



Gerardo Lara Cisneros

“Sobre la relatividad de la disidencia o la disidencia como construcción del poder: disidencia y disidentes indígenas en Sierra Gorda, siglo XVIII”

p. 71-100

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



SOBRE LA RELATIVIDAD DE LA DISIDENCIA O LA DISIDENCIA COMO CONSTRUCCIÓN DEL PODER: DISIDENCIA Y DISIDENTES INDÍGENAS EN SIERRA GORDA, SIGLO XVIII

GERARDO LARA CISNEROS

Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

¿Disidencia desde dónde?

Tal vez uno de los asuntos que plantea mayores problemas para la investigación histórica es el manejo y delimitación de ciertas categorías conceptuales que por su amplitud pueden resultar demasiado escurridizas. Un ejemplo de esto es el de disidencia. En este sentido, algunas de las preguntas básicas que podrían hacerse son: ¿qué es la disidencia? ¿quién puede llegar a convertirse en disidente? ¿por qué se da ese paso?

Desde la perspectiva histórica, las respuestas pueden ser muy diversas y polémicas. En el caso concreto de la historia de México es una categoría que no ha gozado de tanta fortuna como otras, por ejemplo las de rebeldía, revolución, o incluso resistencia, por mencionar quizás a las más recurrentes. El asunto es complejo, y puede ser abordado desde la perspectiva de distintas disciplinas como la sociológica o la política, pero ¿cómo puede abordarlo un historiador? ¿qué utilidad puede tener dentro del amplio campo de la historia?

La disidencia es un fenómeno recurrente en la historia mexicana, y sus manifestaciones son diversas, pues van desde los grandes movimientos revolucionarios hasta la oposición cotidiana encubierta o velada. Esta constante resulta de importancia, pues en muchos casos la disidencia ha sido el motor generador de movimientos de transformación regional o nacional. En el caso mexicano es posible encontrar una amplia gama de tipos de disidencia; esto sugiere que las posibilidades de establecer un modelo acorde con las múltiples épocas y regiones sea una tarea compleja.

Algunas pistas para rastrear las respuestas a éstas y otras preguntas pueden ser encontradas a través del camino clásico del historiador: el estudio de casos concretos. Por ello, estas páginas pretenden contribuir a la discusión sobre el problema de la disidencia de los pue-

blos de indios en zonas marginales de la Nueva España durante el siglo XVIII.

Este trabajo debe entenderse como una oportunidad para poner sobre la mesa de debates la pertinencia del empleo de una categoría conceptual como la disidencia en la historia de México. No es, ni aspira a ser una explicación de la disidencia en general o en términos teóricos. Este ensayo pretende apuntar algunas observaciones respecto de la disidencia política en los pueblos de indios del siglo XVIII en la Sierra Gorda.

Los conflictos políticos en el mundo indígena colonial han sido tema de trabajo de múltiples autores. Los casos que aquí trataré bordan en el terreno político a partir de la identidad y religiosidad étnica local. Los personajes fueron líderes de comunidades pequeñas y apartadas; individuos que expresaron inquietudes, ideas y sentimientos contruidos durante años por sociedades marginales con respecto de las poblaciones y regiones centrales de la Nueva España. Líderes que fueron manifestación de tendencias calladas y subterráneas, las cuales dominaron el ambiente de pueblos apartados y marginados. En cierta forma fueron la expresión de construcciones culturales creadas y alimentadas por grupos a los que con frecuencia las fuentes históricas tradicionales ignoran o tocan de manera sesgada. Es también una historia de la “disidencia” que se construye a jirones, a retazos y de manera fragmentada. Parte de su importancia histórica radica en su “pequeñez”, tal vez un estudio más amplio —en el sentido de ocuparse de una muestra más numerosa y de mayores alcances geográficos— pueda demostrar la suposición de que la repetición de este tipo de sucesos no fue escasa, y de que a la larga, ha trascendido más de lo que puede parecer en la historia rural e indígena de México.

Algunos de estos movimientos son visibles gracias a la documentación que los procesos judiciales seguidos a sus líderes produjeron. Así es como hemos podido identificar a indígenas acusados por las autoridades de rebeldes y hechiceros. Se trata de indios que habían estado sometidos a un largo proceso de aculturación y que tras de sí nos dejan ver —aunque sea de manera tangencial— un mundo en el que las disidencias vinculadas con el sentido de pertenencia a un grupo que defiende sus usos y costumbres eran cotidianas.

La documentación objeto de este estudio se debe a la pluma de las autoridades coloniales que se encargaron de reprimir los casos aquí expuestos. Se trata de fuentes que se refieren a la población indígena, aunque sus autores no fueron indígenas sino españoles o mestizos, quienes les imprimieron una perspectiva oficialista; condición que no las invalida aunque sí nos alerta para emplearlas con cuidado. No obs-

tante su matiz español, estos documentos son valiosas fuentes para dilucidar diversos aspectos acerca de las culturas indígenas; en suma, parte de su riqueza radica en que nos aportan información desde las perspectivas hispana e indígena a la vez.

Este artículo tiene como objetivo analizar la disidencia desde dos puntos de vista: el de los indios acusados, y el de las autoridades que deciden reprimirlos, captarlos o controlarlos de alguna manera. Es decir, desde la óptica del impugnador y del impugnado. Se puede afirmar que los archivos de la disidencia pocas veces nos reflejan de manera directa a quien se separa de la común doctrina, sino que más bien nos dibujan lo que las autoridades consideraban condenable, pues casi toda la documentación fue elaborada por ellos. Escasos son en realidad los documentos en los que la autoría recae en los acusados o los perseguidos. Las fuentes casi siempre son autos legales en los que es común encontrar que las declaraciones de los implicados parecen ajustarse a ciertos modelos o patrones y en pocas ocasiones se nota libertad en el declarante. A pesar de ello siempre existe la posibilidad de encontrar ventanas al pensamiento del procesado, por ejemplo mediante la interpretación de sus giros lingüísticos o de sus acciones.

Por otro lado, las características que guardan estos textos van determinando qué es lo que en cada caso era considerado condenable por las autoridades. Desde la perspectiva documental, el investigador puede encontrar en la repetición de casos y asuntos que se persiguen y castigan, el trazo delineado del perfil de lo que se consideraba disidencia en cada época.

Los casos que aquí se presentan tratan sobre algunos líderes indígenas que habitaron, y en su momento gobernaron, uno de esos apartados pueblos de una de las tantas serranías mexicanas que han participado de forma marginal dentro de los grandes procesos nacionales: San Juan Bautista de Xichú de Indios, Sierra Gorda. Una de esas regiones en donde el tiempo histórico lleva un ritmo diferente al de las grandes ciudades y de los centros del poder político, económico, religioso o cultural.

La Sierra Gorda y el pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios

Sierra Gorda es el nombre con el que se conoce a una serranía enclavada en el centro del territorio actual de México. Es una derivación de la Sierra Madre Oriental que se extiende por varios estados: el sur de San Luis Potosí, el oeste de Hidalgo, el norte de Querétaro y el noroeste de Guanajuato. Desde la época prehispánica, la Sierra Gorda fue un territorio de confluencia de diferentes tradiciones culturales. Una

región fronteriza de aculturación,¹ habitado por un variado espectro étnico que dotó a estos cerros de una faz pluriétnica y pluricultural.² Ante los ojos hispanos la Sierra Gorda fue una región de contrastes geográficos y humanos cuya integración al resto de la colonia resultaba un verdadero reto.

El proceso de dominación colonial de la Sierra Gorda fue lento y estuvo plagado de dificultades, avances y retrocesos.³ Religiosos, militares y colonos se toparon con obstáculos que representaban complicadas adversidades ante las que poco éxito inicial lograron. A lo largo de los siglos XVI y XVII buena parte de este espacio geográfico permaneció prácticamente insumiso, y a pesar de los repetidos intentos de agustinos, dominicos y franciscanos por incorporar a su población al “mundo cristiano”, la comarca se mantuvo así durante décadas. Poderosas razones atraían la atención de evangelizadores y colonos para aventurarse en tierra tan hostil. Para unos, el interés estaba en el control espiritual y material de un importante volumen poblacional; para otros, en la esperanza de explotar tierras, minas y mano de obra nativa.

La Sierra Gorda colonial se caracterizó por ser una región que mantuvo una autonomía relativa respecto del gobierno central —civil o eclesiástico— de la Nueva España. Los múltiples obstáculos para concretizar un programa de incorporación colonial de la comarca al reino novohispano generaron las estructuras que dieron a la serranía la característica

¹ Sobre el concepto de “aculturación” ha corrido mucha tinta y las posiciones teóricas aún son encontradas. Sin embargo, es posible señalar que para que este complejo proceso se realice hay ciertas condiciones que deben cumplirse. Me refiero a la heterogeneidad cultural, al contacto y al cambio cultural. Además de éstas, existen otras condiciones que no siempre se presentan con claridad, tal es el caso del dominio. Algunos autores se han preocupado por establecer tipos de aculturación, por ejemplo Nathan Wachtel quien ha hablado de una aculturación estratégica como táctica de transformación cultural. Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México (Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VI)*, Gobierno del Estado de Veracruz-INI-Universidad de Veracruz-Fondo de Cultura Económica, 1992, 238 p. (Sección de Obras de Antropología); Nathan Wachtel, “La aculturación”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (coordinadores), *Hacer la historia*, traducción de Jem Canabes, 2a. ed., 3 v., Barcelona, Editorial Laia, 1985 (*I. Nuevos problemas*), p. 135-156; Ignacio del Río, “Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación”, en Alain Breton, Jean Pierre Berthe y Sylvie Lecoin (editores), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala. Réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse, Francia, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992 (Collection Hespérides), p. 369-377; Mario Humberto Ruz, “Los rostros de la resistencia. Los mayas ante el dominio hispano”, en María del Carmen León, Mario Humberto Ruz y José Alejos García, *Del katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, México, CONACULTA, 1992 (Regiones); cap. 3, p. 85-162.

