, en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, núm. 23, 2007.

Luis de Carvajal. The origins of Nuevo Reino de León, New Mexico, Sunstone Press, 2011.

Tomé Martín, Pedro, “Peri-texto sobre intracontextos de recepción de *Guerra de los chichimecas*”, en *Relaciones*, núm. 89, vol. XXIII, invierno, 2002.

Torre Curiel, José Refugio de la, “Santidad y martirio en testimonios jesuitas y franciscanos sobre la cristianización del noroeste novohispano. Siglos XVII y XVIII”, en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. 37, no. 145, 2016.

- Torres P., Javier, "Frederick Jackson Turner: religión y violencia en la identidad nacional estadounidense", en María Cristina Laverde Toscano, et al, *Debates sobre el sujeto: Perspectivas contemporáneas* [en línea]. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2004.
- Trejo Pérez, Ezequiel, "Proceso de trabajo de la minería de mercurio en San Joaquín, Querétaro", tesis de licenciatura, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2011.
- Tutino, John, *Making a new world. Founding Capitalism in the Bajío and Spanish North America*, Durham, Duke University Press, 2011.
- De la insurrección a la revolución en México. Las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940*, México, Ediciones Era, 1990, p. 216.
- Uchmany, Eva Alexandra, "Cambio religioso en la conquista de México, en David N. Lorenzen (comp.), *Cambio religioso y dominación cultural: el impacto del Islam y del cristianismo sobre las sociedades*, México, El Colegio de México, 1982.
- Ugalde Vega, Sergio, "Región semidesierto: Higuera/Casa Blanca", en Alejandro Vázquez Estrada y Diego Prieto Hernández (coords.), *Los pueblos indígenas del estado de Querétaro: compendio monográfico*, México, CDI, Universidad Autónoma de Querétaro, 2014.
- Uzeta Iturbide, Jorge, "El camino de los santos. Historia y lógica cultural otomí en la Sierra Gorda guanajuatense", tesis doctoral, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2002.
- Valle, Rafael Heliodoro, "José Antonio Villaseñor y Sánchez. *Theatro americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*", en *Revista de la Universidad de México*, vol. 72, 1952.
- Valverde López, Adrián, "Santiago Mexquititlán: un pueblo de indios, siglos XVI-XVIII", en *Dimensión Antropológica*, vol. 45, enero-abril, 2009.
- Van de Fliert, Lydia, *Otomí en busca de la vida (ar ñãño hongarnzaki)*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988.
- Van Dijk, Teun A., "Social Cognition and Discourse", en H. Giles y R. P. Robinson (eds.), *Handbook of Language and Social Psychology*, Chichester, John Wiley & Sons Ltd, 1989.
- Van Young, Eric, "Haciendo historia regional: consideraciones metodológicas y teóricas", en *Anuario IEHS*, 2, 1987.
- Vázquez Mantecón, María del Carmen, "Espacio social y crisis política. La sierra Gorda 1850-1855", en *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, 9, 1, 1993.

- Velázquez, María del Carmen, *El marqués de Altamira y las provincias internas de Nueva España*, México, El Colegio de México, 1976.
- Veloz Leija, Claudia Liliana, “Las casas de renta de la Orden d los Agustinos en la ciudad de México”, tesis de maestría, UNAM, 2008.
- Vergara Hernández, Arturo, “¿Por qué los agustinos pintaron el infierno en las regiones otomíes de Hidalgo”, en Enrique J. Nieto Estrada (coord.), *El pecado en la Nueva España*, Hidalgo, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, ¿2012?
- Las pinturas del templo de Ixmiquilpan. ¿Evangelización, reivindicación o propaganda de guerra?*, Pachuca, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2010.
- Viramontes Anzures, Carlos, *El lenguaje de los símbolos. El arte rupestre de las sociedades prehispánicas de Querétaro*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 2005.
- Gráfica rupestre y paisaje ritual. La cosmovisión de los recolectores-cazadores de Querétaro*, México, INAH, 2005.
- Viramontes, Carlos y Luz María Flores Morales, “Una aproximación al repertorio rupestre de la Cañada de los Murciélagos, Guanajuato, México”, en *Akeos 37. XIX International Rock Art Conference. Symbols in the Landscape: Rock Art and its Context*, Mérida, España, 2011.
- Viramontes, Carlos y Fernando Salinas Hernández, “Cruces, altares y glosas. El avance evangelizador en el arte rupestre de Guanajuato”, *Arqueología*, núm. 51, diciembre de 2016.
- Von Mentz, Brígida, “La plata y la conformación de la economía novohispana”, en Sandra Kuntz Ficker (coord.), *Historia económica general de México*, México, El Colegio de México-Secretaría de Economía, 2010.
- Wilde, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*, Buenos Aires, Editorial SB, 2009.
- Williams, Eduardo, *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del occidente de México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994.
- Wright Carr, David Charles, “Los otomíes: cultura, lengua y escritura”, tesis doctoral, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2005.
- Querétaro en el Siglo XVI. Fuentes documentales primarias*, Querétaro, Secretaría de Cultura y Bienestar Social, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989.

“La conquista del Bajío y los orígenes de San Miguel de Allende”, en Josefina Zoraida Vázquez (ed.), *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo XXXVI, México, Academia Mexicana de la Historia, 1993.

Manuscrito en otomí y español de Francisco Martín de la Puente, Paris, Editions SUP-INFOR, 2000.

“Culturas en conflicto: la resistencia otomí al proyecto educativo de los misioneros europeos”, Ponencia publicada en X Encuentro Internacional de Historia de la Educación: entre la memoria y el olvido, culturas, comunidades, saberes, edición en disco compacto, Guanajuato, Instituto de Investigaciones en Educación, Universidad de Guanajuato/Sociedad Mexicana de Historia de la Educación, 2006.

“El papel de los otomíes en las culturas del Altiplano Central: 5000 a.c. - 1600 d.c”, en *Relaciones*, núm. 72, vol. XVIII, otoño 1997.

Zapata Ramírez, Tania Libertad, “Etnicidad e identidad étnica guachichil en el Tunal Grande, 1560-1620”, tesis de maestría, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2013.

Zavala, Silvio y María Castelo, *Fuentes para la historia del trabajo en la Nueva España*, México, Centro de estudios Históricos del Movimiento obrero Mexicano, t. viii, 1980.

Zolla, Carlos y Emiliano Zoila Márquez, *Los Pueblos indígenas de México. 100 preguntas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.