



María Teresa Álvarez Icaza Longoria

“Los desafíos al orden misional en la Sierra Gorda, siglo XVIII”

p. 43-70

Disidencia y disidentes en la historia de México

Felipe Castro Gutiérrez y Marcela Terrazas (coordinación y edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2003

354 p.

Ilustraciones y cuadros

ISBN 970-32-1263-80

Formato: PDF

Publicado en línea: 21 de junio de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/407/disidencia_disidentes.html

D. R. © 2019, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



LOS DESAFÍOS AL ORDEN MISIONAL EN LA SIERRA GORDA, SIGLO XVIII

MARÍA TERESA ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

“El término disidencia es equívoco. Abarca muchas sectas, muchas tendencias intelectuales y teológicas en conflicto, tropieza con muchas formas diferentes en medios sociales distintos.”

E. P. Thompson

La formación de la clase obrera en Inglaterra

Las misiones: un orden creado para desaparecer

El establecimiento de misiones en las zonas de frontera de la Nueva España fue una labor emprendida por el clero regular, fundamentalmente por los franciscanos y los jesuitas, con variaciones en el ritmo de avance en los tres siglos del período colonial. Esta institución se constituyó como el mecanismo para reducir a los indios a la vida en “policía” según los cánones de los colonizadores: se buscaba lograr que los indios estuvieran asentados en forma permanente y concentrada en un poblado, dedicados a cultivar para su sustento y a la realización de diversas actividades productivas y de comercialización, adecuadamente doctrinados, recibiendo los sacramentos con regularidad, y gobernados por oficiales de república indígenas, entre otros objetivos.¹

Al conseguir que en alguna región ocurriera todo lo anterior; los misioneros debían partir hacia donde se requiriera de su labor dejando a los indios doctrinados bajo la tutela del clero secular. Estaba pues previsto que el orden creado por ellos sería sólo temporal. En teoría se consideraba suficiente un lapso de diez años para que se completaran

¹ Sobre las funciones y objetivos de las misiones en las zonas fronterizas, sigue siendo de interés revisar el viejo texto de Herbert Bolton, “La misión como institución de frontera en el septentrión de Nueva España”, en David J. Weber, *El México perdido. Ensayos escogidos sobre el antiguo norte de México (1540-1821)*, México, SEPSETENTIAS, 1976; p. 45.

las metas enunciadas. Sin embargo, es claro que en las áreas periféricas las dificultades de abasto, la actitud de mayor resistencia al avance colonial de los grupos indígenas, las presiones de los pobladores civiles, entre otros factores, hacían que las condiciones distaran de ser las ideales para lograr la estabilidad material y espiritual de las misiones; por tanto, frecuentemente, los religiosos prolongaban su estancia por muchos años más.

Los misioneros deben haber experimentado la sensación de un agricultor que hacía todos los preparativos para la siembra, desyerbaba, luchaba contra las plagas, vigilaba el crecimiento de las plantas y se retiraba para que otros recogieran el fruto de la cosecha. Lo más difícil de aceptar era que inevitablemente el cuidado cosmos creado por ellos para los indios desaparecía con su partida. El nuevo orden establecido con la llegada del clero secular implicaba para los indios salir de un estado de excepción e incorporarse como contribuyentes al Estado y a la Iglesia. La misión pasaba a ser un pueblo de indios regido por la normatividad general aplicada a éstos en la Nueva España. Para los miembros del clero regular el cambio jurisdiccional conllevaba aflojar las riendas, especialmente en el terreno religioso, por el establecimiento de una rutina menos exigente para los feligreses. Según los religiosos, el clero secular no se sentía atraído por los proyectos ambiciosos de expansión de la fe, se conformaba con administrar sacramentos y predicar sermones, preferentemente en los centros urbanos, y no mostraba particular interés por los indios. Visto así, resulta natural entender la reticencia de los misioneros a la secularización y su búsqueda de que el paréntesis en la vida de los indios se prolongara todo lo posible.

En contraste, otros habitantes de las zonas fronterizas esperaban ansiosamente la salida de los misioneros; ese era usualmente el caso de los colonos. Muchos de ellos habían llegado como soldados y se habían asentado después como pobladores, involucrándose en actividades lucrativas. Para esos fines anhelaban ejercer, sin estorbos, un control más amplio sobre los recursos naturales y humanos. Las misiones les resultaban incómodas pues poseían tierras, defendidas tenazmente, y porque los indios de la zona se instalaban y trabajaban en ellas.

Respecto de la actitud de los indios asentados en las misiones resulta más difícil generalizar. Por un lado, la presencia de los frailes entrañaba vivir bajo una estrecha disciplina, por el otro, posibilitaba estar exentos de contribuir económicamente al erario y a la Iglesia, protegidos de los abusos y despojos de los colonizadores. Puede observarse esta ambigüedad en un episodio protagonizado en la Sierra Gorda entre 1761 y 1762 cuando un grupo de indios pames, apoyados por algunos colonos, buscaron promover la secularización de las misiones estable-

cidas allí con el fin de acabar con las restricciones que traía consigo la vida misional, mientras otros se negaban a la salida de los misioneros, considerando no estar listos para el pago de diezmos y tributos.

Este trabajo se ocupará del estudio de ese caso. En él se intentará seguir los postulados de la “nueva historia misional”,² la cual se centra en los indígenas que vivieron en contacto con las misiones y busca entender el impacto de éstas en las sociedades indígenas, reconociendo tanto factores restrictivos como oportunidades positivas; asimismo, se interesa por las diversas formas de resistencia sostenidas por los indios. Esta propuesta coincide con la nueva historia cultural en su interés por estudiar los sectores subalternos y sus intentos por deconstruir formaciones hegemónicas. Ambas, igualmente, ponen acento en la necesidad de realizar estudios etnohistóricos.³

La gestación del conflicto

Las misiones de indios pames de la parte nororiental de la Sierra Gorda —Jalpan, Concá, Landa, Tilaco y Tancoyol— se habían establecido, en 1744, en un esfuerzo concertado de los religiosos del Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México y de José de Escandón, teniente de capitán general de las misiones, presidios y fronteras de la Sierra Gorda.⁴ Basado en la experiencia de los fernandinos en la región entre los indómitos jonaces y en la mayor docilidad de los pames, Es-

² Eric Langer y Robert H. Jackson (editores), *The New Latin American Mission History*, University of Nebraska Press, 1995, Latin American Studies. Véanse la introducción de Robert Jackson, p. VI-XVIII y el artículo de David Sweet, “The Ibero American Frontier Mission in Native American History”, p. 1-48.

³ Eric van Young hace especial énfasis sobre estos aspectos en “The New Cultural History Comes to Old Mexico”, *Hispanic American Historical Review*, 79-2, may 1999, Duke University Press, Durham; p. 211-247. También se encuentran reflexiones de interés en la introducción de Lynn Hunt (editor), *The New Cultural History*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1989, University of California Press, p. 1-22. Véanse, igualmente, Peter Burke “Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro”, p. 11-37, y Jim Sharpe, “Historia desde abajo”, p. 38-58, ambos en Peter Burke (editor), *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza, 1993.

⁴ Patricia Osante, incansable seguidora de las huellas de Escandón, manifiesta reticencias sobre la cordialidad de las relaciones entre éste y los fernandinos. Creo que sus reservas son válidas para las circunstancias concretas de la colonización del Nuevo Santander, como lo demuestra en sus obras. Véanse *Orígenes del Nuevo Santander (1748-1772)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1997, 300 p. y “Presencia misional en Nuevo Santander en la segunda mitad del siglo XVIII. Memorias de un infortunio”, en *Estudios de Historia Novohispana*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 17, 1997, p. 107-145. Sin embargo, en la Sierra Gorda, aunque hubo quejas motivadas por su impulso de la colonización civil, los frailes siguieron pidiendo su intervención en situaciones de conflicto.

candón confiaba en que las misiones, a las cuales describía como “sostenidas por el brazo divino”⁵ podrían pasar a manos del clero secular en un corto lapso de ocho años. En la realidad sus palabras no pasaron de ser buenos deseos, pues los primeros años estuvieron llenos de dificultades. Mientras lograban que los indios sembraran lo suficiente, los religiosos debían permitirles salir de las misiones para recolectar diversos productos con objeto de garantizar su subsistencia; igualmente les dejaban ir a cultivar sus rozas en los cerros. Este ir y venir permitió a los pames conservar un margen considerable de libertad, muy a pesar de los frailes. Aún estaba por fraguar la disciplina misional.