² Sobre la cuestión de grupos étnicos y sus fronteras, véase Fredrik Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, traducción de Sergio Lugo Rendón, México, Fondo de Cultura Económica, 1976 (Sección de Obras de Antropología).

de marginalidad respecto del centro del país. Esto facilitó las condiciones autonomistas a través de las cuales la población indígena de la zona se acostumbró a vivir con una presencia casi inexistente de las autoridades civiles y eclesiásticas. Durante buena parte de la época colonial mexicana estos grupos étnicos lograron mantener márgenes de libertad e independencia comparables a los de otras regiones marginales, como la Sierra del Nayar, la selva chiapaneca, algunas zonas de la Mixteca, y buena parte de las sierras del sur y del norte del país. Los continuados intentos de colonización y evangelización propiciaron una fuerte transformación de los procesos originales y resultaron a la larga en una aculturación de diferentes grados entre los indígenas. Por ello, para el siglo XVIII, era posible encontrar pueblos en la zona con una historia de más de 200 años, en tanto que había otros que apenas estaban en el proceso de su formación definitiva.

El arribo de los españoles a la comarca acentuó su carácter de frontera cultural, pues junto con ellos llegaron nuevos grupos otomfes y nahuas, además de negros y otras castas. Esta zona marginal fue incluso “escondite” de portugueses que luego fueron acusados de judaizantes. Eran montes donde la presencia de las instituciones coloniales era débil y la autonomía indígena evidente. Para lograr su incorporación definitiva al sistema colonial, durante el siglo XVIII fue necesaria una intensa doble campaña, evangélica y militar a la vez, en la que la intervención del coronel José de Escandón y del franciscano fernandino fray Junípero Serra hicieron posible la exitosa congregación de importantes núcleos de pames. Sus mayores logros se concretaron en la zona de Jalpan, donde refundaron definitivamente cinco misiones (Jalpan, Landa, Tancoyol, Tilaco y Conzá).⁴

La segunda mitad del siglo XVIII representó un periodo de intensos cambios y constantes enfrentamientos entre los pobladores indígenas y españoles de la Sierra Gorda. Fue un tiempo de profundas transformaciones y del establecimiento de un nuevo mapa demográfico, económico y cultural en la comarca.

Entre los indios que habitaban la región era posible encontrar familias enteras que se negaban a reducirse en las congregaciones y se apeaban a vivir de acuerdo con sus modelos tradicionales de asentamientos dispersos, en tanto que por otro lado era factible localizar

³ Una descripción de este proceso puede verse en Gerardo Lara Cisneros, “Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII. El Cristo Viejo de Xichú”, México (tesis de licenciatura en Historia); UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1995, caps. 2, 3 y 4.

⁴ Véase Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976 (Colección Ortega Falkowska, 2).

indígenas que sabían leer y escribir, y además formaban parte de familias que tenían por tradición gobernar a sus comunidades con base en los modelos de los cabildos impuestos por los españoles. Diferentes tradiciones culturales se entremezclaban en esta zona, mesoamericanos, aridoamericanos, europeos y africanos hacían de ésta una región en donde los procesos de aculturación se caracterizaron por su extrema longevidad y su alto grado de complejidad.⁵

En esta región hubo diversos momentos en los que el control colonial fue cuestionado por los habitantes indígenas; la oposición de los indios a la presencia española se reflejó en los conflictos con los hacendados y comerciantes que se establecieron en la zona. Uno de los fenómenos más interesantes es que este contacto prolongado entre las tradiciones indígena y española propició un proceso de aculturación, en el cual los indios terminaron haciendo sus propias interpretaciones de la cultura española. Como se verá más adelante, algunos líderes indígenas terminaron conociendo tan bien el sistema legal novohispano que fueron capaces de emplear estratagemas y argucias legales en contra de sus, “en teoría”, dominadores para defender lo que ante los ojos de algunas autoridades podían ser manifestaciones de disidencia política y social.

La historia de estos cerros también encierra pasajes desconocidos que se alejan de la espectacularidad que rodea a los grandes personajes. Tal es el caso del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios (hoy Victoria, Guanajuato) en el occidente de Sierra Gorda. La historia de este pueblo conserva particularidades que nos invitan a reflexionar sobre el proceso de evangelización en los pueblos fronterizos y el comportamiento de la cultura indígena en una zona marginal ante la imposición del orden colonial. Aparte de estos, otros factores —como la aridez del paisaje y lo malo y peligroso de los caminos— incidieron para hacer del occidente de Sierra Gorda uno de esos puntos de la Nueva España donde el control imperial era bastante laxo. Es factible que la falta de recursos para controlar a los indígenas del lugar no le dejaba más remedio a la Corona que permitirles ciertas libertades que en otras circunstancias o en otro lugar tal vez no se hubieran concedido.

A mediados del siglo XVIII San Juan Bautista de Xichú de Indios era un pueblo poco atractivo para los colonos, pues aunque había algunas minas cercanas no eran lo suficientemente ricas para atraer numerosos pobladores. Su tierra y clima en general eran demasiado áridos

⁵ Véase Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de Sierra Gorda. Siglo XVIII*, México, Archivo General de la Nación-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001 (en prensa).

para representar un negocio rentable y atractivo a los ojos de los colonos. Era un poblado indígena dentro de una zona marginal que, en 1790, fue descrito como “muy infeliz”.⁶

Este “olvido” incidió en que Xichú fuera un espacio donde al menos hasta mediados del siglo XVIII, los indígenas vivieron con gran autonomía. Algunos acontecimientos apuntan en este sentido: el primero fue el motín en San Luis de la Paz a raíz de la expulsión de los jesuitas;⁷ el segundo fue la aparición de una religiosidad indígena basada en el culto de “hombres-dioses” en Xichú y San Luis de la Paz.⁸

Sobre la expulsión de los jesuitas es conveniente señalar que el levantamiento que se generó en San Luis de la Paz con tal motivo fue uno entre la serie de motines populares en los que también destacaron los escenificados en San Luis Potosí, Valladolid, Pátzcuaro, Uruapan y Papantla.⁹ Estos disturbios populares propiciaron que las autoridades coloniales tuvieran temores de una revuelta de mayores dimensiones, razón por la que el visitador José de Gálvez, personaje principal en dichos acontecimientos, tomó la decisión de reprimir con gran severidad cualquier desobediencia, delito o intento de subversión. El temor de las autoridades ante una rebelión de grandes dimensiones se materializó en la orden de perseguir y castigar de manera ejemplar y severa a cualquier cabecilla o delincuente que fuera detectado en el reino; en especial si se localizaba cerca de alguna de las poblaciones en las que se escenificaron los motines populares.

La distancia entre Xichú de Indios y San Luis de la Paz resultó ser lo suficientemente corta como para que las medidas represivas afecta-

⁶ Aunque anónima, esta descripción posiblemente sea el borrador de un informe elaborado por el brigadier Pedro Ruiz Dávalos durante la inspección que realizó a las milicias de Sierra Gorda por órdenes del virrey Revillagigedo entre 1787 y 1792. El documento fue publicado por Lino Gómez Canedo, “La Sierra Gorda a fines del siglo XVIII. Diario de un viaje de inspección a sus milicias”, en *Historia Mexicana*, El Colegio de México, v. XXVI, n. 1, julio-septiembre de 1976, p. 148.

⁷ Véase Biblioteca Nacional de México (en adelante BNM), *Fondo de origen*, manuscritos, v. 1031. Descripción y consideraciones sobre este asunto se pueden encontrar en Luis Navarro García, “El virrey de Croix”, en José Antonio Calderón Quijano (dirección y estudio preliminar), *Los virreyes de la Nueva España en el reinado de Carlos III*, 2 v., Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1967 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla), v. 1, p. 159-382 —en particular capítulo VI—. El asunto también ha sido trabajado en Lara Cisneros, *El cristianismo...*, caps. III y IV.

⁸ Véase Lara Cisneros, “Resistencia y rebelión...”, cap. 6, y *El cristianismo...*, caps. IV y V.

⁹ Véase Navarro García, *op. cit.* Estudios más recientes se deben a la pluma de Felipe Castro Gutiérrez; véase *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990 (Serie Historia Novohispana, 44), y *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, El Colegio de Michoacán-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

ran de manera considerable los ritmos de vida en el pequeño poblado de indios. Así fue como los ojos de la burocracia estatal y sus mecanismos represivos posaron la mirada en el hasta entonces casi olvidado Xichú de Indios. Estas condiciones influyeron en el endurecimiento de las normas aplicadas a los indios de Sierra Gorda, en especial en las cercanías de San Luis de la Paz; al mismo tiempo, es posible afirmar que dichas razones inflamaron el espíritu interventor del Estado borbónico en Sierra Gorda y, por ende, fueron algunas de las causas por las que la relativa estabilidad en que Xichú de Indios vivió durante décadas se rompió en la segunda mitad del siglo XVIII.

La paranoica búsqueda de culpables que emprendió Gálvez en las zonas cercanas a los focos de los levantamientos de 1767 trajo como resultado una buena cantidad de procesos criminales. Sucesos que nos hacen un trazo de perfil de lo que a la autoridad reformista le preocupaba reprimir, y por ende un dibujo de lo que en esos momentos el gobierno novohispano, como parte del Estado borbónico español, consideraba disidencia y a quién y por qué se les podía considerar o acusar de disidentes. Es así que en la documentación producto de las pesquisas judiciales salieron a la luz delincuentes comunes, líderes autonomistas y personajes carismáticos, que la Corona se preocupó de someter. De esta manera, la existencia de una religiosidad heterodoxa entre los habitantes indígenas de Xichú de Indios se hizo visible. Al poner en práctica sus afanes controladores, las autoridades coloniales se percataron de que los indígenas de Xichú practicaban una versión muy poco ortodoxa del cristianismo.

La religiosidad practicada por los indígenas de Xichú de Indios fue considerada herética y sus líderes y practicantes fueron perseguidos y reprimidos. El castigo del líder —quien se hacía llamar el “Cristo Viejo”— y de sus adeptos fue otro de los factores que rompió la relativa estabilidad reinante entre los vecinos del occidente de Sierra Gorda en la segunda mitad del siglo XVIII. Por lo mismo es posible afirmar que el descubrimiento de la herejía entre los habitantes de Xichú de Indios fue una de las causas que motivaron la intervención estatal en la vida del remoto pueblo serragordano.

Estos sucesos sugieren que hasta antes del motín de San Luis de la Paz, en 1767, a las autoridades novohispanas no les preocupaba demasiado ejercer un control estricto sobre regiones que tal vez les parecieran muy pobres o lejanas, como podía ser el caso de Sierra Gorda o de Xichú de Indios en particular. Por otro lado, tal vez las autoridades novohispanas pensaran que invertir recursos para controlar regiones inhóspitas y poco productivas como Sierra Gorda era un gasto excesivo que no estaban dispuestas a mantener, o bien que quizás no tenían

la capacidad material de hacerlo. Hasta mediados del siglo XVIII, al gobierno español le resultaba más rentable mantener a esas zonas en condiciones de marginalidad ya que, al fin y al cabo, si no eran capaces de generar grandes ganancias a la Corona tampoco le ocasionarían gastos fuertes. Es decir, era preferible un estancamiento u “olvido” prolongado que una zona bien controlada a costa de onerosas inversiones económicas.

El impulso represor y controlador del Estado borbónico propició no sólo la aparición pública de manifestaciones culturales subterráneas, como el cristianismo heterodoxo del “Cristo Viejo de Xichú”, sino que además sacó a la luz las actividades subversivas de líderes políticos disidentes indígenas. El primer caso fue el de Felipe González, un líder antiespañol y autonomista de la década de 1760; el segundo, el del caudillo Leonardo Ramírez a fines de la década de 1770. Este trabajo se ocupará de ambos.

Felipe González: la disidencia como construcción del poder

En 1767-1769 los disturbios que se habían desarrollado durante 40 años en Xichú de Indios llegaron a su punto más alto. La población presencié las diligencias judiciales que el alcalde mayor de San Luis de la Paz, Juan Antonio de la Barreda, efectuó a raíz de las denuncias del cura y juez eclesiástico de Xichú, Joseph Diana.¹⁰

El 21 de julio de 1768, el bachiller Joseph Diana acusó a sus feligreses indígenas de cometer múltiples ofensas entre las que se contaban insultos y agresiones en contra de él y otros vecinos españoles; además, decía que se oponían a cualquier cambio material en el templo —como la pintura y arreglo de techos y bóvedas— y, en especial, a la renovación de imágenes. Diana los acusaba de negarse a pagar los aranceles parroquiales promovidos por el arzobispo Lorenzana en 1767,¹¹ y aun de agredir física y verbalmente a las autoridades eclesiásticas y civiles. Se hacía hincapié en la poca disposición de los indios para colaborar con cualquier autoridad que no emanara de entre ellos mismos.

La queja se presentó en el momento en que la atención de las autoridades estaba puesta en la zona, pues los indígenas de San Luis de

¹⁰ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Criminal*, v. 305, exp. 27, f. 70r-72v.

¹¹ AGN, *Bandos*, v. 6, exp. 32, f. 82, “Bando para el cobro de aranceles”, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México; *Bandos*, v. 6, exp. 77, f. 265-274, “Bando para el cobro de aranceles”, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México; y *Bandos*, v. 6, exp. 87, f. 391, “Bando para el cobro de aranceles”, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México.

la Paz habían escenificado un motín al intentar impedir la expulsión jesuita. El visitador Gálvez dispuso atender con rapidez y severidad cualquier desorden que se presentara en la comarca, y dictó órdenes para que Felipe González fuera procesado. Por eso, De la Barreda inició una indagatoria expedita en la que ordenaba capturar al cabecilla del motín de San Luis de la Paz: Juan Ignacio de Aguilar,¹² y junto con dicha disposición ordenó la captura de González y sus secuaces a la brevedad posible.¹³ Sin el motín de San Luis de la Paz difícilmente se hubieran preocupado las autoridades coloniales por perseguir con el mismo ahínco y celeridad a personajes como Felipe González.

Desde el principio, la investigación hizo evidente que los indígenas de Xichú venían protagonizando ataques contra sus escasos vecinos españoles desde años antes. Su principal blanco fueron los representantes de la Iglesia, primero frailes franciscanos y desde 1751 curas seculares. Estos conflictos se desarrollaron por una doble vía: un movimiento antiespañol, encabezado por varios de los principales del pueblo agrupados en torno del cabildo indígena; y por otro, una herejía que condujo a la formación de una ritualidad opuesta a la oficial, en la que destacaba la participación de un grupo de mujeres.

Felipe González tenía cierta influencia sobre la población xichuense, pues no sólo era el gobernador del cabildo, sino que fue escribano y había enviado a las autoridades algunos escritos en contra de los curas del lugar. Al parecer, González era heredero de una tradición familiar de rebeldía, pues los testigos declararon que desde años antes su padre —Pascual González— había protagonizado varios incidentes violentos parecidos a los que ahora llevaba a cabo su hijo.¹⁴ El blanco de sus ataques eran los españoles vecindados en el pueblo, especialmente si éstos eran prósperos comerciantes, hacendados o curas. Incluso llegó a humillar públicamente a las autoridades que intentaron poner fin a sus prácticas. Es claro que González no estaba solo, ni era el iniciador del movimiento. Más bien era continuador de una tradición entre las familias notables de Xichú, quienes agrupadas en el cabildo habían logrado manejarse con relativa autonomía ante las autoridades españolas. Ejemplos de estos ataques abundan, como el caso en contra de fray Blas de Aguilar, quien al tratar de proteger a una vecina española de

¹² Juan Ignacio Aguilar y Morales fue identificado como uno de los principales cabecillas de la revuelta de 1767 en San Luis de la Paz. La información sobre su proceso judicial puede ser consultada en la BNM, *Fondo de origen, manuscritos*, v. 1031.

¹³ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27, "Carta del visitador general de la Nueva España, don José de Gálvez al alcalde de San Luis de la Paz, Juan Antonio de la Barreda", 5 de marzo de 1768, f. 76v.

¹⁴ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27.

los ataques de los indios, él mismo fue objeto de la furia de los naturales. Fray Blas de Aguilar sufrió el embate de Pascual González —padre del gobernador indígena Felipe González—, quien intentó darle de garrotazos. Aguilar se salvó de mayores contratiempos gracias a que el español Carlos García lo protegió con un sable en la mano.¹⁵

Fray Joseph María, quien era ayudante de fray Blas de Aguilar, también fue objeto de maltratos que lo obligaron a abandonar el pueblo junto con su superior.¹⁶ Episodios como éste le tocaron vivir a fray Juan Chirinos, sucesor de Aguilar, quien tuvo que soportar una turba de mujeres que le arañaron y estuvieron a punto de estrangularlo.¹⁷ Luego de la secularización, el turno correspondió al padre Mariano Rodríguez;¹⁸ lo peor fue contra don Miguel de los Ángeles, a quien acusaron de vivir amancebado¹⁹ y por lo cual intentaron quemar las casas curales.²⁰ Este sacerdote inició un proceso penal contra sus agresores y pidió que fueran conducidos a un obraje de castigo. Para lograr su cometido se trasladó a la ciudad de México, donde finalmente murió sin lograr su objetivo.²¹

Las mujeres tuvieron una destacada participación en estos procesos. Al parecer fueron ellas las que comenzaban los ataques, arañaban y agredían a los clérigos. Su combatividad era una constante en las declaraciones de los testigos interrogados en la investigación emprendida por De la Barreda. Destacó la participación de un grupo al que por sus vínculos familiares con el escribano de república Antonio Chamorro —uno de los principales cabecillas— se les llamó “las chamorras”.²²

Los ataques en contra de Joseph Diana se presentaron cuando éste intentó hacer lo que él consideró mejoras materiales al templo; sin embargo, la opinión de los indios era contraria. El padre Diana había levantado a su costa un colateral con la advocación de Nuestra Señora de la Luz, además había blanqueado y pintado el templo, y había mandado a hacer, y vestir, una imagen de Nuestra Señora de los Dolores al igual que unas tallas de siete ángeles y una urna para el Santo Entierro de Cristo.²³ También criticaba a las imágenes que había en el tem-

¹⁵ *Ibidem*, “Declaración de don Carlos García, español”, f. 84-84v. En este documento se narran los ataques en contra del franciscano.

¹⁶ *Ibidem*, f. 82v.

¹⁷ *Ibidem*, f. 94v.

¹⁸ *Ibidem*, f. 97v.

¹⁹ AGN, *Bienes Nacionales*, exp. 11, 14 y 88.

²⁰ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27, f. 85.

²¹ *Ibidem*, f. 97.

²² *Ibidem*, f. 77v.

²³ *Ibidem*, f. 78-78v.

plo por considerar que eran “santos antiguos [que causaban] irrisión y muchísima irreverencia y ninguna devoción.”²⁴

Es posible que el padre emprendiera las modificaciones sin consultar entre los indios, por lo que Diana sufrió los embates indígenas cuando intentó sustituir la imagen de Nuestra Señora de los Dolores porque decía que causaba mucha “irreverencia”, y en 1768 se vio precisado a ceder ante las exigencias o demandas indígenas.²⁵ Así, en el domingo de Pascua de Resurrección se levantó un alboroto de “indios e indias y el gobernador”, que tenía como intención evitar la sustitución de la imagen de Nuestra Señora de los Dolores. En dicho evento por poco asesinan al cura pues fueron las mujeres quienes le arañaron y casi le ahorcaron, “arañándole sin causa, y metiéndole casi los dedos por los ojos, tratándole con mil vituperios”; al final el cura argumentó que la sustitución de la virgen era necesaria por “la ninguna devoción que causaban, por ser como son a la verdad muy extraños y ridículos”.²⁶ El agravamiento de esta situación se presentó al intentar imponer el cobro de los nuevos aranceles eclesiásticos impulsados por el arzobispo Lorenzana en 1767.²⁷

La desconfianza que los xichuenses tenían contra sus clérigos fue expresada por el gobernador Agustín del Prado así: “todos los curas pasados y el presente [Joseph Diana], eran amigos de arañar haciendo señas con las manos y dedos con grande [a]vilantés.”²⁸ El hostigamiento no sólo se dirigía en contra de los curas párrocos tanto regulares como seculares, sino también de los vecinos españoles, en especial si éstos eran prósperos comerciantes o terratenientes. Cuando los indios intentaban expulsar a algún español de su pueblo o de sus inmediaciones, empezaban por insultarlo y agredirlo físicamente. Entonces, el insulto más frecuente era el de “perro negro mulato”. Además, se hacía mención específica de que el pueblo de Xichú de Indios era precisamente de indios y no de españoles, por lo que éstos no eran bien

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, f. 85-85v.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ AGN, *Bandos*, v. 6, exp. 32, f. 82, “Bando para el cobro de aranceles”, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México; *Bandos*, v. 6, exp. 77, f. 265-274, “Bando para el cobro de aranceles”, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México; y *Bandos*, v. 6, exp. 87, f. 391, “Bando para el cobro de aranceles”, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México; además *Criminal*, v. 305, exp. 21, f. 5; f. 82-82v. Comentarios interesantes con respecto del arancel de 1767 se pueden encontrar en William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 v., trad. de Óscar Mazín y Paul Kersey, México, El Colegio de México-Secretaría de Gobernación-El Colegio de Michoacán, 1999 (Colección Investigaciones), v. 2, p. 634-643.

²⁸ *Ibidem*, f. 82v.

vistos ni recibidos y que debían abandonar el pueblo.²⁹ Felipe González era el cabecilla principal, por lo que fue el primer blanco de la represión.³⁰ Durante la investigación resultó que ya existía una orden de aprehensión girada en contra de González, y que éste ya era considerado fugitivo.³¹

González se había desempeñado como maestro de primeras letras en Santa María Amealco, pueblo otomí cercano a San Juan del Río.³² Un testigo señaló que González era el autor de diversos escritos en contra de los clérigos de Xichú que habían sido dirigidos al arzobispo de México.³³ También se decía que intentaba atraer a los indios de los cercanos poblados de Tierra Blanca, Santa Catarina y Cieneguilla.³⁴ Era un hombre astuto que tenía contactos en una parte importante de Sierra Gorda y aun fuera de ella, pues sus redes se extendían incluso hasta San Juan del Río, en la zona del Bajío.

Una condición hacía diferente a González: sabía leer y escribir. Al estar alfabetizado, poseía un conocimiento que le debió haber conferido un importante prestigio social, controlar un saber especial le otorgaba una condición de iniciado pues al mismo tiempo que compartía los valores y estructuras de pensamiento indígenas también tenía cercanía con los valores y estructuras de pensamiento hispanas, o por lo menos mestizas. Su condición de maestro (un agente de modificación cultural) favorecía su control sobre la población, en particular sobre los niños, y le vindicaba como un importante puente de aculturación y transformación cultural. La preparación de González lo hacía un mediador cultural, su capacidad de leer y escribir, su pertenencia a una familia principal, y formar parte de los órganos de gobierno locales fueron elementos que le proporcionaron la seguridad suficiente como para atreverse a encabezar un movimiento autonomista.³⁵ La pretendida autonomía que González quería para el pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios consistía en la libertad de elegir a sus autoridades civiles sin injerencia alguna de gente que no fuera de la localidad, ade-

²⁹ *Ibidem*, f. 101v.

³⁰ Lara Cisneros, "Resistencia y rebelión...", p. 216.

³¹ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 47, "Declaración de don Juan de Sotomayor", f. 80.

³² *Ibidem*, f. 114.

³³ *Ibidem*, f. 80.

³⁴ *Ibidem*, f. 86.

³⁵ Sobre el asunto de los impulsos autonomistas de las comunidades rurales en Nueva España puede consultarse: Eric van Young, *La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821*, México, Alianza, 1992 (Raíces y razones); William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (Sección de obras de historia).

más de intervenir de forma directa en las decisiones que afectarían al templo, y de forma especial en la construcción de una versión de cristianismo propia.

En su discurso y su acción González empleaba recursos y argumentos aprendidos de los españoles; él, como muchos otros indios, sabía que para enfrentar de manera exitosa a los hispanos tenía que usar su misma lógica. El contacto que este líder indio había tenido con la cultura occidental le habían llevado a conocer y emplear sus valores, pero atacó abiertamente sus jerarquías, es decir que aceptó sus valores mas no sus roles sociales. Esta condición fortaleció su papel de puente cultural y al mismo tiempo definió su actitud disidente ante los ojos del poder novohispano. Para los españoles González mantenía una actitud políticamente subversiva, una actitud disidente. En contraste, ante la mirada de los indios, González era un líder de opinión y de conciencia pues era depositario de la tradicional autonomía xichuense.

Este episodio fue resultado de los renovados impulsos del mundo occidental por irrumpir en la tradición local de Xichú. Podría pensarse que González tan sólo era la cabeza visible de una tradición autonomista sostenida por las familias de principales en Xichú, quienes por generaciones controlaron el cabildo local.³⁶ Era un movimiento guiado por las personas que detentaban el poder en el pueblo, un grupo de notables que se rotaba los puestos políticos locales.

Dentro de este marco disidente hay que recordar la existencia de una religiosidad herética en Xichú. En sus ceremonias, los indios de Xichú celebraban misas en las que oficiaba un personaje que se hacía llamar “El Cristo Viejo”, quien era un indio de nombre Francisco Andrés y se le atribuyen poderes sobrenaturales. Al oficiar sus misas, Andrés empleaba tortillas en lugar de hostias y en lugar de vino usaba el agua de los baños rituales a los que se sometía con frecuencia. Sus seguidoras eran mujeres y de Andrés se decía que se creía Dios.³⁷ Francisco Andrés concentraba el poder del sentimiento religioso local, actitud que le hizo competir con los diferentes representantes de la Iglesia católica, primero con los misioneros franciscanos y con los curas seculares después. El “Cristo Viejo” era el vínculo entre el poder divino y lo humano. Era un hombre-dios que personificaba a Cristo y al Dios Viejo al mismo tiempo. El “Cristo Viejo” era la cara

³⁶ Entre estos personajes se encontraban: Felipe González, Francisco Andrés, Eugenio García, Joseph Ignacio Santos, Pedro de Doña María, Agustín del Prado, Antonio Chamorro, Bernardo de la Cruz, Ramón Domingo Ramírez y Antonio Justo.

³⁷ El caso del “Cristo Viejo” de Xichú ha sido estudiado a detalle en Lara Cisneros, “Resistencia y rebelión...”, cap. 6; un análisis general de la religiosidad indígena en Sierra Gorda puede consultarse en Lara Cisneros, *El cristianismo...*

religiosa de una disidencia que tendría en el indio Felipe González su expresión política y social. Ambos líderes participaron de un mismo asunto aunque a través de vías diferentes. Como líder espiritual, el “Cristo Viejo” equilibraba el balance del poder político de González.

Es posible que cuando las investigaciones comenzaron, el movimiento de González estuviera en vías de formar una organización que rebasara el nivel inmediato. Varios testigos declararon que González aprovechaba su cargo para recabar fondos y promover la rebeldía entre las comunidades cercanas y/o dependientes de Xichú de Indios. Resulta plausible especular que las condiciones de periferia y marginalidad que privaron en Xichú durante muchos años fueron el medio propicio para que González y su grupo fermentaran la idea de mayor autonomía ante el gobierno virreinal. ¿Aspiraba Felipe González a construir una organización regional cuya finalidad era invertir los roles sociales? Esta es una pregunta cuya respuesta parece afirmativa; no resulta lejana la posibilidad de que González formara parte de una nueva clase de notables indígenas que, gracias a las políticas borbónicas —entre las que se incluía la instrucción escolar— habían tenido la oportunidad de acercarse y ver desde adentro la cultura occidental gracias a la educación recibida. Según Gruzinski, eran una nueva clase de notables indígenas “ilustrados”.³⁸

El discurso disidente de González y seguidores se oponía a la intervención de autoridades civiles y eclesiásticas foráneas en los asuntos locales; no se negaba la validez de las instituciones, sino de los individuos que ellos consideraban ajenos. En contraste, se apuntaba a la idea de que los indios de la localidad detentaran el poder político, religioso y económico. Al pretender que los indios ocuparan el lugar de los españoles y que éstos pasaran a desempeñar el lugar de los indios sugería una inversión de la jerarquía social. Era una especie de utopía de lo inverso: una inversión de roles. Es decir, indios notables que intentaron presentar una respuesta alternativa ante la dominación colonial, indios notables que al “occidentalizarse” pretendieron “obligar a los españoles a reconocer la supremacía indígena y a someterse a la manera en que esos indios conciben la divinidad, las relaciones sociales y políticas, el espacio y el sentido de la historia”.³⁹ Felipe González no fue el inventor de tales quimeras, pero sí fue miembro de una gene-

³⁸ Serge Gruzinski, “La segunda aculturación: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en *Estudios de Historia Novohispana*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, v. VIII, 1985, p. 175-201.

³⁹ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991; p. 256.

ración que recogió el sentir de muchas generaciones precedentes y que a través de su función de maestro intentó amalgamar el sentir de sus padres y abuelos para transmitirlo a las nuevas generaciones.

A principios de septiembre de 1768, y con la finalidad de detener a González, al “Cristo Viejo” y a sus allegados, el alcalde mayor De la Barreda reunió a un grupo de militares entre los que destacaba el teniente Galván. Así, reunidos en la hacienda de Pozos —localizada muy cerca de San Luis de la Paz—, De la Barreda y Galván fraguaron un proyecto para atrapar a los acusados. El plan consistía en reunir a los miembros del cabildo de Xichú en la casa de Galván —quien vivía en Xichú— bajo el pretexto de tomar cuentas al comisario y allí prenderlos a todos por sorpresa. Para alcanzar el éxito contaron con el apoyo de unos treinta hombres armados que se reunieron en la hacienda de Palmillas y luego, ya en Xichú, se escondieron en lugares estratégicos alrededor de la casa de Galván y en su interior cuidando puertas, ventanas y el corral. Para evitar algún imprevisto, el 2 de septiembre De la Barreda juntó a sus capitanes y les mandó vigilar los caminos que comunicaban al pueblo.⁴⁰

Aunque el plan funcionó de manera exitosa, no fue el golpe maestro que se esperaba, pues los dos líderes principales no cayeron en la trampa. El “Cristo Viejo” se dirigía a la cita y extrañamente, de manera repentina, decidió alejarse del lugar; tal vez alguien le dio aviso del engaño o quizás alguna extraña premonición le advirtió sobre la celada. La verdad tal vez nunca la conoceremos. Hasta donde sabemos, el “Cristo Viejo” nunca fue capturado.⁴¹ Felipe González, el otro líder principal, tampoco fue aprehendido, aunque eso no se debió a algún golpe de suerte o a su sagacidad, sino a que en esos días se encontraba en el pueblo otomí de Santa María Amealco, donde trabajaba, como se ha señalado antes, como maestro de escuela. Desde el 2 de septiembre De la Barreda sabía eso y giró instrucciones para capturarlo antes de que se enterara de lo que pasaría con sus compañeros. Así despachó a don Rafael Galván con las instrucciones y documentación pertinente para tomar prisionero a González. Galván se dirigió a Querétaro, Santa María Amealco y San Juan del Río. El arresto de González lo llevaron a cabo las autoridades de San Juan del Río, quienes, cumpliendo con el encargo de De la Barreda, condujeron al prisionero hasta Xichú de Indios.

Al final, los prisioneros principales —Felipe González, Eugenio García y Antonio Chamorro— fueron enviados con colleras de madera

⁴⁰ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 47, f. 109v-110r.

⁴¹ *Ibidem*, f. 109r-112r.

al destierro y condenados a practicar trabajos forzados en la lejana fortaleza de San Blas.⁴² A otros —Pedro de Doña María, Bernardo de la Cruz, Ramón Domingo Ramírez y Antonio Justo— se les condenó al destierro perpetuo en distancia de 20 leguas, con la advertencia que de romperlo serían enviados a servicio forzoso en San Blas por diez años.⁴³

Aunque el “Cristo Viejo” nunca fue capturado, fue calificado de enfermo mental y condenado en ausencia a asistir por dos años al hospital para dementes de San Hipólito, en la ciudad de México. La recomendación fue observar su conducta a fin de evaluar su estado mental y determinar si merecía o no la libertad o, en su caso si era necesario tomar alguna otra providencia.⁴⁴

A pesar de que González tenía varios años practicando sus ataques en contra de autoridades y vecinos españoles, no fue sino hasta después de los disturbios de 1767 que la paranoia gubernamental decidió reprimirlo, porque entonces le consideraron peligroso, disidente. Fueron dichas circunstancias las que propiciaron que quienes representaban el poder político novohispano se sintieran amenazados y decidieran que González no podía ser tolerado: ese es un ejemplo de cómo la disidencia se construye desde el poder.

Leonardo Ramírez: la relatividad de la disidencia

Después del episodio de Felipe González y del “Cristo Viejo”, el pueblo de Xichú y su comarca siguieron siendo escenario de disturbios y agitaciones sociales. Aunque a finales de la década de 1760 los líderes indígenas de Xichú fueron reprimidos, las precondiciones que hicieron factible su surgimiento se mantuvieron y produjeron nuevos pasajes de agitaciones. Ejemplo de esta continuidad en las disidencias fue el caso de Leonardo Ramírez, caudillo de las tres congregaciones pames de San José de Linares, San Fernando de Linares de Arroyo Zarco, y de San Gabriel de Linares de Corral de Piedras, dependientes del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios.

⁴² *Ibidem*, f. 117r. Sobre la fortaleza de San Blas se puede decir que formaba parte del sistema de fortificaciones de defensa que el propio visitador José de Gálvez impulsó como parte importante en su programa de reformas. Véase José Antonio Calderón Quijano, *Las fortificaciones españolas en América y Filipinas*, prólogo de Ramón María Serrera, Madrid, Editorial MAPFRE, 1996 (Colección Armas y América), p. 141-145; así como *Historia de las fortificaciones en Nueva España*, prólogo de Diego Angulo Íñiguez, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953 (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, LX).

⁴³ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 47, f. 107r-107v.

⁴⁴ *Ibidem*, f. 106r-106v.

A fines de la década de 1770 cayó una verdadera cascada de acusaciones sobre el caudillo Leonardo Ramírez. Los agravios que se le imputaban eran de múltiples tipos y diversa gravedad, iban del terreno moral al político y judicial; se le señalaba como responsable de: imponer su voluntad en la designación de los miembros del cabildo; de confrontar la autoridad del capitán protector de indios Lorenzo de Lara; de estar coludido con ladrones locales; de cobrar contribuciones a los indios con la finalidad de un “beneficio común”; de aprovecharse de su autoridad para abusar de las jóvenes próximas a casarse y que eran “depositadas” en su casa; de imponer su voluntad sobre las decisiones de la población de su comunidad; de incitar al motín y de imponer su autoridad por la fuerza haciendo uso de la violencia en contra de quien se opusiera a sus decisiones.⁴⁵

Las actividades disidentes que se le atribuían a Leonardo Ramírez hacían ver a su antecesor —tal vez maestro— Felipe González casi como un principiante en lo referente al manejo de los ámbitos burocráticos de la Nueva España. Sin embargo, una diferencia entre ambos era evidente: el discurso de González tenía claros matices antiespañoles y autonomistas, en tanto que en el caso de Ramírez existían los dos elementos, pero los tintes eran más autonomistas que antiespañoles. Otro elemento diferente era que con Ramírez no había el sentimiento anticlerical que guió a González; además, en el caso de 1781 no se tiene conocimiento de un líder carismático con características similares a las del “Cristo Viejo”.

Por otro lado —y de mayor trascendencia que las diferencias— se pueden encontrar ciertas continuidades. En primer lugar, es conveniente señalar que el actuar de González tal vez representó un periodo de aprendizaje para Ramírez y los suyos. Al analizar el obrar de unos y otros pueden reconocerse ciertos paralelismos, como el respaldo en la comunidad, el empleo de recursos legales en su argumentación de defensa, o su vinculación con los cabildos locales. Asimismo, no hay que olvidar que los dos líderes formaron parte de las familias más importantes de la localidad. En ambos casos están implicados familiares directos de los líderes: junto con González se menciona a su padre, y en el caso de Ramírez a su hijo. La vinculación entre los dos movimientos es clara, tanto que en los interrogatorios realizados durante el proceso de Ramírez varios testigos mencionaron como referencia los disturbios

⁴⁵ AGN, *Provincias Internas*, v. 130, exp. 2, 1781, “Autos sobre capítulos formados por los indios de San Juan Bautista de Xichú contra Leonardo Ramírez”; y AGN, *Provincias Internas*, v. 129, exp. 4, 11 de noviembre de 1785, “Instancia de Leonardo Ramírez, cabo de las misiones del Xichú. Sobre que se le conceda su retiro”.

en los que participó González o alguno de sus hombres. Al final queda la impresión de que Ramírez aprovechó la experiencia de González para tratar de eliminar sus errores y perfeccionar o evitar sus fallos. En cierto sentido fue un proceso de mejoramiento en la tradición de autonomía, y ya para esas alturas el perfeccionamiento de una tradición de disidencia política en el que el elemento religioso resultaba estorboso.

El 12 de enero de 1779 el capitán protector de indios⁴⁶ de Sierra Gorda con residencia en Xichú de Indios, don Lorenzo de Lara, denunció al caudillo Leonardo Ramírez, por diversas razones. Las más sobresalientes eran que impedía las elecciones del cabildo local al imponer a quien él deseaba en los cargos importantes, así como las agresiones que profería en contra del propio capitán protector. En su denuncia, Lara hacía recuento de los agravios que desde tiempo atrás el caudillo venía protagonizando en la población. En su escrito, Lara decía ser de edad avanzada y encontrarse enfermo, razones que le impedirían ejercer acciones legales en contra del acusado; por esta causa el teniente de capitán don Joseph de Cos fue comisionado para efectuar las indagatorias pertinentes.

En primera instancia el virrey Bucareli y Ursúa dispuso que Lara procediera a nombrar un nuevo caudillo y que pronto se pusiera a resguardo al indio Leonardo Ramírez. Para ello Lara mandó llamar a Ramírez, pero éste se negó a responder en repetidas ocasiones. Ramírez estaba dispuesto a dar la batalla en el terreno legal o en el que fuera, y una de sus primeras acciones fue nombrar un nuevo cabildo e informar de ello mediante carta al capitán Lara; aunque Ramírez no sabía leer ni escribir —otra diferencia con respecto de González— tenía conocimiento de que para que el nuevo cabildo fuera legítimo debía seguir el procedimiento legal que incluía contar con la aprobación del capitán protector de indios. La respuesta fue una orden para realizar nuevas elecciones bajo la supervisión de uno de los hombres de confianza de Lara, el teniente Cos. Ante el temor de una insurrección de mayores proporciones, otro funcionario había tomado cartas en el asunto; se trataba del subteniente de capitán Francisco Barbero, co-

⁴⁶ El cargo de “capitán protector de indios” en realidad era un puesto para controlar todo lo vinculado a las necesidades, estabilidad y seguridad de las zonas donde había congregaciones indígenas. En realidad la labor de los capitanes protectores de indios muchas veces resultaron nefastas para la población indígena, pues los detentadores de dichos cargos con frecuencia abusaban de su posición para enriquecerse a costa de los recursos naturales propiedad de sus “protegidos indios”, o bien a costa de la mano de obra de los naturales. En todo caso, la labor de estos personajes también fue la de agentes de aculturación, pues al igual que los maestros fueron agentes del cambio cultural.

mandante de las compañías de caballería miliciana en la Sierra Gorda y sus presidios y fronteras, quien residía en la población de Cadereyta (hoy Estado de Querétaro), y cuya autoridad estaba por arriba de la de Lara. La participación de Barbero sería determinante pues, como se verá a continuación, él fue quien se encargó de ordenar las investigaciones finales y además era una autoridad real que mediaba en el conflicto entre una autoridad indígena, el caudillo Ramírez, y otra autoridad real, el capitán Lara.

Con la llegada de Cos a Xichú, Ramírez buscó refugio en el interior de las casas curales, razón por la que Cos solicitó apoyo militar. Para evitar una confrontación mayor el cura párroco fungió como mediador y se realizó una junta en el edificio que servía de refugio al acusado. En la reunión, Ramírez negó todas las acusaciones y se mostró muy violento, aunque mediante la intervención del cura terminó ofreciendo disculpas y diciendo estar arrepentido de sus actos, por ello el capitán Lara otorgó su perdón y aceptó las elecciones que el caudillo había presidido.⁴⁷

Hasta aquí, todo pareciera ser un asunto menor; sin embargo, el 7 de abril de 1779 se acumuló una nueva acusación contra Ramírez, en esta ocasión fue por los escándalos que protagonizó durante las fiestas de Semana Santa. Ahora se le culpaba de golpear al indio Martín de Mata. Esto sólo fue el pretexto para que emergieran de nuevo las acusaciones en contra de Ramírez. Entre los nuevos cargos, se decía que se apropiaba de las rentas de las tierras de las misiones, se aprovechaba de las muchachas que eran depositadas en su casa, y de cobrar el trabajo que los indios de las misiones hacían en las haciendas cercanas. Se pedía además la destitución del caudillo y la imposición de uno nuevo.⁴⁸

El resultado fue que Barbero emitió una nueva orden de aprehensión en contra de Ramírez, tarea que le tocó cumplir al capitán Joseph de Cos.⁴⁹ Al mismo tiempo se presentó una nueva acusación en la que se le culpaba de proteger a unos salteadores de caminos que operaban en las inmediaciones de Xichú, así como de oponerse a la entrada de gente que no fuera del poblado.⁵⁰ Sin embargo, al momento de querer tomar preso al caudillo Ramírez, éste amenazó con organizar un motín y levantar a la gente en contra de los oficiales que lo buscaban, para luego refugiarse de nueva cuenta en las casas curales.⁵¹

⁴⁷ AGN, *Provincias Internas*, v. 130, exp. 2, 1781, "Autos sobre capítulos formados por los indios de San Juan Bautista de Xichú contra Leonardo Ramírez": f. 88r-90v.

⁴⁸ *Ibidem*, f. 92r-94r.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 94v-95r.

⁵⁰ *Ibidem*, f. 96r-97v.

⁵¹ *Ibidem*, f. 105r-105v.

La nueva investigación conducida por Barbero arrojó testimonios en los que se vinculaba a Ramírez con los disturbios que años antes se habían escenificado en contra de los representantes de la Iglesia en el pueblo, en especial en contra de fray Antonio Chirinos. Ahora se acusaba al caudillo de llegar incluso a abofetear al capitán Lara y de manotearle en la cara al cura párroco. Los intentos de aprehenderlo fueron en vano pues Lara y sus hombres no contaban con los soldados suficientes para llevar a cabo su cometido con seguridad. Ante la imposibilidad de capturarlo optaron, aunque fuera momentáneamente, por tolerar su impunidad, concretándose tan sólo con removerlo de su nombramiento de caudillo.⁵²

Para apresar a Ramírez, el capitán Barbero ideó un ingenioso plan. Primero le hizo creer que sus alegatos habían surtido efecto y que era declarado inocente. Luego esperó un tiempo para que tomara confianza, y como hacía poco una epidemia de viruela había azotado la región, le solicitó un censo de las congregaciones. Una vez terminado el censo le pidió que se lo llevara hasta Cadereyta, lugar en el que Barbero residía. Rodríguez cayó en la trampa y fue hecho prisionero en aquel pueblo, lejos de la protección de su gente.⁵³

Como siempre, en su declaración, el caudillo negó todos los cargos.⁵⁴ Entonces comenzó un juicio en el que Rodríguez nombró como su defensor a don José Joaquín Santana,⁵⁵ un español que resultó ser un extraordinario abogado, el cual, a través de argucias legales, ganó tiempo para preparar la defensa y luego alegó parcialidad en la investigación previa. Pidió citar a nuevos testigos y logró que el proceso regresara a Xichú, donde podrían ejercer mayor presión para liberar a su defendido.⁵⁶ Allá los testigos todos fueron favorables a Rodríguez, incluso el testimonio del cura local. Uno a uno fue invalidando las acusaciones de sus oponentes, y nunca hubo un fiscal o parte acusadora que se le opusiera.⁵⁷

Una vez terminadas las indagatorias el expediente fue enviado a Cadereyta, donde el capitán Barbero recibió el expediente y a su vez lo envió a sus superiores en la ciudad de México. El resultado final fue la libertad del reo, y no sólo eso, sino la reprimenda en contra de sus acusadores. Incluso se obligó al capitán Lara a pagar todos los costos

⁵² *Ibidem*, f. 106v-112v.

⁵³ *Ibidem*, f. 127v-129r.

⁵⁴ *Ibidem*, f. 129r-132r.

⁵⁵ *Ibidem*, f. 132v.

⁵⁶ *Ibidem*, f. 133r-143r.

⁵⁷ *Ibidem*, f. 143r-154r.

del juicio. A los demás que le acusaron se les amonestó que de reincidir en sus propósitos serían desterrados.⁵⁸ Así, el acusado terminó siendo acusador y de perseguido pasó a perseguidor porque además el mismo virrey mandó su reinstalación en su puesto y de hecho su prestigio se vio aumentado.⁵⁹ Ramírez triunfó: era la relatividad de la disidencia.

Ramírez logró dar una vuelta de 180° a un proceso en el que todo se veía en su contra. La estrategia central fue trasladar el proceso judicial al pueblo de Xichú; ahí la intimidación que los soldados podían ejercer sobre los testigos no era de peso y sus testimonios siempre terminaban siendo favorables a Ramírez. La principal fuerza del caudillo radicaba en su espacio inmediato, en refugiarse en su terruño, en su espacio vital. Esto era evidente a juzgar por las muchas ocasiones en que se refugió en el templo, un espacio que los indios de Xichú debieron sentir propio, un sitio en el que la fuerza de la comunidad se concentraba.

Las declaraciones de los interrogados en Xichú fueron totalmente favorables a Ramírez. Estar dentro de su pueblo, su terreno natural, ayudaba a Ramírez a tener el apoyo de la comunidad sobre la que ejercía el liderazgo que le daba el ser heredero de la tradición disidente de Felipe González y el “Cristo Viejo”. Ramírez se valió con éxito de los recursos legales y de las herramientas jurídicas que, en principio, habían sido usadas en su contra, y además pudo manejar el juicio a su voluntad y en su provecho. De nueva cuenta parecía que el gobierno novohispano prefería evitar enfrentamientos directos en zonas marginales; el recuerdo de la insurrección de San Luis de la Paz y de Felipe González ahora parecía lejano.

No obstante las diferencias entre Felipe González y Leonardo Ramírez compartieron una serie de elementos, como su pertenencia a familias notables, su buen prestigio entre la población local, su liga con el cabildo del pueblo, la defensa de su tradición autonomista y el manejo de fondos comunitarios. Entre sus diferencias encontramos que González tenía un fuerte rechazo a las autoridades eclesiásticas y un estrecho vínculo con el movimiento herético del “Cristo Viejo”, además de que sabía leer y escribir. En contraste, Ramírez tenía un fuerte apego al cura párroco y su educación era pobre, pues era analfabeta. Pareciera que sus semejanzas los hicieron compartir el papel de disidentes, en tanto que sus diferencias los alejaron de ese rol, eso es lo que nos presenta un mayor radicalismo en González que en Ramírez: esta era también la relatividad de la disidencia.

⁵⁸ *Ibidem*, f. 157r-213r.

⁵⁹ *Ibidem*, f. 213v-233r.

La identidad comunitaria de la población de Xichú descansaba en elementos como la representatividad étnica de las tradiciones y herencias culturales. Tal vez por ello los españoles avecindados que lograban alcanzar alguna prosperidad material eran blancos de ataques y debieron haber sido vistos como intrusos y competidores desleales. Además, la comunidad reconoció los espacios comunes como parte esencial de su identidad, tal es el caso del control de la iglesia. Probablemente los seguidores de González, Andrés y Ramírez —en especial las mujeres—, vieron el templo del pueblo como un punto central de la comunidad. Simbólicamente el templo representaba uno de los centros de poder, uno de los ombligos del pequeño universo de Xichú, y por lo mismo no podía estar bajo el dominio de miembros ajenos a la comunidad. El pueblo mismo era atravesado por procesiones que marcaban los espacios de concentración simbólica del poder. Lugares que al ser considerados bienes comunes frecuentemente estaban resguardados por mujeres; quizás esa es una de las razones por las que casi siempre fueron ellas quienes comenzaban las agresiones.⁶⁰

Las razones que llevaron a González y Ramírez a la disidencia también pueden estar en la tradición de autonomía en que la gente de Xichú se acostumbró a vivir durante décadas. Hasta la segunda mitad del siglo XVIII, el pueblo de Xichú se había desarrollado como una localidad marginal y apartada de casi todo el resto de la Nueva España. Tampoco se trataba de una ínsula, sino de un lugar en el que la influencia de las autoridades novohispanas no siempre era tan clara. Sus contactos con el resto de la colonia no eran tan intensos aunque tampoco fueron inexistentes; por ejemplo, siempre hubo un intercambio comercial o un paso de viajeros con destino al cercano Real de Minas de Xichú o Xichú de Españoles, como también se le conoció.

Estas circunstancias incidieron en el desarrollo de la autonomía indígena de Xichú. Sus habitantes se acostumbraron a vivir con la presencia de los religiosos y de algunos españoles, pero en esencia su cotidianidad transcurrió en el marco de una relativa libertad que en otros ámbitos resultaba impensable. Tal vez esta tradición de vivir en libertad influyó en la construcción de la disidencia de González, Ramírez y sus seguidores.

Los líderes del pueblo de Xichú de Indios eran disidentes porque aceptaron un estado de cosas en el que habían vivido durante décadas y que les permitió gozar de una autonomía relativa dentro de su ámbi-

⁶⁰ Para una explicación más detallada sobre este asunto, véase Lara Cisneros, *El cristianismo...*

to, o sea su pueblo, pero cuando sintieron que sus “usos y costumbres”, es decir su tradición, se alteraba, entonces “protestaron”: su “protesta” fue hacer lo que hasta entonces habían hecho cotidianamente, sólo que ahora las autoridades veían esas actividades como algo censurable.

El “desacuerdo” de los indígenas no era en sí contra las estructuras o instituciones coloniales, como la Iglesia o el Cabildo, sino más bien contra lo que empezaron a percibir como una nueva intromisión en su forma de vida tradicional.⁶¹ Ante la mirada de las autoridades novohispanas estos indígenas aparecían como subversivos o disidentes, cuando en el sentir indígena seguramente se creía que no estaban haciendo otra cosa más que defender lo que siempre habían considerado suyo, es decir, sus tradiciones, sus espacios.

Los vecinos de Xichú trataron de mantener viva su tradición de autonomía, como siempre lo habían hecho. Fue un choque entre la tradición indígena local y las innovaciones políticas de la modernidad ilustrada de las reformas borbónicas. Fue también la defensa de una elite local que vio amenazados sus intereses por la intromisión de las disposiciones de otra elite mucho más poderosa, un conflicto de desigualdad. Las elites locales creyeron perder su hegemonía y privilegios, las nuevas disposiciones de la autoridad seguramente fueron interpretadas por ellos como un atentado en contra de su identidad. Entonces surgieron líderes que enfocaron el descontento a través de los componentes étnicos y religiosos como puntos de cohesión social. El discurso de los líderes disidentes se nutrió de la tradición, pero al mismo tiempo incorporó elementos propios del discurso de las autoridades borbónicas: la legalidad jurídica. La lucha se centró en el control del cabildo local y el blanco de ataques fueron autoridades y clérigos, en especial si eran españoles.

¿Porqué calificar a González y Ramírez como disidentes? Según el *Diccionario de la Lengua Española*, disidencia es la “acción y efecto de disidir”, y también “un “grave desacuerdo de opiniones”.⁶² Y sobre el término disidir apunta que es “separarse de la común doctrina, creencia o conducta”.⁶³ Al nacer, el disidente reconoce la validez del sistema económico, social, político, religioso o cultural del que forma parte y se asume como integrante del mismo. Sin embargo, al identificar una serie de intereses propios, diferentes a los del sector dominante, se con-

⁶¹ Respecto de estos sentimientos autonomistas, véase Eric van Young, *La crisis...*, y Taylor, *Embriaguez...*

⁶² Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 6 v., Madrid, Espasa-Calpe, 1970, v. 3, p. 489.

⁶³ *Ibidem*.

vierte en su opositor y ataca las jerarquías, las estructuras, las instituciones o alguna otra parte del sistema o grupo al que en ese momento adjudica el papel de rival o antagonista. Es decir, el disidente es tal porque se opone al grupo que domina la sociedad de la que surgió y su oposición es reconocida, perseguida y reprimida por el grupo que detenta el poder.

Más allá de lo que identificó o diferenció a las disidencias de González y Ramírez, es curioso percatarse que ambos movimientos tuvieron finales muy distintos. González fue condenado al exilio con trabajos forzados, en tanto que Ramírez fue liberado, reinstalado en su puesto y sus acusadores castigados.

Hegemonía y disidencia, tolerancia y represión: los valores de la disidencia

Muchos fueron los momentos en los que la hegemonía española se vio cuestionada por los indígenas en Sierra Gorda. Para la segunda mitad del siglo XVIII las etnias que habitaron esta región estaban formadas por individuos que heredaron tradiciones que, a esas alturas, tenían dos siglos de estar sometidas a un proceso de aculturación, de manera que algunos indios de Sierra Gorda podían hablar español, eran cristianos, sabían leer y escribir y conocían los vericuetos burocráticos del sistema legal novohispano. Se trataba de indios cuyas estructuras mentales habían incorporado, al menos en parte, algunos de los esquemas occidentales hispanos. Ese cambio no fue una mera sustitución o superposición de valores, sino una recodificación de estructuras, esquemas y valores españoles a partir de las estructuras, esquemas y valores de las tradiciones indígenas.

El comportamiento de estos individuos fue resultado de un intenso proceso de transformación cultural. No fue el común de la población, por lo general eran personajes que pertenecían a familias de principales que habían acumulado privilegios y prerrogativas; controlaban los cabildos; eran reconocidos y tratados como autoridad y ejercían influencia entre importantes grupos de la población indígena. Además, fueron depositarios, portadores y transmisores de principios autonomistas que de cuando en cuando manifestaban su abierta oposición al poder económico y político que los colonos ejercían en sus localidades. En repetidas ocasiones enfrentaron al poder colonial, personificado en la figura de los sacerdotes seculares y religiosos y en otras ocasiones a las autoridades civiles representadas por los alcaldes mayores, capitanes protectores y otros funcionarios. Su oposición al or-

den establecido les llevó a construir su propia versión de cristianismo, vinculándose así con manifestaciones de herejías religiosas. Ellos tenían la conciencia y el orgullo de ser indios, y defendían su derecho a serlo; conocían y aprovechaban los privilegios que la ley les otorgaba por su condición indígena. En ciertas ocasiones, quizás las más extremas, como en el episodio de Felipe González, enarbolaron la idea de un mundo en el que el orden de cosas debía ser exactamente a la inversa de como era entonces; pensaban que los indios debían estar en la parte superior de la jerarquía económica, social, política y religiosa, en tanto que los españoles debían situarse en la parte baja.

En sus confrontaciones con la hegemonía hispana —civil y religiosa— se valieron de los argumentos, métodos y herramientas reconocidas como válidas por las autoridades, en especial la letra escrita y los procedimientos y alegatos legales. Fue una elite indígena defendiendo el *status* que la dinámica social serragordana les había dado. Su disidencia apareció no con su tradición autonomista, sino con la intolerancia del nuevo gobierno Borbón que tenía la intención de ejercer un mayor control sobre sus súbditos.

Factor importante en este viraje fueron los motines de San Luis de la Paz.⁶⁴ Hay que recordar que fue eso lo que desencadenó la paranoica persecución del visitador Gálvez contra los que consideraba disidentes. Esto marcó el cambio en la percepción de lo permitido y lo perseguido y representó un claro indicador de la reducción en los límites de la tolerancia oficial. En este sentido fue que la disidencia de González estaba en relación con la percepción que de ella tuvieron sus perseguidores. ¿Por qué durante varias décadas no se reprimió a los indios de Xichú que agredían a los representantes de la Iglesia Católica y autoridades civiles con gran frecuencia? ¿Por qué no se castigó a los que participaron en actos violentos como los que incendiaron las casas curales? ¿Por qué fue hasta 1769 que se inició la represión siendo que los disturbios tenían varias décadas de realizarse? Tal vez porque para las autoridades estos sucesos no afectaban el bien común y estabilidad del reino; en otras palabras, no había peligro de que se extendieran a otras zonas. Por el contrario, es posible que pensaran que si se intentaba reprimirlos entonces sí se corría el riesgo de que los disturbios se extendieran, y para reprimirlos requerían tropas de las que no disponían y que de instalarlas hubieran representado un gasto excesivo que no se contemplaba hacer, y que no se hizo quizás porque

⁶⁴ Es importante recordar que la serie de motines por la expulsión de los jesuitas puso en alerta máxima al gobierno virreinal. Véase Castro Gutiérrez, *Movimientos populares... y Nueva ley y nuevo rey...*

la Sierra Gorda no producía tantos beneficios materiales como para hacer un gasto de esa índole.

Después de los motines de 1767 la percepción de disturbios como los de Xichú fue completamente diferente; el acuerdo de reciprocidad moral de la sociedad se vio amenazado y el antiguo equilibrio se tambaleó.⁶⁵ Los antecedentes de la región y las políticas de la administración borbónica propiciaron que —al menos durante un tiempo— cualquier inestabilidad social en esa zona fuera interpretada como disidencia y por lo tanto había motivos para promover su represión: era la disidencia construida desde el poder.

El disidir de los líderes indígenas de Xichú puede ser visto de diferentes maneras; así, desde la perspectiva india fue una protesta en defensa de sus tradiciones, de sus formas de vida; en tanto que desde el punto de vista de las autoridades coloniales fue interpretada como una actitud subversiva ya que atentaba contra la estabilidad y hegemonía coloniales en la zona. No obstante, la actitud de las autoridades ante esta situación no siempre fue la misma. Sabemos de las actividades y actitudes “indisciplinadas” de los vecinos de Xichú por lo menos desde la década de 1730, sin embargo no fue sino hasta después del motín de San Luis de la Paz, en 1767, que emprendieron campañas represoras en contra de las acciones que antes habían tolerado entre esos mismos indígenas. La represión no se dio tanto por las actividades “subversivas” de los naturales de Xichú como por la nueva intolerancia y el temor a perder el control de las autoridades españolas. En ese sentido se puede concluir que la disidencia de la segunda mitad del siglo XVIII en Xichú fue construida desde el poder, pues el punto de referencia, el común denominador en ambas situaciones, fue el poder: los indios tratando de defender sus privilegios y de obtener una posición más ventajosa, y las autoridades tratando de consolidar su posición dominante.

¿Por qué las autoridades coloniales mantuvieron diferentes grados de tolerancia ante las disidencias de Felipe González y de Leonardo Ramírez? ¿Por qué la autoridad colonial en Xichú transitó de una tolerancia amplia entre 1730 y 1767, a una muy intolerante entre 1767-1770, y de nuevo volvió a ser laxa hacia finales de ese siglo? La respuesta a estas preguntas puede ser un movimiento de campana en el que el Estado novohispano apretó el control y el rigor de su autoridad en la medida en que se sintió amenazado. Después de pasada la emergencia provocada por el temor de levantamientos sociales la actitud tolerante

⁶⁵ Sobre el asunto del agravio moral remito al lector a Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1989.

de la Corona volvió, aunque en menor grado. De nuevo, los líderes indios aculturados de Xichú, como Leonardo Ramírez, pudieron practicar sus argucias legales que les permitieron enfrentar exitosamente los impulsos represores de las autoridades coloniales. La estabilidad estaba de vuelta, aunque por poco tiempo.

El contraste entre la laxitud inicial, la severidad posterior y de nuevo la laxitud es evidente. Parece que el concepto de disidencia se alteró un tanto con el cambio de condiciones y sobre todo a partir de la intervención del visitador José de Gálvez. Signo de la mutación de los límites en la tolerancia oficial para con las comunidades indias, o de los afanes estatales de normar y controlar aun los rincones más alejados dentro del extenso imperio. La disidencia perseguida por las autoridades fue la interpretación que ellas mismas hicieron de la práctica cotidiana de las tradiciones autonomistas de los naturales de Xichú.

Las disidencias de Felipe González y Leonardo Ramírez descansaron en un sentir compartido por los miembros de sus comunidades, es decir, sobre una base social. Se trató de movimientos sociales promovidos como defensa de una forma de vida; de tradiciones que peligraron al cambiar las condiciones de la dinámica social. Fueron respuestas ante la ruptura del “pacto social” establecido con los españoles y sus instituciones; fueron reacciones en contra de lo que debió considerarse una asimetría o desequilibrio social.

Los disidentes de Xichú de Indios compartieron un sentimiento de injusticia y la reivindicación de una tradición o herencia de legitimidad histórica. Por esta razón, González, el “Cristo Viejo”, y sus adeptos formularon la idea retórica de un mundo que subsanaría las deficiencias —o al menos parte de ellas— de la sociedad en la que vivían. Su retórica consistía en proponer un mundo de jerarquías invertidas y una religión sin españoles; era obviamente una propuesta inviable, aunque muy atrayente para el común de los naturales del pueblo de Xichú de Indios.

Fue una clara actividad de grupo y la aparición de los líderes sólo se explica por la existencia del grupo de sus adeptos. Tanto González como Ramírez aceptaban los valores reconocidos por la sociedad dominante (cristianismo, legalidad, etcétera), y a partir de esa condición, fueron dando mayor peso a sus intereses y valores inmediatos, es decir locales, para terminar navegando a contraflujo del poder establecido. Sus disidencias fueron expresión de un sentimiento social local de inequidad, de injusticia y “agravio moral”.

El liderazgo de González y Ramírez fue factor importante en el comportamiento, tipo y grado de sus respectivas disidencias. Fue resultado y motor de sus movimientos disidentes, una especie de catali-

zador social y político de los desacuerdos sociales o de los “agravios morales”. La mayor o menor virulencia de los discursos de González y Ramírez les llevó a consolidar disidencias que se atrevieron a proponer cambios más radicales. Así, puede identificarse a González como un personaje que encabezó una disidencia más radical y estructurada que la de Ramírez. En cierta forma se podría pensar que la disidencia de Ramírez fue, en parte, un eco del movimiento de González y el “Cristo Viejo”.

¿Por qué, a pesar de haber cometido muchas faltas similares la justicia juzgó de manera tan diferente a González y Ramírez? El comportamiento cambiante del Estado español nos invita a pensar en la disidencia como una categoría analítica de carácter relacional; es decir, la disidencia como un concepto en el que los valores determinantes están en relación directa con el poder, ya sea considerado desde el punto de vista de quien lo detenta como de quien protesta. Se puede afirmar que la categoría de disidencia es escurridiza por su carácter relacional, pues ser disidente no depende necesariamente de que el “disidente” se considere a sí mismo como tal, sino de que sea visto en esos términos por alguien más, especialmente por quien detenta el poder y se siente amenazado o contrariado por el otro. En otras palabras, la categoría de disidente deriva de la relación que los diferentes partidos o bandos mantienen con respecto del poder. La disidencia resulta una categoría analítica relacional de amplio espectro y de gran ductilidad. Relativa aunque diferente a las de resistencia, delincuencia, reforma o revolución y, desde mi perspectiva, más cercana a la de rebeldía y rebelión.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS