

Gerardo Lara Cisneros

*El cristianismo en el espejo indígena
Religiosidad en el occidente
de la Sierra Gorda, siglo XVIII*

Segunda edición

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas/
Universidad Autónoma de Tamaulipas

2009

242 + [20] p.

Cuadros, fotografías y mapas

(Serie Historia Novohispana, 80)

ISBN 978-607-02-0519-4

Formato: PDF

Publicado en línea: 20 de febrero de 2017

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cristianismo/espejo.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, 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

INTRODUCCIÓN

Aquella cultura fue destruida. Respetar en ella el residuo de indescifrabilidad que resiste todo tipo de análisis no significa caer en el embeleso estúpido de lo exótico y lo incomprensible. No significa otra cosa que dar fe de una mutilación histórica de la que nosotros mismos somos víctimas.

CARLO GINZBURG
El queso y los gusanos

Este trabajo aborda la historia de unos indígenas que hicieron suya una religión que les llegó de ultramar. Es un estudio sobre la forma en que los indios de la parte oeste de la Sierra Gorda se adueñaron del cristianismo. Es un esfuerzo por entender la manera en que el proceso de evangelización logró que los indios aceptaran y practicaran la religión de los conquistadores. Es una narración de conflictos y luchas por el poder, de malos entendidos o de entendimientos a medias. Es la historia de unos indios en la construcción de su identidad y de su libertad; además, es un intento de explicación de la explicación que los indígenas del oeste de la Sierra Gorda hacían de su realidad en la segunda mitad del siglo XVIII.

El texto analiza el proceso de construcción colonial de una versión indígena del cristianismo. Se abordan diferentes aspectos del complejo problema central, múltiples aristas que se descomponen para el análisis: la vía por la que los indígenas de San Juan Bautista de Xichú de Indios y San Luis de la Paz desarrollaron una versión de cristianismo que ante los ojos de la iglesia católica resultó herética; el papel que desempeñó la mezcla de etnias y culturas en aquella región; la forma en que diferentes tradiciones europeas, africanas, mesoamericanas y aridamericanas lograron encontrar acomodo entre los naturales de la Sierra Gorda occidental de la segunda mitad del siglo XVIII; la importancia que tuvo la marginalidad de la región en la construcción de esa peculiar ritualidad; la actitud tolerante que las autoridades civiles y eclesiásticas man-

tuvieron ante el comportamiento de los indios durante décadas, antes de decidirse a reprimirlos; y por último la significación y trascendencia de estos acontecimientos en el contexto de una más amplia historia regional y nacional.

Tal vez el problema que representan las fuentes sea una de las principales razones por las que es difícil acercarse a temas vinculados directamente con los ámbitos indígenas novohispanos. Por un lado, es necesario señalar la importancia que la oralidad tiene entre estos grupos indígenas. Algunas de dichas tradiciones orales han soportado el empuje de los años y nos llegan, en forma atenuada, en tradiciones, cuentos, leyendas, consejas populares o canciones, a través de un lenguaje mítico que muta a ritmos muy dilatados. Sin embargo, en muchos otros casos esta tradición se perdió cuando los portadores de esa cultura dejaron de existir, cuando sus comunidades desaparecieron por la extinción física o por su asimilación a la sociedad mestiza. Memoria colectiva tan esquiva que nos plantea casi la imposibilidad de acceder a ella, y de la cual sin embargo a veces existe una pista que es como la perla dentro de una concha en el fondo del océano. Esto significa que muchos elementos de las culturas nativas escapan al alcance del investigador por haberse perdido en la noche del tiempo.

Por otro lado, en general, la documentación relacionada con la cultura de los pueblos indígenas de la época colonial nos presenta serios problemas de interpretación. En la compleja tarea de reconstruir la cultura de grupos marginales, el investigador a menudo se enfrenta ante el obstáculo de que sus fuentes documentales son escasas, escuetas y casi siempre tienen su origen en la pluma del dominador. Pocas, muy pocas son las ocasiones en las que nuestras fuentes otorgan al indígena la libertad de expresar ese fascinante mundo al que sólo nos asomamos por pequeñas ventanas como las que en esta obra se abren. Casi siempre, el investigador enfrenta testimonios e interrogaciones que dan las respuestas que las autoridades desean o esperan. La mayor parte de las veces nuestras fuentes son la expresión de la cultura dominante sobre sus sometidos. En realidad, se puede decir que nuestra materia prima en estos casos no es otra cosa que los archivos de la represión.

En el caso de las fuentes para la religiosidad indígena novohispana, la mayor parte de los documentos fueron redactados por escribanos o autoridades partícipes de la cultura hispana dominante. Esto propició que múltiples juicios de valor y errores u omisiones por ignorancia o incomprensión quedaran plasmados en ellos. Por lo general, esta documentación es el fiel reflejo de la incomprensión de culturas. Por otro lado, las pocas fuentes redactadas por indígenas, en la gran mayoría de los casos, se vieron precisadas a apearse al modelo espa-

ñol, pues para poder cumplir con sus propósitos era necesario que validaran sus argumentos y alegatos a la manera española.

Si a lo que se aspira es a acceder a la cultura indígena a través de este tipo de fuentes, es necesario hacerlo a partir de planteamientos que nos brinden la posibilidad de leer la cultura indígena a la manera en que el antropólogo lo hace. Es aquí donde el cruce de caminos entre antropología e historia hace evidente esa falsa dicotomía disciplinaria, donde los límites de pertinencia se hacen tan difusos que emplearlos casi se vuelve tarea inútil. Esto los provee de gran relevancia para el estudio de los procesos de aculturación pero al mismo tiempo dificulta en buena medida su interpretación.¹ ¿Qué tan válido será emplear documentos en cuya elaboración nuestros lectores principales —los indígenas— participaron de manera sesgada? ¿Hasta dónde llega el alcance del investigador para desentrañar la cultura de estos grupos marginales? ¿Cómo emplear la información de este tipo de fuentes?

En el caso particular de las fuentes para el estudio de la religiosidad indígena colonial en Xichú de Indios y San Luis de la Paz, los problemas no son diferentes. El principal es la poca documentación existente al respecto; no obstante, al buscar en distintos repositorios documentales he podido ubicar un conjunto de interesantes documentos relacionados con este asunto. Repartidos a lo largo de más de ciento ochenta años, y no obstante los huecos evidentes, estas fuentes permiten vislumbrar un panorama de larga duración sobre la religiosidad indígena de los habitantes de San Juan Bautista de Xichú de Indios y San Luis de la Paz.

Otra condición de este tipo de fuentes, que todo aquel que se interese en estos temas deberá enfrentar, es que por lo general la información, aunque interesante y muy útil, resulta un tanto escueta. A veces esto propicia un sentimiento de frustración en el investigador y en el lector, pues las fuentes limitan el rastreo de cada caso hasta sus últimas consecuencias; pero, por otro lado, es también una situación que resulta susceptible de estudio y constituye un reto para la argumentación del que indaga. Aquí es donde el historiador desea la inspiración del artista.

Cuando era un estudiante de los últimos semestres de la licenciatura en historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, descubrí mi profundo interés por entender la manera en que los indios de México habían construido su peculiar forma de concebir y practicar la religión cristiana, y cómo esta

¹ Sobre este asunto son interesantes los apuntes de Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991 (Sección de Obras de Historia), caps. I, II y III.

religiosidad había sido fundamental en diferentes momentos a lo largo de la historia de nuestro país. Decidí dedicar mi tesis de licenciatura al estudio de ese tema que me parecía apasionante. Buscando posibilidades de estudio, una mañana, Felipe Castro, mi maestro, me sugirió trabajar el caso de un indígena que había vivido en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII. Acepté la proposición y mis inquietudes de estudiante encontraron respuesta y salida en la tesis que se desprendió de aquella experiencia.

Mi fascinación por la Sierra Gorda y las peculiares manifestaciones religiosas de su población indígena se despertó al poco tiempo de comenzada la investigación que concluyó en mi tesis de licenciatura. Al adentrarme en la historia de la región y luego al emprender diversos viajes para recorrerla, esa fascinación creció y quedé atrapado en un mundo mágico sujeto a sus propios tiempos históricos. Ese nuevo mundo me ofrecía un universo de posibilidades de estudio, y yo vislumbraba una amplia gama de sugerentes hipótesis por comprobar. Por ello fue que decidí dedicar una nueva investigación que ahondara en el conocimiento de los complejos procesos de la religiosidad colonial en la Sierra Gorda. Ése fue el origen de este libro.

Varios son los problemas teóricos que aparecen a lo largo del trabajo, y tal vez el de mayor presencia sea el de la aculturación. Este concepto es uno de los más empleados por antropólogos, etnólogos e historiadores dedicados a temas de grupos étnicos. Tal vez por lo mismo es una de las ideas más debatidas en estos campos académicos. No es mi intención entablar aquí una discusión sobre el concepto de aculturación y para ello remito al lector a la consulta de autores que sí se han ocupado del asunto.²

² Extensa es la bibliografía; sin embargo, algunos autores se han preocupado por establecer las definiciones teóricas del concepto, y algunos otros han tratado de plantear tipos de aculturación, entre éstos, Mario Humberto Ruz, retomando a Wachtel, ha hablado de una “aculturación estratégica”, es decir, un tipo de aculturación en que las transformaciones culturales son selectivas. Véase 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; Nathan Wachtel, “La aculturación”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (coords.), *Hacer la historia*, trad. de Jem Canabes, 2a. ed., 3 v., Barcelona, Editorial Laia, 1985 (I. *Nuevos problemas*), p. 135-156. Así como Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México (Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VI)*, Gobierno del Estado de Veracruz, INI, Universidad de Veracruz/FCE, 1992, 238 p. (Sección de Obras de Antropología); José Luis Mirafuentes Galván, “Agustín Asculul, el profeta de Moctezuma. Milenarismo y aculturación en Sonora (Guaymas, 1737)”, en *Estudios de historia novohispana*, v. 12, México, UNAM, IHH, 1992; Edward H. Spicer, “Aculturación”, en David L. Sills (Dir.), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11v., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974, v. 1, p. 33-38; Ignacio del Río, “Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación”,

Sin embargo, vale la pena retomar una de las definiciones clásicas del término: “La aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos que tienen culturas diferentes entran en contacto directo y continuo, con los subsiguientes cambios en la cultura original de uno o ambos grupos”.³ Muchas aristas se derivan de este problema y los fenómenos de aculturación incluyen una amplísima gama de variantes.⁴ 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 lleve a cabo hay ciertas condiciones que deben cumplirse. Me refiero a la heterogeneidad, al contacto y al cambio culturales. Además, hay otras condiciones que no siempre se presentan con claridad, tal es el caso de la dominación.

Con respecto al tema, las posiciones oscilan entre los que afirman que en toda relación de aculturación hay una situación de dominio y los que plantean que esto no es indispensable. Para el caso, que en esta obra se estudia, el de la Sierra Gorda colonial me interesa apuntar que debe ser entendido dentro de un contexto regional en el que la marginalidad es telón de fondo. Nos enfrentamos a una región de extraordinaria diversidad cultural en la que las posiciones de grupo dominado y dominador fueron ambiguas, pues, aunque formalmente los españoles tenían el control, en muchas ocasiones fueron los indios quienes terminaban imponiendo sus intereses a los españoles. El asunto es que el concepto de aculturación que se maneja en esta investigación se sitúa dentro de una zona marginal y fronteriza en la que el control ejercido por los grupos dominantes muchas veces sólo fue nominal. Los amplios márgenes en que los indígenas del occidente de Sierra Gorda se movieron durante buena parte de la época colonial les permitieron establecer una relación de negociación informal con los miembros de la sociedad dominante. Mi posición al respecto puede resumirse apuntando que el proceso de aculturación en que vivieron los habitantes de la porción oeste de la Sierra Gorda colonial implicó una posición de dominio nebulosa, pues en la práctica la posición de dominio real alternaba según las circunstancias. No olvidemos que algunas porciones de la Sierra Gorda se mantuvieron como tierra de nadie durante un tiempo considerable.

en Alain Bretón, Jean Pierre Berthe y Sylvie Lecoin (eds.), *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.

³ Robert Redfield, Ralph Linton y Melville J. Herskovitz, “Outline for the Study of Acculturation”, en *American Anthropologist*, New Series, 1935, p. 149-152, p. 149.

⁴ Vid. Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación...*, p. 11.

Un elemento que también puede ayudar en esta discusión, aunque sólo lo empleo de forma incidental y limitada, es el concepto de anomia. Derivado de la obra de Émile Durkheim, este término es uno de los más cuestionados en los ámbitos académicos de la sociología, la antropología y la historia. Por ello vale la pena que defina el sentido en el que lo empleo. Entiendo por anomia una situación de inestabilidad y desintegración social, una circunstancia en la que una sociedad determinada sufre una profunda desestructuración, por lo que se ve obligada a buscar alternativas de recomposición. En este sentido, la anomia sería resultado de un choque brutal, como una conquista militar. En consecuencia, la anomia podría interpretarse como la pérdida de valores e identidad de una sociedad en crisis.⁵ Desde mi perspectiva, la idea de anomia sería compatible, al menos en parte, con las etapas que vivieron los pueblos indígenas de México en los años inmediatamente posteriores a su conquista militar. Fenómeno que para el caso de Sierra Gorda no tuvo el peso que en otras regiones del país, y que sin embargo se presentó, aunque atenuado, entre pames y sobre todo jonaces.

Por lo que corresponde a la estructura del libro, el capítulo I busca introducir al lector en el ámbito de la geografía histórica de la Sierra Gorda. En él se describen las características geográficas predominantes en el accidentado territorio serragordano. Se establecen las bases para hablar de esta serranía como una región geofísica y como una región histórica. Se señala su condición de frontera cultural, de comarca que se debatió entre el mundo mesoamericano y el aridamericano antes de ser conquistado por los españoles. Termina llamándose la atención sobre las múltiples circunstancias e influencias culturales y étnicas que hicieron de ella un complejo campo de aculturaciones.

El capítulo II se adentra en la historia de uno de los principales escenarios de esta historia: el pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios. Aquí se traza la evolución histórica de este poblado que fue el centro de la vida de la porción occidental de la Sierra Gorda en sus primeros tiempos. Este pueblo fue el punto de partida de los procesos de colonización y poblamiento de la región; sin embargo, andando el tiempo su protagonismo cedió paso ante la marginalidad que se enseñoreó por aquellas latitudes.

El capítulo III presenta la historia del pueblo de San Luis de la Paz, una población que gracias a su vinculación con los círculos mineros y su cercanía con los circuitos comerciales del Bajío ocupó un papel in-

⁵ Vid. Albert K. Cohen, "Comportamiento desviado", en Sills, *op. cit.*, v. 2, p. 531-537; Talcott Parsons, "Emile Durheim", en Sills, *op. cit.*, v. 4, p. 27-34; Marshall B. Clinard, *Las implicaciones teóricas de la "anomie" y la conducta desviada*, Madrid, Paidós, 1973 (Textos universitarios. Sociología y Política, 13).

termedio entre la marginalidad del viejo Xichú de Indios y la activa vida económica del centro de Nueva España. Los capítulos II y III conforman un bloque en el que se señalan las particularidades históricas de la porción oeste de la Sierra Gorda, por ello ambos reciben la denominación de “Una región dentro de otra”.

El capítulo IV relata acontecimientos en los cuales los naturales de Xichú y San Luis de la Paz fueron personajes que manifestaron su especial forma de concebir y practicar la religión católica. En él se narran diferentes episodios en los que nuestros actores fueron indígenas acusados de herejía, hechicería y otros delitos. Esta descripción abarca hechos que arrancan desde 1617 y culminan en las postrimerías del siglo XVIII. Se trata de sucesos que retratan la evolución de la religiosidad indígena en el occidente de la Sierra Gorda a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Este enfoque debe reconocer su deuda con el concepto de larga duración que la Escuela de los Anales acuñó a través de la obra de Fernand Braudel.

Un tema que se aborda en diferentes secciones de los capítulos II a IV es el de la labor evangelizadora de los franciscanos en Xichú de Indios y de los jesuitas en San Luis de la Paz. En resumen, se presenta una serie de acontecimientos que marcaron el camino del complejo proceso de formación de una religiosidad indígena que encontró su clímax en la segunda mitad del siglo XVIII.

El capítulo final retoma elementos discutidos a lo largo del texto para presentar un análisis del proceso. En primer lugar se señalan los elementos clave de esta historia, luego se intenta de identificar su origen y por último se busca explicar la forma en que las distintas tradiciones culturales originales se amalgamaron en el arcoiris cultural y religioso de los habitantes del occidente de la Sierra Gorda en la época colonial. Dada la importancia de los cambios vividos por el Imperio español durante el siglo XVIII, el examen de la religiosidad serragordana del oeste se concentra en la segunda mitad de ese siglo.

En síntesis, esta obra estudia el proceso de apropiación del cristianismo entre los otomíes y pames del occidente de la Sierra Gorda colonial. Se identifica la manera en que, luego de más de dos siglos de evangelización, el catolicismo fue interpretado por indígenas de una región marginal y de frontera cultural. Se evidencia cómo el débil control, que las autoridades coloniales ejercieron en zonas de geografía abrupta, clima agreste y amenazadas por ataques chichimecas, influyó en la aculturación de una nueva población con gran dinamismo y capacidad de adaptación ante influencias culturales diversas. La autonomía con que esos naturales vivieron hasta mediados del siglo XVIII permitió la construcción de una religiosidad que, a pesar de ser

considerada herética por el clero local, persistió debido a la imposibilidad de reprimirla efectivamente. A mediados del siglo XVIII se impulsó una política de mayor control sobre la población de regiones marginales; entre otras medidas se promovió la secularización de misiones y el empleo de la represión judicial. Entonces afloraron ritos en los que los indios entremezclaban tradiciones europeas, africanas, mesoamericanas y aridamericanas. Fenómenos ligados con movimientos anticlericales y antihispanos que buscaban defender la autonomía tradicional de los lugareños.

El texto intenta contribuir a la discusión sobre la religiosidad indígena en Nueva España; es una reflexión crítica sobre la evangelización y aculturación en zonas marginales y, además, intenta aportar su grano de arena para desentrañar la historia de una región poco conocida hasta hoy: la Sierra Gorda.