Los frailes sabían que la permanencia de los indios en los cerros estaba asociada a las costumbres gentiles, pues allí estaban los adoratorios de los antiguos dioses. La distancia y el medio se prestaban para continuar con prácticas idólatras lejos de la mirada de los misioneros. Éstos estaban conscientes de que sólo podrían transformar significativamente la vida de los indios si lograban asentarlos de modo definitivo en las misiones, donde podrían controlar su trabajo y su asistencia a la doctrina, entre otros muchos asuntos; para ello se esforzaban por alcanzar lo antes posible el bienestar temporal. Transcurridos los primeros ocho años ya se contaba con cosechas y ganado en cantidad considerable; sin embargo, todavía había deserciones por hambre y el pronóstico de Escandón parecía lejos de cumplirse.

Antes de la llegada de los fernandinos ya vivía “gente de razón”⁶ en la Sierra Gorda. Durante los primeros años la relación de los frailes con los colonos del área parecía ir por buen camino. En general en las misiones se reconocía la utilidad de los soldados para lograr el resguardo de la paz, la protección en caso de ataques y la búsqueda de los indios huidos. No obstante, el mismo Escandón sembró el germen de la discordia, pues, con la idea de consolidar la colonización en la zona, promovió el establecimiento de más hombres de armas a quienes ofreció tierras para atraerlos. En un primer momento se permitió que algunos lugares fueran asignados en común a los indios y la gente de razón;⁷ la competencia por los recursos provocó el surgimiento de los roces.

Conforme la obra de los misioneros iba tomando más forma, fue evidente que los intereses de ellos y de los colonos divergían. Aunque se logró una ansiada estabilidad, tras la llegada de un nuevo grupo de

⁵ Archivo General de la Nación (en lo sucesivo AGN), *Californias*, v. 60, f. 111.

⁶ Término utilizado en la documentación para referirse a los españoles, mestizos, mulatos, es decir, los que entraban dentro de la república de los españoles.

⁷ AGN, *Californias*, v. 60, f. 81.

entusiastas fernandinos encabezados por fray Junípero Serra, la situación se tensó. En 1751 los frailes, esgrimiendo en su apoyo las Leyes de Indias,⁸ obligaron a los colonos a salir de las misiones y éstos se establecieron en el cercano valle de Tancama, donde fundaron la villa de Nuestra Señora del Mar de Herrera.⁹ Los pobladores se enemistaron con los religiosos por desalojarlos de la tierra de que gozaban y llegaron a quejarse de acoso.

Los frailes se opusieron al paraje elegido y propusieron otros, pero los colonos insistieron en su propósito. Las desavenencias continuaron por las dificultades para seguir aprovechando los frutales y otros recursos que tenían allí las misiones y por los daños ocasionados por el ganado sobre sus siembras. Los religiosos, además, acusaban a los colonos de aprovecharse de los indígenas, comprándoles el maíz a precios muy bajos, y de presionarlos para quejarse ante Escandón y el virrey. Sin lugar a dudas los misioneros se habían constituido en intermediarios obligados entre los colonos y los indios. Como planeaban seguir desempeñando ese rol, y para evitar suspicacias por las protestas de los colonos, argumentaron: "... [era] contra el instituto de los expresados religiosos misioneros el perseverar en los pueblos más tiempo del necesario para la reducción y enseñanza de los indios..."¹⁰ La aclaración era pertinente, pues a diez años de establecidas las misiones en Sierra Gorda los fernandinos pidieron quedarse por otra década para entregar los indios bien preparados a los curas y reiteraban que al obtener la estabilidad material y espiritual ellos pasarían a otros lugares. La propuesta parecía factible pues ya se habían conseguido logros considerables, se contaba con suficientes tierras sembradas y pocos años después había también los animales necesarios. Además, todos los indios de las misiones recibían los sacramentos como estaba prescrito.

Sin embargo, los religiosos se mostraban temerosos de la fragilidad de lo conseguido, en especial les preocupaba la huida de los indios de las misiones. Algunos indios todavía "vagueaban"; como eso ya no era preciso para el sustento, según los frailes, sólo hacían esto los "viciosos" que buscaban evadirse de la disciplina misional, para entonces en pleno funcionamiento. Los huidos fallaban a sus obligaciones cristianas, volvían "a sus antiguos vicios y detestables costumbres"

⁸ Éstas prohibían expresamente que la gente de razón tuviera sus habitaciones en los pueblos de indios.

⁹ AGN, *Californias*, v. 60, f. 87.

¹⁰ AGN, *Colección de Documentos para la Historia de México* (en lo sucesivo CDHM), 2a. serie, t. II (v. 8), f. 111.

y además, decían, se dedicaban a robar y a otras fechorías. Las acusaciones, más allá de mostrar la necesidad de los frailes de tipificar a los fugitivos como delincuentes, evidenciaban que para algunos indios la vida en las misiones resultaba intolerable y por ello preferían una existencia marginal en los cerros o mudarse a un lugar donde existieran menores exigencias laborales y religiosas. Se intentó acabar con el problema castigando a los que se habían “remontado”, cuando se les capturaba, y amenazando con mandar a un obraje por tres años a los oficiales de república de otros pueblos si se les sorprendía encubriendo a los culpables; sin embargo, la repetición de estas acciones revela el escaso éxito obtenido.

Los frailes vinculaban estrechamente la existencia de este problema con su necesidad de permanecer por más tiempo en la zona y advertían que si no se encontraba una solución “...les sería imposible el entregar jamás aquellas reducciones al ordinario en la forma que debe, viéndose precisados a conservar en ellas diez ministros que desocupados podían emplearse en la reducción de otros infieles y propagar nuestra santa fe...”¹¹

Los colonos mudaron su poblado a Saucillo hacia 1754, pero el conflicto con los frailes se recrudeció cuando el número de vecinos se incrementó y volvieron a enfrentarse por asuntos de tierras. El desarrollo de unos y otros parecía contraponerse. La situación era bastante complicada, ya que para entonces los misioneros decían no tener claro cuáles terrenos les habían sido asignados al momento de su establecimiento y la mayor parte de las mojoneras había desaparecido, lo cual se prestaba a mayores enfrentamientos futuros.

Más enterado de los avances en las misiones que de sus problemas, en 1760 el colector del diezmo de Ixmiquilpan quiso cobrarlo a los indios asentados en ellas. La oposición de los misioneros fue contundente. Reconocían, como no podían dejar de hacerlo, su disposición a entregar las misiones cuando los indios estuvieran catequizados y reducidos a la vida cristiana y política, pero, sostenían, el momento no era indicado para el cobro de diezmos. Todavía se justificaba su presencia, pues las misiones permanecían en estado de conversión viva al seguir llegando neófitos. Igualmente alegaron la miseria de los indios; admitían obtener buenas cosechas algunos años, aunque, explicaban, en otros todavía había hambre y todos los recursos excedentes se precisaban para la edificación de las iglesias y la atención de las necesidades de los indios. Argumentaron estar amparados por la cos-

¹¹ *Ibid.*, f. 75v.

tumbre, pues los indios no habían pagado ningún gravamen antes y no debían hacerlo sino hasta ser administrados por el clero secular.

En este contexto los religiosos afirmaron que sabían de la existencia de una campaña de desprestigio encabezada por los colonos del área:

...hay personas que llaman de razón y también de carácter que viendo el infatigable cuidado con que los padres cuidan los indios no sólo en lo espiritual sino también en el fomento y aumento de lo temporal dicen que los padres de las misiones son codiciosos y que están ricos pero esto nace de una diabólica envidia y los ciega para no querer ver nuestro desinteresado modo de proceder y de una rabia infernal que reina en sus corazones al experimentar que por la vigilancia de los padres no tienen lugar para desollar a los pobres indios... aprovechándose de sus bienes y frutos como lo hacían antes...¹²

De las inquietudes y alborotos en las misiones

Era un recurso común en la documentación emitida con motivo del establecimiento de una misión poner en boca de los indios peticiones compatibles con las decisiones tomadas por las autoridades encargadas de la gestión. Así, por ejemplo, se consignaba cómo el capitán¹³ de Tilaco, al momento de la fundación de esa misión, expresó su deseo de que fueran los fernandinos quienes se asentaran allí para que "...les moviesen a que trabajasen para sí en sus siembras y granjerías" pues, decía, "los ánimos de los indios estaban dispuestos para ello".¹⁴ Decir que estaban complaciendo a los indios al elegir a un determinado grupo de religiosos sonaba como si se les atendiese cuidadosamente y finalmente "coincidía" con lo recomendado por Escandón, quien casualmente iba acompañado sólo de los fernandinos en su visita de inspección a la Sierra Gorda.

Sin embargo, años después, la expresión de los deseos de un grupo de indios para que los fernandinos salieran de la Sierra Gorda obtuvo una respuesta diametralmente opuesta. A fines de 1761 e inicios de 1762 se hablaba "nuevamente" de inquietudes y alborotos en las misiones, especialmente en Jalpan y Concá. Sin embargo, esta situación

¹² *Ibid.*, f. 114.

¹³ Aunque no tengo datos precisos de cuándo le fue otorgado el cargo de capitán a este personaje, sí sabemos que fue un nombramiento anterior a la llegada de los fernandinos. El título parece implicar responsabilidades de orden y protección sobre su comunidad. En documentos posteriores no volví a encontrar ese cargo mencionado.

¹⁴ AGN, *Californias*, v. 60, f. 59v.

presentaba diferencias importantes con las dificultades enfrentadas hasta entonces por los misioneros frente a los indios de la zona, pues lo que estaba en marcha ya no eran iniciativas aisladas de resistencia, como las huidas anteriores, sino un plan concertado que ponía en peligro su obra.

Según el expediente todo empezó así: "...amaneció Agustín Pérez en la cárcel porque se entró una noche no con el traje que acostumbraba a la casa del gobernador don Diego Francisco queriendo forzar a una depositada que había allí y no consintiendo la dicha a su intento dio voces y arrancó para afuera..."¹⁵ Por ello se originó un alboroto y Pérez fue a parar a la cárcel de donde pudo escapar con ayuda del alcalde Luis de la Cruz y de un herrero, dejó la misión y se refugió en los cerros cercanos a Pisquintla, una de las rancherías concentradas en Jalpan. Poco después de este suceso el fugitivo se reunió con dos colonos de Saucillo, Mariano Lobatón y Juan Márquez, quienes elaboraron una carta para pedir un cura; la misiva debía ser llevada a México junto con una nómina de los indios de acuerdo con la secularización para respaldar la petición.

El grupo de indios y colonos inconformes con los frailes trató de convencer a los demás indios por medios diversos para conseguir "aliados".¹⁶ Por ejemplo, intentaron provocar su temor: "por ruines y cobardes vosotros hacen los padres lo que quieren y sino mirad dos padres han estado siempre en esta misión, ahora hay tres y breve habrá diez o doce y no será menester que vengan de México cuando alguno muera sino que de estos mismos se repartirán en las demás misiones y sucederá lo que en Texas que los padres tienen obrajes y cuarenta años ha que los mantiene el Rey, que esperáis que suceda lo mismo con vosotros por cobardes..."¹⁷ El miedo a los duros trabajos forzados de los obrajes quizá pudo haber convencido a más de uno. También pretendieron desvanecer la posible gratitud de los indios a los frailes: "no hay más remedio que pedir cura porque vuestro trabajo es mucho y lo que os dan los padres no os lo dan de balde sino que sale de vuestras costillas."

Pérez particularmente pretendió conseguir adeptos prometiendo a los indios que al administrarlos los curas vivirían "menos sujetos y en su libertad en los cerros" como estaban antes de que llegaran los misioneros, cuando, aseguraba, "la vida era buena". En realidad él mismo no pretendía reconstruir en su totalidad el mundo de los pames tal como era previamente al establecimiento de los fernandinos; más bien

¹⁵ AGN, *CDHM*, 2a. serie, t. II (v. 8), f. 116.

¹⁶ Se llamaba a los conjurados los "aliados".

¹⁷ AGN, *CDHM*, 2a. serie, t. II (v. 8), f. 117v.

intentaba evocar la imagen de un pasado idílico, pero útil para despertar entusiasmos. No aludía a su gentilidad, sino a la época cuando los administraban los agustinos, pues entonces la presencia de los religiosos era mucho más esporádica y el control sobre la vida de los indios bastante menos rígido.

En sus afanes propagandísticos, los quejosos describían un panorama desolador de la vida en las misiones; decían que estaban “como los más abatidos esclavos y aun con más infelicidad porque éstos a más de la comida les dan sus amos el vestuario lo que no logran los indios”.¹⁸ Además, sostenían, pagar tributo y diezmo implicaría una mejoría respecto de su situación: “se hacen el juicio que por mayores que fueran los gravámenes y contribuciones a que se sujetaren sería incomparablemente más suave este vasallaje que el que tienen con los padres.”¹⁹ Pero, más allá de las exageraciones, Pérez hizo una serie realmente abundante de denuncias contra el orden misional, convirtiéndose en el portavoz de varios indios disidentes, quienes vivían bajo las normas establecidas por los frailes pero estaban a disgusto con éstas, pues se oponían a sus intereses particulares; esto último, cabe subrayar, también justificaba el apoyo de los colonos a la iniciativa.

En referencia a los asuntos laborales, se describía cómo hacían trabajar a los indios en los cultivos largas jornadas sin descanso. A cambio de ello, los misioneros les daban a diario una ración de maíz a los indios de cada misión; sin embargo, según los quejosos, ésta era escasa, “insuficiente aun para las gallinas”. De generalizarse esta percepción los efectos serían catastróficos para la empresa misional, pues se había determinado la entrega de raciones justamente como un mecanismo para mantener a los indios asentados en forma estable, temerosos de su huida, tanto si contaban con mucho maíz como si carecían de él.

Seguramente los indios debían dedicar más tiempo que antes a la realización de labores agrícolas, pues se pretendía prescindir de la recolección, a cambio de lo cual contaban con mayor seguridad en recibir alimentos. No obstante, no deben haber sido muy abundantes, pues los propios misioneros, incluso ya pasados los años duros, hablaban de la necesidad de cuidar lo que había: “...para que esto dure todo el año [el maíz y el frijol] es menester andar con mucha economía en la distribución diaria de la ración que se da a cada familia y por más cuidado que se ponga rara vez sobra alguno para venderse y con su producto vestir a los indios...”²⁰

¹⁸ *Ibid.*, f. 130.

¹⁹ *Ibid.*, f. 131.

²⁰ *Ibid.*, f. 106.

Al parecer, en efecto no había granos como para repartirlos a manos llenas. Los indios no gustaban de guardar para después lo que podían consumir o vender en el momento, lo cual llegó a producir episodios de escasez. Sin embargo, había cierto alarmismo en el tono de los religiosos, pues sí era común el logro de un excedente. El comercio existente desde antes del establecimiento de los fernandinos se intensificó con la mayor producción agrícola y por la elaboración de nuevos productos como el piloncillo; todo ello se expendía en Zimapán y la Huasteca. Igualmente se denunciaban las dificultades enfrentadas por los indios cuando buscaban obtener licencia para ir a vender sus productos. La primera consistía en que debían pagar por ella y la segunda en el poco tiempo concedido para dedicarse a sus ventas, por lo cual, se lamentaban, acababan malbaratando sus productos.

Respecto de las cuestiones espirituales, también se mostraban molestos porque los hacían rezar mucho. Los religiosos, siguiendo las instrucciones aplicadas en otras misiones, habían determinado que los adultos acudieran a la doctrina una vez al día, hasta saber las oraciones básicas,²¹ los mandamientos y los misterios de la fe. Asimismo, como parte de la enseñanza, se les exhortaba a la obediencia y el respeto hacia los misioneros. Los niños y los reacios al aprendizaje iban tanto por la mañana como por la tarde. Todos debían asistir a misa y participar en las festividades religiosas realizadas durante el año. Con este ejercicio continuo los religiosos esperaban enraizar con firmeza la fe en sus feligreses. El programa ciertamente era intenso, en gran contraste con los pocos requerimientos impuestos por los agustinos, sus antiguos misioneros. Quienes habían vivido bajo el orden anterior no podían dejar de resentir el cambio.

Pérez y sus adeptos se quejaban de la intervención de los frailes en el ámbito político y afirmaban no poder realizar la elección de sus autoridades en libertad; así, los gobernadores designados resultaban ser siempre aliados de ellos. Esta acusación resulta contradictoria, pues es cierto que los misioneros “supervisaban” quienes habían sido elegidos con el fin de corroborar que fueran personas idóneas para servir como ejemplo a los otros indios y buscaban que ejercieran los cargos los indígenas de “mejores costumbres y más acertadas conductas”. Sin embargo, en este episodio algunos oficiales de república, tanto en funciones como de gobiernos anteriores, actuaron con cierta autonomía.

Una de las denuncias más graves hacia los frailes consistía en describirlos como “azotadores y corajudos”. Se hablaba de un trato áspero y de la aplicación de castigos crueles si por alguna causa faltaban al

²¹ Eran cuatro: Padre Nuestro, Ave María, Credo y Salve.

trabajo. Aunque era inherente a la labor de los frailes el ejercicio de la persuasión, es innegable el uso de coerción en las misiones. Testimonios diversos hacen referencia a los azotes administrados a los indios cuando se evadían de ellas, tras regresarlos por la fuerza; además, había cárceles y se menciona la existencia de esposas y grillos. Los misioneros, como la autoridad inmediata de los indios, consideraban necesario demostrar mano firme para mantener el control, pero no deja de ser paradójico que los seguidores de San Francisco de Asís utilizaran la violencia en el proceso de conversión.

Podría pensarse de lo anterior que las quejas de los inconformes se originaban sólo por abusos y estrecheces sufridos en las misiones —los cuales podrían moderarse y corregirse— más que contra las misiones mismas, pero, debe subrayarse, los inconformes no pedían la enmienda de la situación por parte de los misioneros, sino su salida de la zona. Es cierto que los pames ya habían efectuado cambios en sus usos y costumbres en épocas anteriores por la presencia de otros religiosos y colonos, pero echar a andar un proyecto misional en toda forma, como lo estaban haciendo los fernandinos, dejaba pocos resquicios para conductas mal vistas e implicaba una serie de transformaciones significativas en ámbitos muy diversos de la vida de los indios.

En primer lugar, al establecerse en la misión los indios tuvieron que dejar sus anteriores lugares de residencia, las rancherías, donde estaban asentados de manera más bien dispersa, para mudarse permanentemente a un poblado erigido en torno a la misión, siguiendo un patrón concentrado. Ello implicaba no sólo vivir en un espacio físico diferente, sino alejarse de los montes donde tenían sus rozas y sus zonas de recolección y cacería. Para los hombres esto significó dejar atrás los roles tradicionales de su sexo, vinculados sobre todo a la cacería y a la guerra, para dedicarse de manera prioritaria a las labores agrícolas y después al aprendizaje y ejercicio de nuevos oficios: albañilería, carpintería y herrería, entre otros. Las mujeres, tradicionalmente recolectoras, también debieron ocuparse de nuevos deberes, ayudando en algunas tareas agrícolas y aprendiendo las labores que los misioneros consideraban propias de su sexo, como tejer, coser e hilar; asimismo, se abocaron a la elaboración de objetos de ixtle y cerámica para venderlos. Todas las actividades anteriores conllevaron el uso de instrumentos e implementos occidentales. Asimismo, se hizo mucha insistencia en vestir a los pames a la usanza de los indios “más racionales”, tanto por cubrir sus cuerpos como por darles una apariencia más arreglada y próspera.

La tarea principal del misionero era convertir gentiles; por ello vivir en las misiones suponía recibir una instrucción religiosa intensiva.

Los franciscanos intentaron mostrar una religión atractiva y por ello dieron gran importancia a la realización de fiestas en las misiones, que incluían música, escenificaciones y procesiones semanales. Cuando alcanzaron la estabilidad material habían conseguido la asistencia diaria de los indios a la doctrina, pero los documentos reflejan gran diversidad de opiniones en torno a los alcances de su comprensión del cristianismo. Éstas iban desde los más optimistas que hablaban de la perfecta inteligencia de los indios, hasta los que se lamentaban de su corta capacidad. Tampoco la aceptación de los indios de la religión cristiana era homogénea. Algunos habían mostrado resistencia a la congregación pero no a la cristianización; en contraste, otros asociaban su gentilidad con la abundancia de tierras y su vida posterior al bautizo con carencias. Los religiosos eran conscientes de las dificultades del proceso de conversión y de las amenazas que podían hacerlo tambalear: "...ya grandes y después de acostumbrados a sus vicios e idolatrías, como a éstos les es insoportable la asistencia diaria a la explicación de la doctrina y durísimo el vivir como cristianos. Dejando sus vicios y depravadas costumbres, al menos pensar se huyen a los cerros, ya con sus familias, ya dejándolas desamparadas..."²²

Los religiosos tenían razones para preocuparse, pues a su llegada a la Sierra Gorda los pames todavía reconocían al sol por dios. No fueron suficientes las prédicas de los frailes ni la seguridad en el abasto ofrecida por las misiones para acabar con las antiguas creencias. En plena época de consolidación de las misiones se encontró en lo alto de un cerro el adoratorio de Cachum, identificada como madre del sol.²³ Su sacerdote era un indio viejo a quien los indios acudían para que intercediera ante la diosa y ésta les concediera agua para sus siembras, curación en sus enfermedades, éxito en sus viajes y mujer para casarse; a cambio le ofrecían votos y obsequios.²⁴ Asimismo, cerca del adoratorio se encontraron los sepulcros de varios indios principales que habían pedido ser enterrados allí.²⁵ El episodio denota las persistencias de la religión anterior, pero simultáneamente muestra cómo empezaban a dar fruto los afanes de los frailes, pues la existencia de la diosa

²² AGN, *CDIIM*, 2a. serie, t. II (v. 8), f. 103.

²³ La diosa se representó a través de una escultura de la cara de una mujer tallada en piedra; se consigna que también se hallaron otros idolillos.

²⁴ Francisco de Palou, *Fray Junípero Serra y su obra*, México, SEP, [s. f.], p. 51.

²⁵ Se trata de una permanencia interesante de costumbres antiguas; Kirchoff menciona que los pames hacían templos en los cerros y cerca de ellos sepultaban a sus principales. Paul Kirchoff, "La unidad básica de la cultura de los recolectores-cazadores del norte de México", en *El norte de México y el sur de Estados Unidos*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1944, p. 133-144.

fue revelada por los propios indios, lo cual permitió acabar con su culto y enviar la imagen al colegio de San Fernando como prueba del triunfo de la fe cristiana. Aún así, algunos años después, tenemos noticias de que persistía la creencia de los pames en hechiceros; éstos por supuesto, debían actuar en secreto y amenazaban con hacer daño a quien los delatara ante los religiosos.²⁶

Un asunto que resulta clave es el de las modificaciones introducidas en el aspecto político. Según los usos y costumbres de los pames la opinión del miembro más viejo de la familia era clave para tomar decisiones importantes como matrimonios, entierros, trabajo y venta de bienes, entre otros asuntos.²⁷ Sin embargo, al avanzar la colonización en la zona empezaron a introducirse otros mecanismos para el ejercicio del poder y desde el siglo XVII los pames habían empezado a elegir sus autoridades locales. Los misioneros, siguiendo las Leyes de Indias, reconocían el autogobierno indígena en las misiones, aunque elemental y limitado. En general se buscaba respetar la estructura social existente, nombrando a los indios más prestigiados,²⁸ pero los cambios en el grupo de la elite eran inevitables; los frailes buscaban aliados para su labor y no todos los principales resultaban igualmente útiles para esa función. Se esperaba de los oficiales de república colaboración decidida para el triunfo de la causa misional; se les pedía, por ejemplo, controlar las fugas y revisar los padrones. No obstante, muchos oficiales elegidos no sabían ni firmar; de ello resultaba un amplio margen de dependencia de los religiosos; ahora ellos mandaban y quienes antes ocupaban un *status* más alto entre los indígenas debían subordinárseles.

En conjunto puede observarse cómo el establecimiento de las misiones había trastocado drásticamente la vida de los pames. Ante los nuevos modelos de conducta, trabajo y religiosidad creo posible hablar de un efecto de desorientación cultural, complejo y heterogéneo

²⁶ Así lo consigna fray Juan Guadalupe Soriano, religioso franciscano descalzo de la provincia de San Diego, en su "Prólogo historial", en el cual incluye interesantes noticias sobre las prácticas de hechicería vigentes entre los pames asentados en las misiones del colegio de San Francisco de Pachuca en la zona de Zimapán. Véase "Prólogo historial de fray Juan Guadalupe Soriano (Jiliapan, Zimapán, 1767)", en Héctor Samperio Gutiérrez, *Historiografía hidalguense II*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1978-1979 (Anuario de la Revista *Teotlalpan*, números 10, 11 y 12), p. 149-151. No tenemos detalles tan específicos sobre actividades de hechicería realizadas por los pames de las misiones fernandinas, sin embargo, las persistencias religiosas consignadas y el contacto continuo con Zimapán permiten inferir que éstas podrían haber tenido importancia, a pesar del control ejercido por los misioneros.

²⁷ Heidi Chemin Bässler, *Los pames*, [s. l.] CONACULTA-Culturas Populares Unidad Regional Querétaro, 1997, p. 155.

²⁸ Bolton, *op. cit.*, p. 51-52.

como lo era la respuesta de los indios a las normas obligatorias establecidas por los misioneros. El proceso de aculturación iniciado con la incorporación de algunos elementos de la cultura de los dominadores había dado paso a una desestructuración radical de su antigua forma de vida.²⁹ Al lograr el anhelado bienestar material los religiosos habían conseguido tener a los indios a su alcance y vigilar estrechamente su comportamiento. Muchos aceptaron el dilatado poder ejercido sobre ellos, pero otros buscaron vías para demostrar su inconformidad, como lo hicieron Agustín Pérez y sus seguidores, quienes con sus acciones hicieron evidente su afán de acabar con el orden misional. Los religiosos debieron resentir la gravedad del asunto al no contar con posibilidades de controlarlo, pues su ámbito de acción eficaz era sólo al interior de las misiones. Como los conspiradores se habían evadido de ellas fue necesario pedir el apoyo de las autoridades civiles para castigar a los disidentes y acabar con la amenaza de la propagación generalizada de su propuesta. Aquí entra en juego una interesante articulación entre los misioneros y otras instancias de poder más generales.

Es importante saber qué ofrecía Pérez a quienes se sumaran a su iniciativa. La respuesta es sugerente: les aseguraba tendrían tierras abundantes, alimento, dinero, libertad para comerciar y mayor soltura. A cambio, decía, pagarían únicamente un corto tributo, el cual sería fácil de cubrir, pues tendrían mucho maíz. Debe señalarse que Pérez incluía en su oferta beneficios derivados de la permanencia de las misiones; en los hechos, de salir los frailes de la zona, sólo la promesa referente a la mayor soltura resulta creíble.

Es necesario subrayar que Pérez no se mostraba opuesto a la religión cristiana, sino sólo al régimen disciplinario de los fernandinos. Propone que desde sus rozas los indios bajarían a oír misa y a rezar, pero solamente quienes quisieran, pudiendo dar prioridad a la atención a sus milpas. En otro momento les ofreció construirles una iglesia o la posibilidad de ir a la de Escanela o Ahuacatlán; incluso el cura de Escanela, Tiburcio de Salazar, se entrevistó con los alzados; éste aseguraba que si los indios quedaban a cargo suyo no los haría trabajar tanto como los misioneros. De todo esto se deduce que Pérez y sus seguidores no se

²⁹ Para la reflexión sobre el proceso de aculturación se retomaron ideas de Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Veracruzana-Instituto Nacional Indigenista-Gobierno del Estado de Veracruz, 1992, 238 p. (Obra Antropológica, v. 6); de Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, 311 p.; y de Nathan Wachtel, "La aculturación", en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la historia. 1. Nuevos problemas*, Barcelona, Laia, 1985, p. 135-156.

rehusaban a estar sometidos, pero pedían un control más laxo. Los ofrecimientos referentes al cuidado espiritual evidencian cómo la religión cristiana ya ocupaba un lugar importante en la vida de los pames.

El movimiento contra los religiosos estaba lleno de contradicciones; los inconformes sólo conseguirían la secularización argumentando que los indios de las misiones vivían en muy buenas condiciones, listos para vivir sin tutela; en razón de ello describían a los pames como “muy racionales y ladinos”. Hablaban con insistencia de las muchas familias asentadas, de la abundancia de tierras fértiles, de los avances en la instrucción religiosa y en la vida política, de las iglesias bien edificadas, todo lo cual de alguna manera significaba un reconocimiento a la labor de los misioneros. Como otra prueba de su preparación decían que muchos indios hablaban castellano, otomí o mexicano. No obstante, aun el propio vocabulario pame reflejaba una cultura mestiza, en la cual el contacto prolongado con los colonizadores había dejado huella.³⁰

Un aspecto muy relevante de este movimiento es la búsqueda de una acción concertada por parte de los inconformes. Pérez primero buscó adeptos para su petición de curas entre los habitantes de Jalpan, con quienes se reunía en secreto, a solas, preferentemente de noche, pidiéndoles actuaran con disimulo mientras el asunto caminaba; asimismo, afirmaba contar con un espía dentro de la misión para avisarle de todo lo necesario. En particular buscaba evitar se enteraran del asunto los oficiales de república, pues se lo harían saber a los padres, a quienes se ocultaba la iniciativa. Varios de los indios involucrados tenían algún oficio: se menciona un herrero, un carpintero y un albañil. El aprendizaje de estas actividades probablemente estuvo vinculado a la construcción de las iglesias e irónicamente, tras haberse formado junto a los padres, buscaban su sustitución.

Poco más adelante entre varios indios de Conzá, encabezados por Lorenzo de la Cruz, fiscal e intérprete de su misión, también se empezó a planear traer un cura. En este caso los indios pasaron directamente a la acción, pero sin tener una idea clara de con quién acudir para conseguir su propósito. Primero fueron a Valladolid a llevarle su solicitud escrita al obispo; allí los mandaron a Querétaro, al convento de San Francisco, pero los frailes dijeron que las misiones no dependían de ellos. Fueron luego a Cadereita ante el capitán Juan de Rivera Maldonado, teniente de capitán general de las fronteras de Sierra Gorda, sus presidios y misiones, quien los instó a volver y les dio cartas

³⁰ Leonardo Manrique Castañeda, “Análisis preliminar del vocabulario pame de fray Juan Guadalupe Soriano”, en *Anales de Antropología*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, v. XII, 1975, p. 324.

para evitar fueran azotados. Sin embargo, al regresar a la región encontraron un mensaje para reunirse con Pérez, por lo cual no entraron a su misión. Los frailes enviaron a algunos indios a seguir a los huidos, pero éstos se sumaron a la confabulación.

Luego los de Concá vieron a Juan Márquez y Mariano Lobatón; ellos los instaron a perseverar y les ofrecieron darles cartas para un conocido en México, quien los pondría en contacto con el arzobispo para conseguir su objetivo. Les decían que si conseguían cura podrían tratar directamente con los españoles, trabajar en las minas y comerciar; por cierto no les mencionaban las desventajas de ello.

En ambas misiones existía un líder local promotor de la iniciativa de secularización; sin embargo, los dos buscaron sumar fuerzas. Lorenzo de la Cruz reconoció implícitamente el mando de Pérez, quien vería aumentada su influencia más allá de su propia misión. Los dos jefes eran hombres ligados a la elite indígena, como se ha señalado antes, en tiempos pasados más poderosa y entonces sometida a los misioneros. Pérez tenía varios motivos de resentimiento hacia los misioneros: "...siendo como es el nominado Agustín Pérez, tan sedi[c]ioso, osado y vicioso por todos términos que habiéndole puesto de gobernador, de dicha misión de Jalpan luego que se concluyó su congregación, fueron tales sus excesos, que se vio precisado a despacharle a un obraje, de donde, porque pretextó la enmienda le sacó, y en lugar de ella, vuelto a dicha misión repitió la sedición e inquietud..."³¹ Respecto de las razones de Lorenzo de la Cruz para buscar la salida de los misioneros, la información es bastante difusa.

En el caso de Pérez se había manifestado una fractura entre un miembro de la elite y los misioneros. Sin embargo, eso no ocurrió con otros indios identificados como principales. Algunos fueron capaces de crear alianzas con ellos; ese fue el caso de Baltazar Coronel, cuya historia puede contraponerse a la de Pérez. Coronel había sido gobernador en Jalpan en 1737; un año después hubo quejas por excesos en el cobro de derramas y diversas crueldades cometidas por él, pues con el apoyo del fraile agustino encargado del lugar había logrado quedar como escribano y se aprovechaba de que el gobernador electo era iletrado para excederse en sus funciones. Tras la denuncia fue encarcelado por un tiempo.³² Sin embargo, a la llegada de los misioneros, Coronel, descendiente de indios pames y mexicanos, resultó pieza clave como intérprete en las diligencias de fundación de las cinco misiones, pues

³¹ AGN, *Provincias Internas*, v. 249, f. 403.

³² AGN, *Indios*, v. 54, exp. 301, f. 275.

sabía castellano y las lenguas de la región; los misioneros agradecidos le concedieron título de cacique, tierras y lo señalaban como ejemplo de lealtad.³³ Resulta notable que él fue quien sustituyó a Agustín Pérez como gobernador en la primera elección realizada tras el establecimiento de las misiones. Puede observarse que las concesiones de los misioneros reforzaban el *status* de algunos miembros del gobierno indígena; en cambio, se desplazaba a otros de la posibilidad de seguir ejerciendo su anterior influencia.

De cualquier manera Pérez había sacado lecciones provechosas de su contacto con el mundo español; mostró tener una idea bastante clara de las redes de la estructura institucional novohispana y promovió que llevaran un escrito a México al juez de tributos, ofreciendo incorporarse como contribuyentes si eran secularizadas las misiones. La iniciativa era interesante, pues sonaba factible la aceptación de tal oferta. Pero no quedaba allí la búsqueda de apoyo; pretendía presentar su petición ante el propio virrey, expresando su confianza de ser bien recibido por él.³⁴ Pérez, como queda en evidencia, no se manifestó inconforme con las estructuras de dominación colonial y reconoció la legitimidad de las autoridades generales de la Nueva España.

Resulta necesario reflexionar sobre el papel desempeñado por la gente de razón involucrada en los alborotos. El personaje más activo de éstos fue Mariano Lobatón, teniente de alcalde mayor del real de Escanela. Llamen la atención varios datos sobre él: era mestizo, había sido soldado en Jalpan y tuvo conflictos por los cuales había sido castigado en el pasado: "...es de color quebrado, casado con india de dicha misión de Jalpan, de la que era soldado poblador, y por torpes excesos lo tuvo su señoría en esta capital desterrado de dicha misión más de año y medio..."³⁵ Lobatón realizaba reuniones de los inconformes en su casa y les ofrecía fondos. Además, se comprometió a ver al cura de Escanela y al alcalde mayor de Cadereita con objeto de pedirles apoyo para la secularización; sin embargo, se mostró renuente a realizar él mismo un escrito pidiendo cura, seguramente pensando en eventuales escarmientos. Manifestó actuar preocupado por el bienestar de sus cu-

³³ Baltazar Coronel siguió desempeñando un papel clave más adelante, pues se menciona que fue el maestro de pame de fray Junípero Serra. Maynard J. Geiger, *The Life and Times of Junípero Serra, O.F.M., or The Man who Never Turned Back (1713-1784)*, Washington, Academy of Franciscan History, 1959, v. I, p. 111.

³⁴ Taylor comenta que en los últimos años del dominio español se presentó una avalancha de litigantes indígenas ante el virrey, a quien aceptaban como autoridad y árbitro legítimo. William Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 243.

³⁵ AGN, *Provincias Internas*, v. 249, f. 404.

ñados, indios de la misión de Jalpan, pero, obviamente esperaba recibir algo a cambio de sus gestiones: pedía un pedazo de tierra cuando se consumaran los planes y también se menciona que le daban zacate para su caballo cuando se reunían con él. Por desgracia no contamos con información equivalente respecto de Juan Márquez.

De los Saldívar y los De la Rama, ambas familias de colonos bastante conocidas, se decía que contribuirían económicamente al buen éxito del asunto; también se esperaba juntar dinero entre los españoles de Saucillo, el Sabino y otros ranchos. La historia de la relación entre la familia De la Rama y los misioneros ilustra con claridad cómo se había deteriorado la situación entre los colonos influyentes y los frailes. Gaspar Fernández de la Rama, propietario de trapiches en una hacienda cercana a Concá y minero en Escanela, recibió a los misioneros a su llegada en su propia casa y fue su síndico; sin embargo, pronto estalló un conflicto entre ellos por las tierras asignadas a la misión de Concá.³⁶ El escenario se complicó cuando la misión de Concá estableció un trapiche y empezó a comercializar piloncillo, producto antes monopolizado por De la Rama. Éste se mostraba disgustado de que los religiosos se salieran de “la sagrada predicación, educación y conquista de las almas [pues al instalar el trapiche referido] se ha trascendido a lo mundano y temporal”,³⁷ por ello pidió la mudanza de la misión y la restitución de sus tierras; además, exigió que los religiosos no se metieran en su pleito con los indígenas. Éstos se habían quejado, pues De la Rama los hacía lazar y amarrar y los obligaba a trabajar aun de noche, sin pagarles con dinero sino con productos vendidos a precio excesivo. El enfrentamiento se hizo frontal: “ha divulgado que ha de quitar las misiones aunque se quede sin camisa”.³⁸ Los religiosos contestaban en el mismo tono; decían que habían tratado de convencer a los indios de que trabajaran para De la Rama, pero ellos “aborrecen tanto el de la labranza y peculiar tráfico del referido capitán que primero quieren perecer de hambre que ir con él...”³⁹ La enemistad continuó todavía tras la muerte de Gaspar Fernández De la Rama, pues los que buscaban la secularización se reunieron algunas ocasiones en Guasquilico, la hacienda de fundición de su hijo Cristóbal de la Rama.

Los Saldívar también estaban resentidos con los fernandinos por asuntos de tierras: “todos los Saldívares decían que le ayudarían porque

³⁶ AGN, *Indios*, v. 54, exp. 221, f. 208.

³⁷ AGN, *CDHM*, 2a. serie, t. II (v. 8), f. 62v.

³⁸ AGN, *Indios*, v. 54, exp. 221, f. 208v.

³⁹ AGN, *CDHM*, 2a. serie, t. II (v. 8) f. 71.

todavía sentían que por causa de los padres se habían mudado de la tierra...”⁴⁰ Varios colonos habían seguido incitando a los indios de las misiones a huir a los cerros, con el argumento de que allí tenían mejores siembras y no trabajaban tanto ni los azotaban. Además, según se afirmaba, los inducían a la displicencia, así como al odio a los misioneros y a la doctrina cristiana.

Resulta fundamental saber cuál fue la reacción tanto de los misioneros como de las autoridades civiles de la región ante los disturbios. En la denuncia de los hechos los misioneros pasaron a ser parte agraviada. El presidente de las misiones, fray Juan Ramos de Lora, acusó a los inconformes de querer desacreditar a los misioneros por medio de calumnias, causándoles gran pesar: “han procurado al mismo tiempo los mencionados cabecillas, con falsas imposturas, y conocidas calumnias, desacreditar la buena conducta de los padres ministros, vulnerándoles su crédito, y denigrándoles su ajustado proceder procurando obscurecer la verdad, y esparciendo voces siniestras y ajenas de ella...”⁴¹

Las averiguaciones se establecieron como un medio de acabar con las inquietudes en las misiones. No se llegó a plantear el apoyo a la iniciativa de secularización, a pesar de que las diligencias fueron encomendadas específicamente a las autoridades civiles de la zona, en específico a don Joaquín Alejo Rubio, teniente de capitán protector del presidio y poblado de Nuestra Señora del Mar de Herrera, quien en última instancia era también un colono y podía ver con agrado la salida de los frailes. Rubio, a su vez, rendía informes a don Juan de Rivera Maldonado, teniente de capitán general de las fronteras de Sierra Gorda, sus presidios y misiones; este último en varias ocasiones había reconocido el buen estado de las misiones gracias a la labor de los religiosos. Como medida de precaución se pidió a los capitanes de los contornos que estuvieran con las armas listas para lo que se ofreciera. Rivera Maldonado consultó al virrey sobre cómo apaciguar las inquietudes de los indios; éste le respondió que debía castigarse a los cabecillas después de que Rubio hiciera las averiguaciones pertinentes.

El procedimiento fue interrogar a un abundante número de indígenas de Jalpan, Concá y Tancoyol por medio de un intérprete, pues la mayoría se expresaron en idioma pame. Es interesante que varios de los interrogados eran jóvenes y en su testimonio afirmaron no recordar cómo había sido la vida antes de la llegada de los misioneros, pues eran niños entonces; sin embargo, aceptaban “la autoridad de los ma-

⁴⁰ *Ibid.*, f. 117v.

⁴¹ *Ibid.*, f. 113.

yores”, como Pérez, quien además había sido gobernador, cuando les decía que era mejor estar sujetos a un cura.⁴²

¿Cuál fue la respuesta de la comunidad de las misiones a la iniciativa de Pérez, De la Cruz y demás confabulados? Varios de los involucrados empezaron a hablar de la necesidad de esperar otra ocasión más propicia y acabaron por desistir del intento. Luis de la Cruz pidió perdón a los frailes por instrucción de Silvestre Coronel, aunque ambos habían participado de las inquietudes. Tras algunos titubeos la mayoría de los indios eligió el camino más seguro y optaron por seguir apoyando a los misioneros, pues reconocían que con ellos tenían garantizadas sus necesidades básicas. A cambio de esto se mostraban dispuestos a soportar el orden misional con todo y sus inconvenientes; querían acabar con el asunto y regresar a la “normalidad”. Uno de los indios interrogados lo expresó así: “aunque trabajaba en su misión tenía seguro con los reverendos padres maíz y frijol y carne cuando la había”.⁴³

En Jalpan los oficiales de república en funciones y muchos de los anteriores, incluyendo a algunos de los que habían estado en contacto con los alborotadores, se dirigieron a Rubio para decir que no querían cura; según ellos los pocos que habían dado su nombre a Pérez lo habían hecho por miedo. La razón de su decisión era clara: decían no tener lo suficiente para sus familias, de lo cual se derivaba su imposibilidad de pagar cura y tributo. Según expresaban, los desórdenes les habían acarreado incluso el disgusto divino: Dios los había castigado con enfermedades y mortandad por andar en tales enredos. Se mostraban preocupados de que llegaran religiosos desconocidos, quizá no mejores, a hacerse cargo de las misiones: “no está bueno que nos quiten nuestros padres y que vengan otros padres a quienes no conocemos ni podemos mantener.”⁴⁴ Finalmente acusaron a Pérez de buscar mujeres para pecar y de no querer a los padres, pues éstos lo castigaban por sus líos de faldas.⁴⁵ Ellos también pedían se enviara un escrito al virrey y el castigo de los alborotadores, desterrándolos de las misiones.

⁴² E. P. Thompson postula que cada generación está en relación de aprendiz con sus mayores, lo cual constituye el mecanismo para la transmisión de las tradiciones, perpetuadas por transmisión oral con un determinado repertorio de anécdotas y ejemplos narrativos. E. P. Thompson, “La sociedad inglesa del siglo XVIII ¿lucha de clases sin clases?”, en *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 43.

⁴³ AGN, CDHM, 2a. serie, t. II (v. 8), f. 119v.

⁴⁴ *Ibid.*, f. 124v.

⁴⁵ Según la *Relación de Querétaro* entre los otomíes sólo los principales podían tener varias mujeres, lo cual daba a la poligamia un rasgo de *status* social que algunos buscarían conservar. René Acuña (editor), *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 207-248.

Los indios principales de Conca, incluso también varios de los implicados, igualmente presentaron un texto en el cual manifestaron estar tristes porque Lorenzo de la Cruz y Pérez habían pedido curas a quienes debían alimentar y pagar por las misas y sacramentos. Dijeron no estar listos para ello “todavía” y de igual forma se mostraron renuentes a la llegada de padres desconocidos. Señalaban que De la Cruz buscaba libertad para hacer sus embustes y quería otros padres para librarse de nuevos escarmientos: “los padres lo han castigado porque es mala gente y dicen muchos que es hechicero y que anda siempre enredando a la gente...”⁴⁶ No hay más referencia a sus actividades de hechicería; probablemente se buscaban más argumentos para reforzar su petición de que fuera castigado y no pudiera regresar a la misión.

¿Cómo actuaron los fernandinos en su calidad de autoridades inmediatas, al mismo tiempo que de agraviados? Se consigna que perdonaron a quienes regresaron a las misiones mostrándose arrepentidos. A su pesar, los cabecillas se les fueron de las manos y todavía buscaron quien los representara y defendiera.⁴⁷ Pérez y De la Cruz acusaron a los religiosos por haber tomado presas a la mujer e hija del primero y por confiscarle sus animales; también, denunciaron, habían encarcelado a otros indios involucrados y a Juan Márquez. Lobatón sí había logrado evadirse. Incansables, ambos indios volvieron a presentar sus argumentos para solicitar curas y pidieron la libertad de los presos mencionados.

Las aguas siguieron agitadas. Pocos meses después del episodio en cuestión, fray Juan Ramos de Lora se dirigió a Escandón pidiéndole visitara la zona, entre otros objetivos para que acabara con las inquietudes posteriores al movimiento de Agustín Pérez y Lorenzo de la Cruz. Entonces narró cómo los inconformes habían seguido en plena actividad.

Agustín Pérez logró presentarse ante el arzobispo. No obtuvo su apoyo para la secularización y éste lo reconvino acremente, amenazándolo con enviarlo a un presidio si volvía a meterse en alborotos, pero le dio una carta para que pudiera volver a su misión sin que lo molestaran, tras lo cual regresó a ésta, de donde poco después volvió a huir. Siguieron entonces las gestiones de Pérez:

dejando otra vez tal revolución en Jalpan que ya estaba todo medio sosegado, que no fue esta segunda revolución inferior a la primera, y habien-

⁴⁶ AGN, *CDHM*, 2a. serie, t. II (v. 8), f. 124v.

⁴⁷ Era común, según Taylor, la aplicación de castigos poco severos a los cabecillas indígenas, quienes con frecuencia salían antes del término de la sentencia, *op. cit.*, p. 183.

do enfermado en su fuga se fue al colegio de San Fernando enfermo en donde pidió perdón de lo pasado y suplicó encarecidamente le permitiesen mudarse a vivir con su familia a la misión de Tancoyol, porque ya no le convenía estar en Jalpan; y habiéndolo allí curado por haberse visto muy malo ya convalecido lo enviaron con cartas para que no se molestase y lo dejaran venir a Tancoyol...⁴⁸

Habiendo visto frustrado su intento, Pérez buscaba evitar las represalias y se movió con mucha habilidad para salirse con la suya. Él y sus compañeros de avatares no obtuvieron entonces la secularización; quizá les quedaba el consuelo de saberla inevitable.

Finalmente, Agustín decidió no regresar a las misiones, sino que se quedó en Zimapán junto con otros indios fugitivos haciendo carbón para vender; allí también se encontró con su viejo conocido Mariano Lobatón. Desde ese lugar seguían en contacto con los indios de las misiones que acudían todos los domingos al tianguis. Juan Márquez, mientras tanto, ya se encontraba libre en Cadereita.

El presidente de las misiones serragordanas se quejaba de que no había habido resultado de las anteriores diligencias practicadas por Rubio y había razones para maliciar de su falta de empeño. Según fray Juan Ramos de Lora, por la falta de castigo no se acababan de sosegar los indios de las misiones: “pues con el ningún miedo que cobran a vista de los otros se alientan muchos a poner en ejecución cualquier desacato o maldad...”⁴⁹ Esto resultaba particularmente delicado, pues podía incitar a la huida de los indios y a nuevos episodios de oposición a los frailes.

Escandón decidió tomar cartas en el asunto. Se dirigió a fray Joaquín Osorio, ministro de Concá, para pedirle su opinión sobre la situación en las misiones. A él explicó cómo había seguido pendiente de la situación de Sierra Gorda: “No habiéndome permitido el continuo tráfigo de la expedición de esta costa del Seno Mexicano, pasar a visitar las misiones de la Sierra Gorda, para darles la última mano (lo que he deseado mucho) di orden al capitán comandante, don Juan de Ribera Maldonado, mi lugarteniente en ella, lo hiciese, en las de Jalpan, Landa, Tilaco, Tancoyol y Concá...”⁵⁰

Tras recibir los informes solicitados Escandón decidió actuar; se refirió a los culpados como “cuatro zánganos viles” y ordenó fueran castigados. Pidió a Juan de Valverde, vecino comerciante de Zimapán,

⁴⁸ AGN, *Provincias Internas*, v. 249, f. 398-399.

⁴⁹ *Ibid.*, f. 399v.

⁵⁰ *Ibid.*, f. 407

que sin tardanza llevara presos a Agustín y sus secuaces⁵¹ ante el virrey y le autorizó a pedir ayuda de otros soldados si la necesitaba, amenazando con castigar a quien se negara. Sobre Lorenzo de la Cruz, quien estaba en Santa María del Río, de donde era su mujer, se determinó que se quedara allí sin poder ir a las misiones, bajo pena de pasar tres años en un obraje o presidio.

Valverde debía notificarle a Mariano Lobatón el destierro por diez años de 40 leguas de las misiones, a cumplirse en un plazo de tres días desde la notificación; de lo contrario éste se verificaría en un presidio ultramarino. A Juan Márquez sí se le ordenó pasar por diez años a ultramar. Se advertía a los demás pobladores que de continuar los alborotos se les aplicaría la misma pena.

Poco después de los sucesos narrados Vicente Posadas, vecino de Río Verde, comisionado por Escandón, visitó las misiones. En sus comentarios traslucía su desacuerdo con que en ese tiempo se pusieran curas: "...por propensión natural inclinados dichos indios a la deserción y vida brutal de los montes en que se hallaban connaturalizados no estando bien radicados aún todavía [*sic*] en lo católico hallándose como se hallan en las cercanías muchos bárbaros que los inducirían a la deserción que será indubitable faltando el celoso cuidado de los ministros que los están criando y conteniendo con conocimiento práctico que es difícil hallar en un cura..."⁵² También decía que las cortas obvenciones a obtener harían imposible poner un sacerdote secular en cada misión y mencionaba con inquietud el caso de la misión de Ahuacatlán, que se encontraba en buen estado pero se despobló en cuanto se agregó al curato de Escanela.

A la postre las cinco misiones serragordanas fueron secularizadas en 1770. Los temores de Posadas se cumplieron: sólo se establecieron curas de fijo en Jalpan y Landa; los otros tres pueblos quedaron con el *status* de visitas. Según los documentos fueron los propios indios quienes pidieron seculares;⁵³ esta vez, como en el momento de las fundaciones, su petición era coincidente con otras circunstancias, lo cual "permitía concedérselas". Entonces los misioneros dijeron ya no considerar necesaria su presencia en la zona, y se manifestaron "prontísimos" a entregar sin tardanza las misiones, pues ellos debían partir a California donde eran indispensables para continuar la labor de los jesuitas, recientemente expulsados.

⁵¹ Sólo se identifica a Silvestre ¿Coronel? y a Cruz su sobrino, aunque se dice que eran tres.

⁵² *Ibid.*, f. 415v.

⁵³ AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, v. 623, s. f.

En este contexto se hizo el repartimiento de las tierras entre los indios con la emisión de la documentación pertinente para evitar futuras discordias y despojos.⁵⁴ Las autoridades indígenas desempeñaron un papel importante, pues ellos recibían las tierras, así como las construcciones y herramientas poseídas en común. Se les recomendó siguieran con la práctica de entregar raciones; lo cierto es que las precauciones eran vanas, la prosperidad lograda desaparecería con la ausencia de los misioneros y lo mismo ocurriría con la coraza protectora que mantenía a raya a la gente de razón.

Los siguientes años hubo continuas quejas contra los colonos, quienes invadían tierras y se llevaban el ganado. A consecuencia de los continuos abusos, muchos indios acabaron metidos en bosques y barrancos, dedicados a sus antiguas actividades de recolección, como antes de la fundación de las misiones. Aun así tenemos noticia de que los indios de Conca no se quedaron cruzados de brazos y nombraron a un apoderado para que defendiera sus intereses en la ciudad de México.

Tras la secularización, las deserciones de los indios de sus pueblos se incrementó, pese a proseguir en funciones los soldados de Saucillo, quienes, por cierto, reanudaron su solicitud de tierras. En 1780, a diez años de la salida de los misioneros, era necesario exhortar a los indios a que sembraran para sostener a su vicario. En 1790 se presentaron quejas por el precio excesivo de maíz, lo grave era que se acusaba al propio cura de tener maíz encerrado y provocar carestía. Los indios vivían una problemática diferente, al parecer más difícil que en los tiempos de las misiones.

Consideraciones finales

Las acciones encabezadas por Agustín Pérez, Lorenzo de la Cruz y su grupo de aliados en desafío al orden misional presentan varios rasgos dignos de subrayarse, tanto desde la perspectiva de la historia misional como para reflexionar en torno a las variantes de los movimientos disidentes.

Los intereses de quienes se movían dentro de las misiones o en torno a ellas no siempre eran coincidentes con los de los misioneros; del intento por hacer prevalecer los de cada grupo podía surgir el conflicto.

⁵⁴ En 1765 se habían hecho algunas diligencias encaminadas a la realización de un repartimiento de tierras en Sierra Gorda; entonces los colonos no presentaron contradicción, seguramente en espera de ocasión más propicia: la salida de los misioneros.

El episodio estudiado nos permite acercarnos al tipo de enfrentamientos que tenían lugar al desarrollarse un proyecto misional determinado. No fue ésta la única ocasión en la cual se presentaron disputas en las misiones fernandinas de la Sierra Gorda; sin embargo, debe insistirse, los involucrados en este caso intentaron llegar bastante lejos; buscaron de plano la salida de los misioneros y el fin del orden material y espiritual creado por ellos.

Un aspecto que considero relevante es que el grupo de inconformes con las misiones logró una acción concertada, la cual se hizo presente a varios niveles. El líder de cada una de las misiones donde se presentaron alborotos consiguió seguidores inicialmente entre la comunidad local, pero este límite se trascendió pues se sumaron las fuerzas de los dirigentes y adeptos de dos misiones distintas; además, se contó con ayuda desde afuera proporcionada por algunos colonos interesados en la salida de los misioneros. No obstante, la alianza fue coyuntural; unos y otros pretendían obtener beneficios particulares, a la larga contradictorios, de su participación en el pronunciamiento contra los misioneros.

Las motivaciones específicas de los dos líderes indígenas resultan de interés. Dada su renuencia a aceptar las implicaciones de la vida en las misiones, ambos habían sido castigados en el pasado y habían ido acumulando resentimientos contra los misioneros. Es sugerente reflexionar sobre cuál era la fuente de autoridad de Agustín Pérez y Lorenzo de la Cruz. Como miembros de la elite indígena, aunque de la desplazada por los frailes, demostraron que gozaban de un prestigio muy útil para conseguir simpatizantes para su iniciativa. Además, como pudo observarse, Pérez era un hombre informado y audaz, se movía con gran soltura en el mundo de los españoles, supo bien a cuáles autoridades religiosas y civiles acudir para promover sus intereses y eludir castigos. De la Cruz no demostró el mismo conocimiento del ámbito legal hispano, lo cual pudo ser una razón para que reconociera el mandato general de Pérez sobre el movimiento.

En el caso de los colonos, los problemas entre ellos y los misioneros se habían presentado desde épocas muy tempranas; por ello no fue nada raro su apoyo a una iniciativa cuyo propósito era el fin del control ejercido por los fernandinos sobre los hombres y los bienes del noreste de la Sierra Gorda. Los colonos, por otro lado, fueron también los comisionados para poner orden tras los disturbios. Evidentemente les convenía fingir diligencia y tardarse en cumplir este mandato. La falta de empeño de las autoridades locales quedó en evidencia, a pesar de los lamentos de los misioneros y de las órdenes emitidas por autoridades regionales de mayor jerarquía y por el propio José de Escandón,

quien demostró estar todavía muy involucrado en la problemática de la zona. De cualquier modo, por muchas dilaciones y disimulos que hubiera en el asunto, los promotores de la salida de los misioneros tenían perdida la batalla legal. La secularización de las misiones serragordanas era un hecho inevitable, pero sólo se haría cuando las autoridades del virreinato lo juzgaran conveniente y así lo ordenaran.

Las quejas presentadas por los líderes inconformes con el sistema misional eran de índole muy diversa; incluían asuntos como la escasez de alimentos, las extenuantes jornadas laborales, las exigencias doctrinales, los castigos, las injerencias de los frailes en el ámbito político, entre otras. A mi juicio el aspecto político revistió especial relevancia, pues era la cuestión que había afectado más directamente a algunos de los miembros de las elites indígenas, como Pérez y De la Cruz. Sin embargo, sus adeptos bien pudieron sumarse por estar contra el conjunto de las normas o sólo contra una parte de ellas. No es difícil imaginar las motivaciones que tendrían los indios del común para sumarse al movimiento; el establecimiento de las misiones había conllevado transformaciones drásticas en su forma de vida, actividades y costumbres.

Pero no todos los cambios eran negativos; la mayoría de los pames encontró en las misiones fernandinas de la Sierra Gorda una alternativa viable de vida a la que pudieron adaptarse. No eran desdeñables la seguridad en el abasto y la protección ofrecida por los misioneros. Yo creo que esto explica el fracaso de la batalla social que libraron Agustín Pérez y Lorenzo de la Cruz para conseguir el consenso entre sus comunidades para la iniciativa secularizadora. Incluso fue fácil la reconciliación con los frailes; éstos deseaban fervientemente que las aguas regresaran a su cauce y lo mostraron otorgando el perdón a quienes se habían sumado a los alborotos.

No sabemos a ciencia cierta si los hechos de 1761-1762 de alguna manera pudieron crear un precedente que incidiera luego en que la secularización efectivamente ocurriera. Lo que sí quedó claro es que ésta tuvo consecuencias no mencionadas en el intento encabezado por Pérez y De la Cruz. El contrasentido de esta historia es que el éxito posterior del proyecto impulsado por los disidentes para terminar con el orden misional acabó por perjudicar a los indios al dejarlos indefensos. El resultado de la secularización no fue el esperado, pero de cualquier modo el paréntesis se cerró.

Por último, me gustaría destacar que los hechos analizados nos invitan a repensar la idea de que la disidencia está necesariamente asociada a períodos de crisis. En el caso estudiado el conflicto se presentó cuando se había conseguido la estabilidad material de las misiones y



el sistema parecía funcionar mejor según las intenciones de sus impulsores. Sin embargo, todas las exigencias y presiones que conllevaba acabaron por poner en peligro de crisis al propio sistema misional. No resulta extraño terminar esta narración con una paradoja.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS