

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

IV

LA FORMACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA COLONIAL
EN LA SIERRA GORDA

Las religiones indígenas son religiones coloniales: se conforman en situación colonial. La propia herencia, la religión mesoamericana, les fue gravosa desde la destrucción de sus antiguas instituciones. En su nueva situación, el legado de sus antepasados era inadecuado. Las concepciones religiosas de sus antepasados correspondían a un mundo ido. El mundo ya estaba trastocado. Por ello, la forja de las nuevas religiones indígenas, secularmente difícil, no ha sido una lucha por la defensa de la tradición mesoamericana y contra la imposición cristiana. Ha sido parte de la lucha contra la opresión total; y en el terreno religioso, una lucha en dos frentes, contra las dos tradiciones aparentemente irreductibles. Los indígenas las han reducido en las peores condiciones.

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Los mitos del tlacuache.

Caminos de la mitología mesoamericana

SAN JUAN BAUTISTA DE XICHÚ DE INDIOS

La religiosidad de los indígenas de San Juan Bautista de Xichú de Indios y su zona circundante durante la época colonial presenta algunas peculiaridades interesantes: el culto a las cruces en los cerros, el empleo ritual de huesos humanos y el culto al interior de las cofradías son algunas de las pistas que intento seguir. Se trata de un esfuerzo por entretejer un discurso a partir de pistas documentales, a veces escasas y escuetas.

Los sucesos abordados en este capítulo conforman una prolongada y longeva serie de conflictos religioso ocurridos entre los indígenas del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios. Se incluye el relato de una serie de acontecimientos en el que he intentado delinear algunas de las tácticas de los naturales del oeste de la Sierra Gorda colonial para enfrentar la imposición católica dentro del contexto de un proceso de aculturación en condiciones de marginalidad.

Supervivencias y adopciones religiosas

Esta sección aborda el primero de nuestra serie de conflictos en torno de la religiosidad en Xichú de Indios colonial. Se trata de un asunto relacionado con el culto a los cerros y a la cruz; conjunto de creencias que ocupan un lugar importante en la ritualidad otomiana. Este pasaje está vinculado con la devoción a la fertilidad y algunas representaciones simbólicas del espacio entre los otomianos.

A fines de 1613, "Hernando Joseph de Peralta vecino de las Minas de Sichú avisa que Luis de Moya, alcalde mayor, no dejó colocar una cruz en un cerro y prendió a los que lo querían hacer en que dio mal ejemplo a todos".¹ Se explicaba que algunos vecinos de Xichú en afán de "ejercitar la difusión de la santísima cruz y colocarla en lo alto de un cerrillo con la veneración debida a tan santa reliquia fueron a Luis de Moya como alcalde mayor y proponiéndole esta difusión le pidieron

¹ AGN, *Inquisición*, año de 1614, v. 302, exp. 5: "Denuncia contra Luis de Moya, alcalde mayor de las minas de Xichú, por impedir que fuera colocada una cruz en la cima de un cerro".

licencia para levantar bandera y criar oficiales y la demás fiesta y regocijo que para esto se acostumbra en todas partes [...]”² La respuesta de Moya fue negativa, y como a pesar de ello los solicitantes intentaron realizar sus propósitos, el alcalde mayor “embistió con todos sus oficiales [a] aprenderlos, dicen hizo pedazos la bandera y [la] arrastró tratando a todos mal de palabra”³.

Este pasaje se presta para la reflexión y el análisis, y proporciona además la pauta para el comentario en diferentes vías de explicación.

Un episodio de interés en esta historia es el relacionado con el uso mágico-ritual de los huesos humanos. En 1618 (cuatro años después del pasaje de la cruz), el franciscano fray Juan de Heredia, guardián de Xichú, siguiendo el testimonio de Pedro de Herrera, casado y vecino de los Pozos o Minas del Palmar, denunciaba que: “Beatriz Jaramillo y Ana Jaramillo hijas de Juan Jaramillo [...] desenterraban los muertos y les quitaban los huesos y que esto lo sabía su mujer [de Pedro de Herrera] y una entenada suya y Francisca una mulata [...] y Juan mulato hijo de Juan Juárez mayordomo de don Agustín Guerrero.”⁴

El caso es interesante, pues el uso mágico de huesos humanos y de animales fue práctica común tanto en Europa y África como en América desde siglos antes de la llegada europea al nuevo continente. Por desgracia, la documentación no proporciona mayores detalles de cómo o para qué precisamente eran usados los huesos hurtados, información que con seguridad pudiera contribuir para aclarar este punto.

El uso mágico de huesos —tanto humanos como animales— en la época colonial fue una práctica condenada y perseguida por el Tribunal de la Inquisición, pues se le asociaba con hechicería y brujería. Hasta aquí he querido dejar constancia del empleo ritual de los huesos humanos, dejo para el capítulo siguiente la explicación del uso ritual de éste y de otros elementos presentes en la religiosidad indígena de la Sierra Gorda colonial.

El Cristo Viejo de Xichú

En 1734, el cura del pueblo de Xichú de Indios culpó de idólatra y de consumir una “yierba” (*sic*) alucinógena de nombre “Rosa María”⁵

² *Idem.*

³ *Idem.*

⁴ AGN, *Inquisición*, año de 1618, v. 317, exp. 43: carta de fray Juan de Heredia, franciscano, guardián de Xichú, avisando que Ana y Beatriz Jaramillo, hijas de Juan Jaramillo, desentierren muertos y se roban sus huesos para usarlos en hechicerías.

⁵ El peyote es “*Lophophora williamsii*, biznagas pequeñas de la familia de las cactáceas, sin espinas, medio enterradas en el suelo, simples o con brotes (yemas) en la parte superior o

(peyote) al indio Francisco Andrés, quien treinta y cuatro años después sería conocido como el “Cristo Viejo”.

La acusación era por consumir peyote junto con un grupo de mujeres.⁶ El acusado fue apresado, aunque, por irregularidades en el procedimiento, el arzobispo- virrey Juan Antonio Vizarrón ordenó liberarlo después de casi dos años de cárcel. El proceso judicial seguido a Francisco Andrés, entre 1734-1736, era un asunto de competencia religiosa y no civil. A este indio se le acusaba de un delito de fe —consumir una planta prohibida por la Inquisición— y no de un delito común. Puesto que la denuncia del cura caía en terrenos doctrinales, el juicio no correspondía a los tribunales civiles sino a los eclesiásticos. Y como además el acusado era un indígena, por lo que era competencia del Provisorato de Naturales. Otra causa en la demora del proceso fue la aparente confusión que en torno de la jurisdicción sobre Xichú de Indios existía entre los arzobispados —y por ende entre los provisoratos y sus respectivos tribunales eclesiásticos diocesanos— de México y Michoacán. Desde esas condiciones, el alcalde mayor de San Luis de la Paz no podía retener por más tiempo a Andrés y se vio precisado a dejarlo en libertad.

Esta noticia resulta interesante por tres razones: la primera, es el empleo y consumo del peyote; la segunda, es la participación de las mujeres al lado de Francisco Andrés y del peyote; y la tercera, es su relación con el proceso de lo que debió ser la iniciación chamánica de Francisco Andrés en la década de 1730. Las tres situaciones están vinculadas entre sí, y resulta importante dilucidarlas por su proyección en la evolución del cristianismo indígena del siglo XVIII en el pueblo de Xichú de Indios.

En 1738, Francisco Andrés se vio envuelto de nuevo en líos con la justicia y en esta ocasión era el propio arzobispo Vizarrón quien ordenaba una nueva investigación. Ahora se le acusaba de continuar con sus extrañas prácticas y además de promover revueltas y tumultos, organizar a la comunidad del pueblo en contra de los hacendados, así como de querer controlar la elección del cabildo local.⁷ Este nuevo

inferior, hemisféricas o aplanadas arriba, con el ápice relleno de corta lana blanca, de color verde claro azulado o verde grisáceo; con la raíz gruesa, oscura, de 3 a 10 centímetros de diámetro, que presenta de 7 a 13 costillas rectas, surcadas como segmentos más o menos definidos, o en espirales irregulares con tubérculos poligonales; y areolas circulares (con espinas sólo en plantas muy jóvenes) provistas de unos mechoncitos de pelos blancos hasta de un centímetro de largo. Las flores son pequeñas, blancas o de color rosa pálido [...] ha sido encontrado en los Estados Unidos: Nuevo México y Texas; y en México: desierto de Chihuahua, Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Nayarit, Sonora y Querétaro”, *Enciclopedia de México*, 12 v., 2a. ed., México, Enciclopedia de México, 1977, v. 10, p. 299-300.

⁶ AGN, *Indios*, v. 54, exp. 174, año de 1736.

⁷ AGN, *Indios*, v. 54, exp. 274, año de 1738.

episodio apunta a la vinculación entre los ritos de Andrés y un sentimiento de oposición y rechazo a lo español, además de un nexo entre esto y un deseo de autonomía política. Es una la liga entre identidad étnica, religión y autonomía política.

No sabemos que fin concreto tuvo el episodio de 1738, pero en 1747 Francisco Andrés nuevamente fue acusado de cometer disturbios y de practicar hechicería junto con un grupo de mujeres del pueblo.⁸ Es posible que estas nuevas acusaciones estuvieran vinculadas con una carta en la que se decía que para hacerse obedecer, los religiosos del sitio con frecuencia se valían de la fuerza, usando golpes y amenazas de excomunión contra los indios. Nótese aquí el cambio de actitud, por parte de los religiosos, en comparación con el comportamiento permisivo de cien años antes, que fue destacado en las secciones anteriores.⁹

En esta ocasión, las denuncias en contra de Francisco Andrés coinciden con las de una década antes; sin embargo, se agregan algunas otras acusaciones como aquella que lo vincula con disturbios sociales. Un aspecto revelador en torno de las causas por las que Andrés persistía en sus prácticas heréticas luego de años de haber sido procesado por la misma causa, es que tal vez la justicia le había impuesto castigos muy suaves o benignos. Es posible que a sus ojos el desempeño judicial fuese demasiado blando y por eso no le importaba repetir acciones por las que había sido procesado.

También en esta ocasión, Francisco Andrés fue condenado a tres años de reclusión en la iglesia y casa cural de Xichú. Esta sentencia no se llegó a cumplir, pues durante las indagatorias emprendidas por el alcalde mayor de San Luis de la Paz, a raíz de los disturbios denunciados en Xichú durante 1769, el español Joaquín Rivera declaró: “Que sabe por haberlo visto que a Francisco Andrés llamado Cristo Viejo por sus embustes, enredos, brujerías y hechicerías, le han condenado a tres años de reclusión en la iglesia y casa cural. Que no cumplió la penitencia porque se huyó con motivo de haber salido los padres franciscanos y entrado clérigos.”¹⁰

El periodo que Francisco Andrés pasó recluido en la iglesia de Xichú debió haber durado entre año y medio y dos. No cumplió su sentencia completa, pues los franciscanos perdieron el control de la misión

⁸ AHX, *Miscelánea, Tribunal Eclesiástico*, Xichú, 1 de agosto de 1747, “Auto para el despacho de Francisco Andrés”; y “Auto para el despacho de hechiceros”; así como una “Carta sin fecha dirigida al Señor Provisor de Naturales” cuyo autor probablemente fuera el alcalde mayor de San Luis de la Paz.

⁹ AGN, *General de parte*, v. 41, exp. 336, año de 1761. Para los acontecimientos referidos cien años antes véase los apartados anteriores.

¹⁰ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27, “Declaración de Joaquín Rivera, español”, f. 102.

en 1750, cuando ésta pasó a manos del clero secular, y los curas seculares no se preocuparon por obligarlo a cumplir su penitencia. La reclusión en el templo, durante la cual ayudaba en las labores litúrgicas a los franciscanos, debió haber dejado profunda huella en su conciencia alterada por el influjo del peyote. Tal vez en este periodo se gestó su peculiar costumbre de oficiar misas, lo que fue causa de su ulterior proceso judicial en 1769.

En 1767-1769, los disturbios en Xichú de Indios llegaron a su clímax y estalló en crisis. El pueblo atestiguó 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, Joseph Diana.¹¹ En las averiguaciones resultó evidente la participación de dos líderes: Francisco Andrés y el cacique indígena Felipe González. Éste último comandaba un movimiento antiespañol que se entrelazaba con la herejía religiosa encabezada por Francisco Andrés.¹²

Los acontecimientos sucedieron así. El 21 de julio de 1768, el bachiller Joseph Diana, juez eclesiástico del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios, denunció ante el alcalde mayor de San Luis de la Paz —Juan Antonio de la Barreda— a un grupo de sus feligreses indígenas. Los acusaba de cometer múltiples ofensas, entre las que se contaban insultos y agresiones contra su persona y contra otros vecinos españoles; además, decía que los indios se oponían a cualquier mejora material en el templo, como la pintura y arreglo de techos y bóvedas. En especial se negaban a permitir la renovación de imágenes viejas por nuevas. El bachiller Diana acusaba a los indios de negarse a pagar los aranceles parroquiales promovidos por el obispo Lorenzana en 1767,¹³ y aun de agredir física y verbalmente a las autoridades eclesiásticas y civiles. Se hacía hincapié en la poca disposición de los indios de la región —se incluía a los de Tierra Blanca— para colaborar con cualquier tipo de autoridad que no emanara de entre los mismos indios.

¹¹ *Ibidem*, f. 70r-72v.

¹² Una descripción más detallada de estos acontecimientos se puede consultar en General Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión...*, cap. 5, p. 187-264. Un análisis de la disidencia de González puede verse en Gerardo Lara Cisneros, "Sobre la relatividad de la disidencia o la disidencia como construcción del poder: disidencia y disidentes indígenas en Sierra Gorda", en Felipe Castro y Marcela Terrazas (coords.), *Disidencia y disidentes en la historia de México*, México, UNAM, IIH, 2003.

¹³ Sobre estos aranceles, véase AGN, *Bandos*, v. 6, exp. 32, f. 2, "Bando por 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. Interesantes anotaciones a este asunto pueden encontrarse en William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 v., trad. de Oscar Mazín y Paul Kersey, México, COLMEX, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de Asuntos Religiosos, COLMICH, 1997 (Investigaciones).

La queja de Diana no se podía presentar en un mejor momento. La atención de las autoridades estaba puesta en la región, pues los indígenas de San Luis de la Paz acababan de escenificar un motín al intentar impedir, por la fuerza, la salida de los jesuitas locales. Por ello, el visitador Gálvez dispuso atender con rapidez y severidad cualquier desorden que se presentara entre los naturales de la comarca. Gálvez mismo había dado órdenes para que Felipe González fuera procesado. Por eso, Barreda inició una indagatoria expedita:

Sobre las nuevas juntas cerca de ese pueblo [de San Luis de la Paz], y los cinco o seis sujetos que a influjo de Juan Ignacio de Aguilar¹⁴ faltan de él, hará vuestra merced las más vivas diligencias para su aprehensión, juntamente con la de Felipe González, y verificada con la de los demás si fuere posible lo asegurará vuestra merced, y formará su causa a fin de dirigirla sin pérdida de tiempo al excelentísimo señor virrey, y que se les dé su merecido castigo.¹⁵

Desde las primeras investigaciones se hizo evidente que los naturales de Xichú venían protagonizando desde tiempo atrás repetidos ataques en contra de sus pocos vecinos españoles. Su blanco primero fueron los religiosos franciscanos y luego los curas seculares que atendieron después la parroquia. Esta rebeldía se desarrolló por una doble vía: un movimiento antiespañol encabezado por varios de los principales del pueblo agrupados en torno del cabildo indígena; y por otro lado 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.

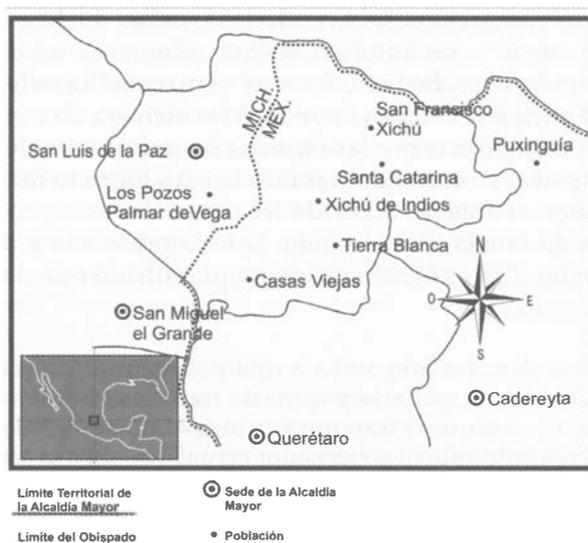
El indio Felipe González tenía cierto ascendente sobre la población xichuense, pues no sólo era el gobernador del cabildo, sino que fue escribano y había enviado a las autoridades algunos escritos en contra de los curas del lugar. Al parecer, González era heredero de una tradición familiar de rebeldía, pues los testigos declararon que desde años antes su padre (Pascual González) había protagonizado varios incidentes violentos parecidos a los que ahora llevaba al cabo su hijo.¹⁶

Los sucesos en los que Felipe González estaba envuelto tenían como blanco a los españoles avocindados en el pueblo, especialmente si éstos

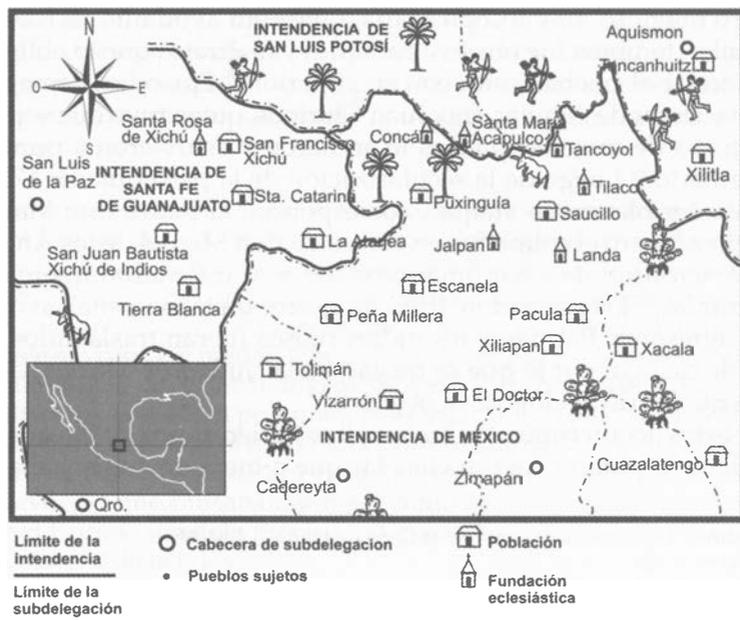
¹⁴ Juan Ignacio Aguilar y Morales fue identificado como uno de los principales cabecillas de la revuelta de 1767 en San Luis de la Paz. La información sobre su proceso judicial puede ser consultada en la BNM, *Fondo de origen, manuscritos*, v. 1031.

¹⁵ 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.

¹⁶ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27.



16. Alcaldía Mayor de San Luis de la Paz



17. Jurisdicciones políticas coloniales en Sierra Gorda en la época borbónica

eran prósperos comerciantes, hacendados o curas. Incluso llegó a humillar públicamente a las autoridades que intentaron establecer el orden entre los indígenas. Es también muy claro que González no estaba sólo, ni era el iniciador del movimiento. Más bien era el continuador de una tradición compartida por las familias de indios notables de Xichú, quienes agrupados en torno del cabildo habían logrado manejarse con relativa autonomía ante las autoridades españolas.

Ejemplos de la rebeldía indígena ante la presencia y dominación hispana abundan. Tal es el caso de un ataque sufrido por el franciscano fray Blas de Aguilar:

Fray Blas de Aguilar amparaba a una pobre española [de los indios que] queriendo atropellarla y quitarla todos sus haberes. Fue tal la desvergüenza con que la trataron y principalmente Pascual González, padre del referido Felipe, gobernador actual que era a la sazón, teniendo atrevimiento de quererle dar garrotazos que a no haber llegado el que declara [el español don Carlos García], y haberse puesto a un lado con su sable en la mano, lo hubiera ejecutado, tratándole muy mal de palabra dicho gobernador con mas personas, lo que aguanto dicho padre con grandísima humildad.¹⁷

Otro religioso, fray Joseph María, quien era ayudante de fray Blas de Aguilar, también fue objeto de ataques y maltratos que lo obligaron a abandonar el pueblo junto con su superior.¹⁸ Episodios semejantes vivió el sucesor de Aguilar, fray Juan Chirinos, quien tuvo que soportar a una turba de mujeres quienes le arañaron y estuvieron a punto de estrangularlo.¹⁹ Luego de la secularización de la parroquia en 1751, el turno de ser blanco de ataques correspondió al padre don Mariano Rodríguez,²⁰ pero el colmo fue en contra de don Miguel de los Ángeles, a quien acusaron de vivir amancebado²¹ y le intentaron quemar las casas curales.²² Este sacerdote trató de ejercer un juicio penal en contra de sus agresores. Pidió que los indios rijosos fueran trasladados a un obraje de castigo, por lo que se trasladó a la ciudad de México, donde finalmente murió sin lograr su objetivo.²³

En estos acontecimientos las mujeres tuvieron una destacada participación. Al parecer fueron ellas las que a menudo comenzaban los

¹⁷ *Ibidem*, "Declaración de don Carlos García, español", f. 84-84v.

¹⁸ *Ibidem*, f. 82v.

¹⁹ *Ibidem*, f. 94v.

²⁰ *Ibidem*, f. 97v.

²¹ AGN, *Bienes Nacionales*, exp. 11, 14 y 88.

²² AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27, f. 85.

²³ *Ibidem*, v. 305, exp. 27, f. 97.

ataques y eran ellas quienes arañaban y agredían a los clérigos. La combatividad mostrada por las mujeres del pueblo de Xichú era una constante en las declaraciones de los testigos interrogados en la investigación emprendida por Barreda. Entre el conjunto de mujeres destaca la participación de un grupo al que por sus vínculos familiares con uno de los cabecillas rebeldes —Antonio Chamorro, escribano de república— se les empezó a denominar “las chamorras”.²⁴

Por su parte, el denunciante, padre Joseph Diana, había emprendido una serie de modificaciones al templo del pueblo dedicado a San Juan Bautista:

Procurando poner la iglesia con la mayor decencia a su costa, como lo ejecuta el haber puesto un colateral con la advocación de Nuestra Señora de la Luz, blanqueada, y pintada dicha iglesia, hecha y vestida a su costa una imagen de Nuestra Señora de los Dolores, por causar la que había con otros santos antiguos irrisión y muchísima irreverencia y ninguna devoción [...] y además de la imagen referida [...] tiene hecho el señor cura a su costa de talla siete ángeles y una urna para el Santo Entierro de Cristo [...]²⁵

A pesar de las aparentes mejoras que estas obras podían representar para el templo, la opinión de los indios era en contra. Es posible que el padre emprendiera las modificaciones sin realizar consulta alguna entre los naturales. Así, el padre Diana sufrió los embates de los indios cuando intentó substituir la imagen de Nuestra Señora de los Dolores:

Y porque [el padre Diana] la quiso colocar [a la nueva imagen de Nuestra Señora de los Dolores] en el lugar de la que antes había y hay, por causar mucha irreverencia, el domingo de Pascua de Resurrección [de 1768...] se levantó un alboroto de indios e indias y el gobernador principalmente contra dicho señor cura, que por poco no le ahogan arañándole sin causa, y metiéndole casi los dedos por los ojos, tratándole con mil vituperios, y llevándolo dicho señor cura con mucha paciencia sin alterarse, antes bien procurando sociegarlos con mucho amor y cariño, explicándoles que el quitar a la Dolorosa antigua, y a dichas otras estatuas de santos que ahí en dicha iglesia, era sólo por la ninguna devoción que causaban, por ser como son a la verdad muy extraños y ridículos, siéndole preciso a dicho señor cura dejarlos y retirar su Dolorosa de la iglesia.²⁶

²⁴ *Ibidem*, v. 305, exp. 27, f. 77v.

²⁵ *Ibidem*, v. 305, exp. 27, f. 78-78v.

²⁶ *Ibidem*, v. 305, exp. 27, f. 85-85v.

No obstante la gravedad de estos sucesos, los ataques contra Diana se recrudecieron cuando el bachiller intentó cobrar la nueva tarifa de aranceles eclesiásticos impulsada por el obispo Lorenzana en 1767.²⁷ La desconfianza que los habitantes de Xichú sentían por los clérigos de su parroquia quedó expresada en diferentes documentos, un ejemplo de ello es el siguiente: “Agustín del Prado, gobernador que ha sido de este pueblo [de Xichú de Indios] diciendo que 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

Pero el hostigamiento no se dirigía sólo a los párrocos —religiosos o seculares—, sino a los vecinos españoles, en especial si 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 ellos no eran bien vistos ni recibidos.²⁹

Dentro de este panorama destacaba Felipe González como el principal instigador del hostigamiento en contra de curas y vecinos. Era señalado como el cabecilla principal de la rebeldía, por lo que fue el primer blanco de la represión. De esta forma, el alcalde Barrera requirió del apoyo del capitán de infantería don Joseph Miguel Pérez de la Serna y del teniente de caballería don Manuel Solano, quienes al mando de sus tropas se encargaron de patrullar el pueblo.³⁰

Durante la investigación resultó que ya existía una orden de aprehensión girada en contra de Felipe González:

Aunque vino una orden de México al padre don Joseph Vallina para aprehender al dicho Felipe González se huyó, como regularmente lo anda: de manera que parece al entender del testigo [don Juan de Sotomayor], tiene pacto con el diablo, porque aunque diferentes veces le han querido prender la justicia eclesiástica y secular, jamás lo han podido prender, andando siempre altanero y fugitivo.³¹

González se había desempeñado como maestro de primeras letras en el pueblo otomí de Santa María Amealco, cercano a San Juan del Río.³² El mismo testigo señaló que González era el autor de diversos

²⁷ *Ibidem*, v. 305, exp. 27, f. 82-82v.

²⁸ *Ibidem*, v. 305, exp. 27, f. 82v.

²⁹ *Ibidem*, v. 305, exp. 27, 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*, v. 305, exp. 47, f. 114.

escritos en contra de los clérigos de Xichú que habían sido dirigidos al arzobispo de México.³³ También se decía que González intentaba atraer a los indios de los cercanos poblados de Tierra Blanca, Santa Catarina y Cieneguilla.³⁴ Era un hombre astuto y con cierta preparación; sabía leer y escribir, tenía contactos en toda la zona de Xichú e incluso hasta San Juan del Río.

El grupo de acusados estaba formado por miembros del cabildo actual y de otros anteriores.³⁵ Era, pues, un movimiento controlado por gente que detentaba el poder en Xichú de Indios, un grupo de notables que se rotaba los puestos políticos locales.

Es posible que para el momento en que las investigaciones comenzaron, el movimiento de González estuviera en vías de formar una organización que rebasara el nivel local. 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 certero 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 una mayor autonomía ante el gobierno virreinal. ¿Aspiraba Felipe González a construir una organización regional cuya finalidad era una inversión sistemática de los roles espirituales y sociales? Ésta 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, a través de las políticas borbónicas, habían tenido la oportunidad de acercarse y ver desde dentro la cultura occidental, gracias a la educación recibida. Según Gruzinski, era una nueva clase de notables indígenas “ilustrados”.³⁶

Respaldado por el conjunto de principales del pueblo, González afirmaba que los españoles no eran otra cosa que “perros negros mulatos”. Su oposición sugería una inversión de la jerarquía social al pretender que los indios ocuparan el lugar de los españoles y que éstos pasaran a desempeñar el lugar que correspondía a los indios. Sus actividades apuntaban a la idea de que los indios fueran los dueños del poder po-

³³ *Ibidem*, v. 305, exp. 47, f. 80.

³⁴ *Ibidem*, v. 305, exp. 47, f. 86.

³⁵ Lara Cisnemos, *Resistencia y rebelión...*, p. 217. Entre estos 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.

³⁶ Serge Gruzinski, “La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en *Estudios de Historia Novohispana*, v. VIII, México, UNAM, III, 1985, p. 175-201. Sobre la educación de los indígenas en el siglo XVIII, véase Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, COLMEX, 1999.

lítico, religioso y económico, en tanto que los españoles fueran los trabajadores y subordinados.

Indios notables que intentaron presentar una respuesta alternativa ante la dominación colonial, que al “occidentalizarse” pretendieron “obligar a los españoles a reconocer la supremacía indígena y a someterse a la manera en que esos indios conciben [sic] la divinidad, las relaciones sociales y políticas, el espacio y el sentido de la historia”.³⁷ Felipe González no fue el inventor de tales quimeras y sí un miembro de una generación que recogió el sentir de muchas generaciones precedentes, una generación que intentó amalgamar el sentir de sus padres y abuelos en un apenas esbozado discurso de inversión de órdenes, en una no cuajada organización regional que pretendió hacer frente a la imposición hispana.

El otro líder, el espiritual, era un personaje del que se ha hablado en otras partes de este trabajo: el indio Francisco Andrés. De él se decía que “fue penitenciado por el Santo Tribunal de la Inquisición de Indios porque decía era Cristo [y se la pasaba] sin ejercitarse en otra cosa más de en pervertir y mal aconsejar al gobernador y demás naturales”.³⁸ Además se denunciaba: “Que decía misa, se fingía profeta o santo, se bañaba a menudo, y la agua daba a beber por reliquia a las indias, y que las comulgaba con tortilla”.³⁹ Andrés ejercía un tipo de liderazgo diferente al de González, era un líder carismático⁴⁰ que respaldaba su “prestigio mágico personal” en la autoridad que le proporcionaba un conjunto de creencias arraigadas entre los habitantes de Xichú, las cuales a su vez eran producto de una añeja tradición de prácticas religiosas desarrolladas al filo de la ortodoxia católica y toleradas por la iglesia durante décadas. En 1769 tanto las autoridades civiles como eclesiásticas consideraron estas actividades como inadmisibles por heréticas.

Francisco Andrés, el “Cristo Viejo”,⁴¹ era centro de un culto en el que un séquito de mujeres (tal vez aquéllas junto a las cuales se le acu-

³⁷ Gruzinski, *La colonización...*, p. 256.

³⁸ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27, f. 72.

³⁹ *Ibidem*, v. 305, exp. 27, f. 102v.

⁴⁰ Empleo el término “líder carismático” retomando la definición de Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2a. ed., México, FCE, 1984 (Sección de Obras de Sociología), p. 345-411. Weber desarrolló su concepto de carisma a partir del modelo religioso judío y no hizo alusión alguna a los pueblos indígenas americanos. Por lo tanto, la asociación entre concepto y ejemplo es mía, no de Weber.

⁴¹ El caso del “Cristo Viejo” ha sido estudiado por Felipe Castro Gutiérrez, “Resistencia étnica y mesianismo en Xichú, 1769”, en *Sierra Gorda: pasado y presente*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Cuarta de forros: 6): p. 127-136; un análisis extenso del caso puede consultarse en Lara Cisneros, *Resistencia...*

só de practicar hechicerías en 1747) lo seguía cuando oficiaba ceremonias que eran una versión indígena de las misas católicas. En ellas el “Cristo Viejo” dictaba sermones, impartía la comunión con tortillas y daba a libar el agua que obtenía de los baños a que se sometía. Sus seguidoras, y en general los vecinos del pueblo, le atribuían poderes sobrenaturales ya que le consideraban hechicero y profeta.⁴² Las implicaciones ideológicas que el caso de Francisco Andrés, “El Cristo Viejo”, son de excepcional riqueza si pretendemos un acercamiento a la mentalidad religiosa indígena de los habitantes del oeste de la Sierra Gorda de la segunda mitad del siglo XVIII. Ocasión de especial valor si se busca alcanzar una visión del proceso evolutivo del mestizaje cultural, específicamente religioso, de esta región.

Las actividades del “Cristo Viejo” fueron interrumpidas por Barreda y su gente en 1768. Las pesquisas del alcalde mayor de San Luis de la Paz resultaron en la aprehensión y castigo de los implicados, a excepción de Francisco Andrés, quien milagrosamente escapó a la celada que el investigador les tendió. Tal vez el “Cristo Viejo” tuvo una premonición que le hizo faltar a una reunión que en apariencia era completamente normal. Quizás como hombre-dios (Otonteuctli o Huehuetotl) advirtió el peligro, tal vez sólo por casualidad, el hecho es que, mientras que el grueso de los implicados en el proceso cayeron presos, el “Cristo Viejo” escapó sin que sepamos dónde ni cómo terminó su historia.

Las autoridades se anotaron un golpe exitoso al capturar a casi todos los dirigentes rebeldes de Xichú, pero la verdad es que los conflictos continuaron durante los meses siguientes⁴³ y aun después de varios años.⁴⁴ Incluso durante la primera década del siglo XIX, cuando estalló un motín a raíz del establecimiento de la cercana misión de Arnedo.⁴⁵

⁴² AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27, f. 83r, 86v, 87r, 89r, 95v, 98v, 100v, 102v.

⁴³ Entre otros se puede mencionar el caso de la captura de los indios Hermenegildo José, Bernardo de la Cruz, Basilio Antonio, o Nicolás de Santiago, en el mismo año de 1769. AGN, *Criminal*, v. 308, exp. 5, “Hermenegildo José en contra de Joseph Barreda, alcalde mayor de San Luis de la Paz por haberle mandado dar 200 azotes valiéndose de decir que era tumultuoso”.

⁴⁴ Ejemplos de esto fueron las actividades rebeldes del caudillo Leonardo Ramírez a fines de la década de 1770 y comienzos de 1780. 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 Xichu. Sobre que se le conceda su retiro”. Así como la queja de Salvador de Santiago, gobernador de las misiones de Arroyo Zarco, San Gabriel de Linares y San José Casas Viejas, parroquia de Xichú, en contra de los dueños de las haciendas del Salitre y de Palmillas. AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, AEG. 441, exp. 16, “Incidencia del expediente sobre alboroto de los indios de Xichú, Sierra Gorda”.

⁴⁵ AGN, *Provincias internas*, v. 202, exp. 4 y 6.

La cofradía de Nuestra Señora de la Soledad

En la vida de los pueblos de indios del oeste de Sierra Gorda, las cofradías desempeñaron un papel de gran importancia. Institución privilegiada para la convivencia de los miembros de las comunidades indígenas, jugaba un importante papel en la economía local, era además un espacio dentro del que la identidad étnica se desarrollaba con relativa libertad. En resumen, las cofradías de indios eran un ámbito en el que los indios se movían con cierta autonomía y la mayor parte de las veces contaban con el beneplácito del párroco local.

Uno de los aspectos más interesantes en la religiosidad indígena fue el del culto al interior de las cofradías, en especial por la libertad con que se desarrolló al contar con el abrigo que la institución confraterna daba y debido a su respaldo eclesiástico.

La cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios, fue formalmente instituida por un grupo de españoles en 1690 y sus constituciones otorgadas por el arzobispo don Francisco de Aguiar y Seixas. La primera de sus obligaciones establecía que “la Cofradía celebre sus fiestas con misa y procesión el Viernes de Ramos y sermón si los cofrades quisieren con tal que paguen [...] el sermón”.⁴⁶ Los cofrades también estaban obligados a dar sus contribuciones para costear los gastos funerarios de sus miembros y celebrar misas para los hermanos vivos y difuntos, además de su participación en fiestas y otras actividades.⁴⁷ Al momento de su fundación su principal capital eran 364 cabezas de ganado cabrío.⁴⁸

Hasta aquí esta asociación no tendría demasiado de especial. Pero sus peculiaridades empiezan cuando se repara en la evolución de la filiación étnica de sus miembros, ya que no obstante haber sido fundada por españoles, sólo estuvo bajo su control durante sus primeros ocho años de vida. Después se acusó a los cofrades de malos manejos en los bienes,⁴⁹ por lo que su control pasó a manos de los indios. Tal acontecimiento, atípico en Nueva España, quedó asentado en los autos de la visita de 1718 donde se asentó que:

⁴⁶ AGN, *Bienes nacionales*, AEG. 1028, exp. 20, f. 2r, año de 1690, “Autos fechos, sobre que se confirmen y aprueben las constituciones de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, que se pretende fundar por los españoles, en la iglesia de San Juan Bautista, de Xichú de Indios. México”; AHX, Libro de cuentas de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, 1689-1742, f. 1r-1v, 1689.

⁴⁷ AHX, Libro de cuentas de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, 1689-1742, f. 1r-3r, 1689.

⁴⁸ *Ibidem*, f. 5r.

⁴⁹ *Ibidem*, f. 4r-4v.

Su Señoría Ilustrísima [el arzobispo de México] dijo que sabía que hubo por visitada esta cofradía y respecto a que sus constituciones y exención constasen de los españoles, y hallarse hoy en poder de los naturales, por saber mas de veinte años que por el cura ministro desta doctrina se las quitó y entregó a dichos naturales sobre que se ha informado a su Señoría Ilustrísima haber sido por la mala administraci3n que de ella había por dichos españoles por quienes en el referido tiempo, ni en la presente visita se ha reclamado cosa alguna.⁵⁰

Resulta llamativo que en una comunidad indígena existiera una cofradía integrada por españoles, pero es aún más interesante encontrar que dicha instituci3n pasó a manos de indígenas al poco tiempo. Las razones del cambio pudieron ser en efecto la mala administraci3n, y cabría pensar en otros factores como la mayor disposici3n de los indios para “colaborar” con el bienestar económico del cura y la parroquia, o bien en la mayor facilidad que el cambio supondría para la intervenci3n del cura en los asuntos de la cofradía. En todo caso, esta situaci3n se perpetuó, pues, en 1794, don José Manuel Vallarta, solicitador de indios, escribía: “*La Cofradía es y ha sido siempre de los Indios; lo es también aquel pueblo, tal denominaci3n tiene Xichú de Indios, a distinción del Real y Minas de Xichú, que se fundó por españoles*”.⁵¹ Este sentimiento de que a los indios pertenecía no sólo la cofradía sino el pueblo, se encuentra repetidas veces en la documentaci3n, por ejemplo, cuando se asienta que “*siendo el pueblo suyo el modo de que pierdan el dominio es consentir que los demás adquieran derecho*”,⁵² o cuando se argumenta que “*La ley ordena que entre indios no vivan los de otras castas, y el estar allí es pura tolerancia. Pues cómo no les ha de causar pena ver que se van apoderando de sus casas. De fuerza han de temer que con el tiempo queden hechos dueños de todo, y ellos excluidos, no obstante sus derechos para procurar la expulsión*”.⁵³

Después de décadas de haber tomado la cofradía en sus manos, los naturales de Xichú consideraban que ésta era su patrimonio permanente. Es posible que al igual que sucedió con ciertas cofradías de las regiones chiapaneca, tarasca o náhuatl, las cofradías de Xichú se superpusieran a viejas formas de organizaci3n religiosa y social prehispánicas. Sin embargo, una variante importante con respecto a los casos estudiados por otros autores es que en Xichú, como se explicó, se

⁵⁰ *Ibidem*, f. 39v.

⁵¹ AGN, AHH, v. 441, exp. 16, f. 5v, año de 1794, “Incidencia del expediente sobre alborotos de los indios de Xichú”. El subrayado es del autor.

⁵² *Ibidem*, f. 3r. El subrayado es del autor.

⁵³ *Ibidem*, f. 5v-6r.

dio una mezcla de indígenas de tradición mesoamericana con otros de tradición aridamericana. Otra variante es que entre las cofradías septentrionales y sus homólogos australes había notables diferencias en cuanto a sus actividades económicas, pues las norteñas poseían principalmente ganado ovino y caprino, en tanto que en el sur, además del ganado, se cultivaban diversos productos agrícolas; por otro lado, el volumen de bienes propiedad de las hermandades norteñas era más modesto que el de las sureñas.

La organización social, económica y religiosa de los pueblos serragordanos en general era menos compleja que la de sus vecinos sureños. Tal vez esto influyera en que los cofrades de Xichú, al ser congregados, adoptaran con relativo apego el modelo original de las estructuras administrativas impuestas por el gobierno colonial, no sin alterar la percepción de las jerarquías y substituyendo elementos españoles por indígenas. Es decir, la adopción del modelo colonial se dio en la forma, y en el fondo persistió una interpretación indígena adecuada a las nuevas circunstancias.

En este contexto, las cofradías ocuparon un rol muy destacado; constituyeron un vehículo en el que la cultura indígena encontró cierta libertad dentro del esquema de dominio colonial. En la cofradía los indios podían realizar actividades comunitarias, celebrar asambleas, juntar dinero y bienes, elegir autoridades, organizar ceremonias y fiestas de culto público, dar rienda suelta a su devoción y expresar su religiosidad al amparo de la institucionalidad. La cofradía constituyó un espacio para la expresión de la religiosidad indígena; un espacio creado, aceptado y fomentado por la Iglesia católica. No obstante, la relativa autonomía con la que se manejaban favoreció el desarrollo de manifestaciones culturales que contribuyeron a la generación de una nueva identidad indígena adaptada a la nueva realidad colonial vigente. Ejemplo de esto es el episodio que sigue.

Entre 1791 y 1794 Xichú fue testigo de una serie de disturbios protagonizados por los cofrades otomíes y pames de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad. Una de las principales actividades de esa cofradía era la organización y patrocinio de las festividades de Semana Santa, en especial, las relacionadas con el culto de la virgen de la Soledad. Así, “el Viernes Santo de setecientos noventa y uno hubo un gran alboroto con motivo de disputar [los españoles] el lugar en la procesión junto al Santo Entierro”.⁵⁴ Asimismo, los festejos de la Semana Santa de 1794 se vieron alterados por la intención del cura de que “concurran los vecinos

⁵⁴ AGN, AHH, v. 441, exp. 16, f. 5v, año de 1794, “Incidencia del expediente sobre alborotos de los indios de Xichú”, f. 2r-2v.

de otras castas con luces para el Jueves Santo”.⁵⁵ Esta situación anunciaba el estallamiento de un motín, por lo que la presencia de un grupo de soldados de las milicias de Sierra Gorda en el pueblo representaba una precaución necesaria para la seguridad de los colonos españoles; para los indios era un motivo de descontento y temor.

En 1794 el cura del pueblo había costeado una imagen de la virgen de la Soledad para el templo, y pretendía que fuera llevada en andas por los vecinos españoles en la procesión. Esto resultó inadmisibles para los naturales, quienes amenazaban con protagonizar una revuelta. Ante el temor por la presencia de los soldados, la respuesta indígena fue el abandono del poblado. Como era ya una costumbre entre ellos, familias enteras abandonaron la población para refugiarse en los cerros,⁵⁶ donde seguramente realizaban ceremonias religiosas paralelas, pues era evidente que para ellos, para los indios, las fiestas religiosas eran parte fundamental de su patrimonio e identidad cultural. De ahí que se negaran a la participación de los españoles en sus fiestas.

La amenaza de despoblamiento representaba un serio problema para las autoridades civiles y eclesiásticas, pues era un atentado contra sus preocupaciones sobre el “buen gobierno” de la república y la “vida en policía”. Esto implicaba que cada parte de la sociedad debía permanecer o estar en “su lugar”, sea social o geográfico. Además existía una fuerte presión económica ya que estaban conscientes de “que después cuesta mucho trabajo reducirlos a sus casas, con lo que se atrasa el cobro del tributo y no se colectan las demás obvenciones con perjuicio de los existentes”.⁵⁷ El conflicto no sólo era el abandono del poblado, sino también y quizás en primer plano, la suspensión del pago de sus respectivas contribuciones hacendarias y eclesiásticas.

Por último, la comunidad eligió la vía legal para defender lo que consideraban sus derechos ante los españoles. Se pedía que “el justicia del partido no permita se haga novedad alguna en las procesiones y asistencias de la Semana Santa, ni que se mezclen los de otras castas”.⁵⁸ El resultado fue positivo pues se evitó el motín y se logró que los soldados se retirasen en años posteriores.⁵⁹

⁵⁵ *Ibidem*, f. 2v.

⁵⁶ El ejemplo más temprano de este comportamiento data de 1598, cuando los otomíes llevados por los españoles a Xichú abandonaron la población para refugiarse en los cerros en compañía de los chichimecas de la región. AGN, *Indios*, Guanajuato, v. 6, exp. 1012, f. 271, “Para que las justicias de su majestad, hagan volver a Xichu, jurisdicción de San Luis de la Paz, a los indios otomíes, que se hubieren ausentado, sacándolos del poder de los chichimecas”.

⁵⁷ AGN, AHH, v. 441, exp. 16, f. 5v, año de 1794, “Incidencia del expediente sobre alborotos de los indios de Xichú”, f. 3r.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ *Ibidem*, f. 11r-11v.

Al parecer, la intención del cura de introducir cambios en las costumbres indígenas había fracasado más por motivos económicos que por la intención de mantener la ortodoxia o el celo católico. En esta ocasión, la fiesta de la religión popular prevaleció aun contra la intención institucional de regularla. En el fondo había también una disputa por la propiedad y control de la imagen de cada cual, y en este caso en particular de la fiesta religiosa.⁶⁰

La solución adoptada entonces no fue suficiente para mantener la tranquilidad de la población. Durante la primera década del siglo XIX el lugar fue escenario de una notable revuelta en la que participaron un conjunto de indios que recién habían sido congregados.⁶¹ La historia de los indios serragordanos en oposición a los intereses de los grupos dominantes continuó durante varias décadas más hasta culminar, a mediados del siglo decimonono, con la importante rebelión comandada por Eleuterio Quiroz,⁶² levantamiento armado que exigió la intervención de numerosas tropas federales para su sometimiento. Es curioso notar que el inicio del levantamiento de Quiroz casi coincidió con la extinción de la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad. Echando al vuelo la imaginación, ¿podríamos encontrar alguna liga entre la desaparición de la organización comunitaria expresada a través de la cofradía y la posterior organización de cuadrillas rebeldes? Dado el carácter comunitario y las funciones de asistencia social y concentradora de bienes materiales de las cofradías ¿sería válido pensar en la desaparición de la cofradía como un factor que contribuyó a la organización de la rebelión?

Xichú fue escenario de múltiples casos de resistencia indígena ante el control colonial, en los que las formas de organización política, religiosa o económica de la sociedad indígena desempeñaron un papel

⁶⁰ Gruzinski, *La colonización...*; Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Historia).

⁶¹ AGN, *Provincias Internas*, v. 202, exp. 6, f. 355r-520v. "Documentos referentes al motín de los indios Xichú, a la inminente insurrección del los de la nueva Misión de Arnedo (fs. 355-358) y a diversos problemas de los indios pames pertenecientes a Xichú, jurisdicción de San Luis de la Paz; Reducción en un solo pueblo de las misiones de San Fernando, San José y San Gabriel de Linares; informe del párroco de Xichú sobre el estado de los indios de estas misiones (fs. 419-436); solicitud de los indios de la misión de Nuestra Señora de Guadalupe, extramuros de San Luis de la Paz, para pertenecer a la comandancia militar de Sierra Gorda; representación de los indios de San Fernando, San José y San Gabriel de Linares sobre el mal comportamiento de su caudillo don José Antonio Arvizu y solicitud para que se les reponga a don Martín del Toro (f. 513); certificaciones de buena conducta de don Martín del Toro. Xichú".

⁶² Leticia Reina, "La rebelión campesina de la Sierra Gorda", en Friedrich Katz (comp.), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2 v., México, Era, 1990 (Colección Problemas de México), v. 1; y Leticia Reina, "La rebelión campesina de Sierra Gorda (1847-1850)", en Héctor Samperio (coord.), *Sierra Gorda: pasado y presente*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1994 (Colección Cuarta de Forros: 6), p. 139-166.

importante. Fueron campo fértil para la conformación y cultivo de una identidad nativa en la que es posible reconocer una amalgama de elementos culturales de diverso origen: mesoamericanos, aridamericanos, africanos y europeos.

Aunque reglamentada, todos los sectores de la comunidad tenía cabida en la cofradía, siempre y cuando éstos cumplieren con los requisitos que, por otro lado, en una cofradía de indígenas pobres no debieron ser demasiado exigentes. La cofradía también intervenía en la integración económica regional —debido al tráfico de artículos para el culto, los préstamos, etcétera—, y muchas veces se erigió en el espacio adecuado y sancionado por la Iglesia y el Estado para articular una adscripción étnica que llegó a manifestarse como un marcado principio de identidad comunal. Esto es clave para entender el proceso de surgimiento de un cristianismo indígena en el oeste de Sierra Gorda.

La cofradía de Nuestra Señora de la Soledad fue el espacio para que indios de raigambre aridamericana y mesoamericana se relacionaran en condiciones de igualdad y adoptaran un nuevo esquema de organización comunitaria, adecuado a una forma de vida en congregación ante la que sus puntos de referencia eran precarios para los primeros y extensos para los segundos. Las cofradías eran idóneas para ello, pues no sólo fueron corporaciones aceptadas sino bien vistas e impulsadas por la sociedad, gobierno e iglesia coloniales. La implantación de las reformas del periodo borbónico cambiaron la relación entre el Estado y las cofradías; a partir de entonces la Corona estableció un rígido control administrativo que restringió en mucho la antigua libertad que hasta entonces tuvieron estas corporaciones. Los conflictos que la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad enfrentó en Xichú a finales del siglo XVIII son ejemplo del cambio de tiempos. Por otro lado, la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad es un ejemplo del complejo proceso de formación del rico mosaico étnico y cultural de la sociedad del norte de Nueva España.

SAN LUIS DE LA PAZ

El siglo XVIII fue de gran intensidad para la vida en toda la Sierra Gorda, en especial durante la segunda mitad de la centuria. Tiempos de cambios y de utopías ilustradas del gobierno borbónico. Fue la época de mayor actividad *pacificadora* del coronel don José de Escandón, conde de la Sierra Gorda; de la campaña evangelizadora del colegio de San Fernando bajo la dirección de fray Junípero Serra; también fueron los años de mayor actividad de los indios “opositores” a la dominación hispana, como Francisco Andrés, “El Cristo Viejo”, y Felipe González

en San Juan Bautista de Xichú de Indios. Pero ¿qué sucedió en ese mismo lapso San Luis de la Paz?

A lo largo del siglo XVIII, San Luis de la Paz vivió tiempos de prosperidad y calma. Pero también fue escenario de momentos de tensión y violencia, y los dos más importantes se suscitaron en 1767 y 1797. El primero, más violento e intenso, fue un motín que estalló a raíz de la oposición mostrada por los indios en contra de la expulsión de los jesuitas. El segundo se presentó por el descubrimiento de una herejía que se refugiaba en la oscuridad de las noches, y en la que participaron más de una veintena de indígenas. En esta sección me ocuparé de la descripción de ambos episodios por orden cronológico.

La revuelta de 1767

Las relaciones entre jesuitas e indígenas no estuvieron exentas de momentos ríspidos. Un ejemplo de esto fueron los disturbios de 1707, donde se acusó a los chichimecas reducidos de diversos desmanes, entre los que se contaban: idolatría, embriaguez, robo y homicidio. Luego de perseguidos y apresados, como castigo se les envió a servir en los obrajes regionales, lo que casi equivalía a pena de muerte.⁶³ Los chichimecas estaban congregados en una población cercana a San Luis de la Paz, este poblado recibió el nombre de misión de Nuestra Señora de Guadalupe,⁶⁴ hoy Misión de Chichimecas, Gto. Como se ve, la labor jesuita con los chichimecas aún tenía huecos importantes que cubrir, punto que andando el tiempo y años después de su expulsión sería más evidente.

Con la llegada del enviado especial para efectuar la expulsión de los jesuitas, don Phelipe Clere, el 25 de junio de 1767, comenzó la inquietud y alboroto de los indios. Rápidamente se corrió el rumor de que Clere era en realidad un cura disfrazado que iba a sustituir a los jesuitas. No bien había terminado el enviado de leer las instrucciones oficiales para que los religiosos abandonaran el colegio, cuando una multitud de indios —se hablaba de cuatro mil “naturales” y más de mil “mecos”— rodeó el edificio y pretendieron entrar por la fuerza. De alguna forma, el superior del colegio pudo apaciguar a la muchedumbre y el comisionado y sus ayudantes pudieron salir huyendo por las azoteas, no sin recibir insultos y una lluvia de piedras y palos. Clere salió a

⁶³ AGN, *Jesuitas I*, v. 12, exp. 368, “Carta del padre Antonio Ramírez al virrey”, 30 de mayo de 1707; y exp. 508, “Carta del padre Ambrosio de Villacastrín al virrey”. Rionda, *op. cit.*, p. 65-66.

⁶⁴ *Ibidem*, apud AGI, *Audiencia de México*, AEG. 1 365, “Carta del bachiller José Antonio Caballero a José de Gálvez”, 18 de julio de 1767.

hurtadillas del pueblo, dejando el asunto en manos del alcalde mayor, Juan Antonio de la Barreda.⁶⁵

Después de la huida del comisionado, la inconformidad se hizo más intensa y se dice que los sublevados llegaron a insultar a sus propios protegidos. Phelipe Clere quedó tan asustado con estos acontecimientos que, temiendo por su vida, pidió ser relevado del cargo, pues no se consideraba con aptitudes para llevar a buen término la misión. Incluso sugirió que mejor se quedara como encargado de todo el alcalde mayor del pueblo, de la Barreda.⁶⁶ La revuelta no terminaría sino hasta que el visitador general de Nueva España, don Joseph de Gálvez, impuso uno de sus acostumbrados remedios: castigos muy severos como penas capitales y destierros a sitios inhóspitos. Después de la sentencia a los indios considerados cabecillas, se procedió a dar escarmiento a los protagonistas de cualquier tipo de conflicto en los alrededores.

Estos acontecimientos redujeron los límites de tolerancia del gobierno ante el comportamiento de los naturales de San Luis de la Paz y sus alrededores, incluido Xichú. Las autoridades estaban a la caza de nuevos focos de rebelión. Evidentemente, los alborotos de San Luis de la Paz debieron alterar la vida de toda la región y Xichú no tenía por qué ser la excepción. La salida de los jesuitas de San Luis de la Paz marcó un parteaguas en la historia del poblado, pues durante más de 150 años habían estado presentes ahí. Casi doscientos años de aculturación sistemática se expresaban con el rechazo de los indios a la salida de quienes habían forjado e impuesto una realidad que había tardado unas cuatro o cinco generaciones en remodelarse y hacerse propia.

En este contexto cabe preguntarse: ¿qué significó la salida de los jesuitas para la precaria estabilidad del mundo indígena de San Luis de la Paz?, ¿qué consecuencias de corto y mediano plazos arrojó este acontecimiento?, ¿cuál fue la lectura indígena de ello? Por desgracia, las fuentes no son explícitas. Sin embargo, una serie de acontecimientos acaecidos casi al morir el siglo XVIII arrojan un rayo de luz al respecto. (Véase mapa 17).

Andrés Martínez y su movimiento religioso

A finales de 1796, en los pueblos de la franja occidental de la Sierra Gorda, todavía flotaban los recuerdos del levantamiento indígena contra la expulsión jesuita de San Luis de la Paz en 1767, del culto encabe-

⁶⁵ Una descripción de estos pasajes puede consultarse en Lara Cisneros, *Resistencia...*, p. 207-209.

⁶⁶ BNM, *Fondo de origen*, manuscritos, v. 1031.

zado por Francisco Andrés el “Cristo Viejo” y del movimiento antiespañol de Felipe González en Xichú. En aquel tiempo todavía se sentía la presencia de las celosas cofradías xichuenses, y aún estaban humeantes las cenizas de los disturbios de la Semana Santa de 1794. Fue en aquellos años de fin de siglo cuando todos estos fantasmas juntos parecieron retornar a la vida entre un grupo de indios acusados de superstición en San Luis de la Paz.

Tal vez fue una tarde de invierno del año de 1795 cuando don Ignacio Antonio Palacios, cura de San Miguel el Grande, recibió una carta anónima en la que se denunciaban las actividades heréticas de un conjunto de indios del pueblo de San Luis de la Paz. La carta era tan específica y presentaba tantos detalles y vertía acusaciones tan serias sobre delitos de fe, que Palacios decidió abrir una investigación. Entre otras cosas, el documento decía: “Se sabe que se juntan como unos 30 indios de parte de noche los cuales vienen a ser como los principales cabecillas, en compañía de otros muchísimos [...] para esta diabólica junta.”⁶⁷

El espectacular anuncio de que alrededor de treinta indios tuvieran la libertad de ir y venir para participar en ceremonias nocturnas a espaldas de la iglesia, era un motivo suficiente para preocupar a las autoridades civiles y religiosas, pues hablaba con claridad del poco control que ejercían sobre la población indígena local. Al parecer, hasta entonces las noches habían sido un buen aliado para ocultar las actividades de un grupo de indios de San Luis de la Paz, pero no lo suficientemente bueno como para ocultar los conflictos internos del pueblo. Uno de los puntos críticos de la denuncia era el referente a las actividades heréticas del grupo de los Martínez, en especial de su líder, el indio Andrés Martínez.

Se encierran en sus casas o en sus capillas a beber peyote o Rosa María que son unos hierbajos con que se privan de sus sentidos, y se enloquecen, y empiezan a encender velas volteadas al revés, y otras teñidas de negro,⁶⁸ y bailan unos muñecos, y también azotan a las santas cruces, con velas de cera y a una figura que le llaman la santa muerte a esta le ponen un bastón en la mano diciéndole que si no le dan aquel bastón al gobernador que ha de suceder que viene a ser de esta propia cuadrilla, que la han de azotar, y la han de quemar, no queriendo que recaiga en otro individuo el bastón, un indio llamado Andrés Martínez, éste

⁶⁷ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., “Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz”, “Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz”, f. 2.

⁶⁸ El análisis de este asunto se discutirá más adelante; sin embargo, aquí señalaré que las velas encendidas “al revés” y “teñidas de negro” parecen ser una influencia de la magia occidental, tal vez introducida por los negros y/o mulatos de la comunidad.

es mayordomo del patrón Señor San Luis, y como en la santa capilla hay ornamentos sagrados, éste, de noche, se reviste de ellos, y les empieza a predicar a los demás, y hacen lavatorio con él, le lavan pies manos y cara, y aquella agua se la beben entre todos los de aquella junta, y allí lo cogen, y lo suben arriba del altar, y lo adoran como si fuera dios, y le piden que les haga el milagro de lo que ellos quieren, y para esto lo sacan en andas, y lo llevan hasta en donde tienen una sinagoga que ellos le dicen el Calvario, y de allí lo pasan hasta el campo santo, y vienen a acabar a la capilla de Nuestra Señora de la Soledad, en donde también es mayordomo su padre de este dicho que lo es Gregorio Martínez, éstos salen de la propia capilla del Señor San Luis, y vienen a acabar adonde llevamos dicho que es a la de Nuestra Señora de la Soledad; también está una india que no se sabe como se llama pero es hija de una Antonia Palencia nuera de Anastasio Alexos y con ésta hacen lo mismo, la suben en los altares de las capillas, y la adoran y le piden lo mismo que al otro; también entierran a las santas cruces debajo de tierra con cabezas de perro, y huesos de muerto, y les encienden velas para que hagan el milagro de que se mueran los enfermos que ellos tienen en cama, y les dan leche con sapo cocido a beber o una hierba que le llaman congora o la covalonga para que mueran aquellos miserables con quien ellos tienen rencor [...]⁶⁹

La denuncia, en efecto, parecía muy seria y además directa. Señalaba hasta los nombres de los inculpados; la lista era muy numerosa y venía dividida en dos bloques:

Andrés Martínez-Gregorio Martínez-Eusebio Martínez-Bernardo Abad Martínez-Toribio Martínez-José Martínez, alias "Mendo"-Agustín Martínez-"El Viejo" León Martínez y su yerno José Francisco-León "El Lavoreño" que está en la hortaliza-Vicente "El Lavoreño" del Camino Real-La Olaya Cito-La Estefana Duarte-La Marcela Martínez-"La Sorda" Ramona-"La Vieja" María Montesilla mujer de Ylario Montesillo-La Ana "Sombrerera" y su hija Josefa y su hijo José María-Casimiro "El Lavoreño"-La Laureana, mujer del viejo Ricardo Bero-Ramón Eustaquio Martínez, y su hijo José Ignacio Ramírez-La Petrona "de la otra banda"-La Jesús Obligada-La Gregoria Martínez, y su marido Jacinto Baltierra-Matías Martínez-¿Calixto? Martínez, y su madre ¿Cástula? Martínez-Rosa Gurrola, "alias Fiscala", mujer del viejo Felipe "del Cerrito Prieto", ésta de por sí hace sus encantos en su casa.⁷⁰

⁶⁹ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., "Sobre delitos de superstición contra varios indios del pueblo de San Luis de la Paz", "Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz", f. 2-3v.

⁷⁰ *Ibidem*, f. 3.

La denuncia parecía bastante seria para ser ignorada. Fue por eso que el cura de San Miguel dio parte al obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel,⁷¹ y éste a su vez ordenó al bachiller don José María de Vicuña, cura de San Luis de la Paz, hacer la investigación pertinente.⁷²

El padre Vicuña inició su indagatoria a finales de diciembre y él mismo refirió que luego de varias noches de andar en ronda acompañado de sus dos vicarios, por fin, el 29 de diciembre de 1796, como a las once treinta de la noche encontró en la casa de un indio llamado Dionisio, alias “León el laboreño” a quince hombres y varias mujeres “encerrados en un cuarto que tenían un altar con muchas luces, y cuatro platos en los que había seis pesos en reales, y abajo del altar una jícara con una hierba desecha en agua, y dos de los asistentes tocando en unas guitarras”.⁷³ Luego de arrestarlos y encarcelarlos mandó se les tomara declaración y explicaran qué estaban haciendo aquella noche y para qué era el dinero, así como qué bebida era la que tenían.

Inicialmente Vicuña se anotó un triunfo rotundo, pues de un sólo golpe logró detener a los cabecillas más importantes de entre los acusados. Además, no había hecho mayor uso de la fuerza. Sólo restaba tomar declaraciones y determinar culpabilidades. Tarea complicada, pues los detenidos controlaban el poder político local y tenían amedrentada a buena parte de la población, por lo que encontrar testigos acusadores no sería tarea sencilla.

José Dionisio, indio de la villa de San Miguel el Grande, dueño de la casa donde se realizaron las capturas declaró que la reunión que había tenido el pasado 29 de diciembre de 1769, “había sido con el fin de juntar una limosna para ir a mandar decir una misa al señor *Ecce Homo* de la villa de San Miguel”. También dijo que la bebida era el peyote desecho en agua que servía para medicamento y que no sabía para qué se tocaba la música ni quiénes eran los que tocaban; además, señaló que era la primera junta que hacían en su casa y que no sabía que en alguna otra casa o capilla del pueblo hubiera habido otra junta.⁷⁴

⁷¹ *Ibidem*, 1 de diciembre de 1796, San Miguel el Grande, “El bachiller Ignacio Antonio Palacios, cura de la parroquia de San Miguel el Grande, a fray Antonio de San Miguel, obispo de Michoacán”, f. 4v.

⁷² *Ibidem*, 7 de diciembre de 1796, Valladolid, Michoacán, “El obispo de Michoacán don fray Antonio de San Miguel, dispone que aunque la denuncia sobre los indios de San Luis de la Paz es anónima, por su naturaleza el asunto debe ser turnado al cura coadjutor y juez eclesiástico de San Luis de la Paz, para que lo investigue con el mayor sigilo y remita noticias en privado”, f. 4v-5.

⁷³ *Ibidem*, San Luis de la Paz, 2 de enero de 1797, “El bachiller don José María de Vicuña, cura coadjutor y juez eclesiástico de San Luis de la Paz y su partido, da aviso de la captura de los acusados”, f. 6-6v.

⁷⁴ *Ibidem*, 2 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de José Dionisio, indio de la villa de San Miguel el Grande, de edad de 30 años, casado con Bartola Luisa”, f. 7-7v.

A medida que avanzaba la investigación fueron surgiendo nuevos detalles y nuevas acusaciones. El número de acusados y de delitos fue creciendo, y el proceso se fue complicando. Uno de los testimonios que resultó clave en el proceso fue el del indio José Ignacio Ramírez. Este indio, de diecinueve años de edad, ratificó que la reunión era para juntar fondos que fungieran como limosna para el *Ecce Homo* de San Miguel el Grande, pero en su testimonio abundó en relación de diversas situaciones. Por ejemplo, sobre el peyote, dijo que era “para que los que fueran llegando la tomaran para llorar y pedir con más fervor”.⁷⁵ Acerca de la música afirmó “que era para mover a más fervor y pedir con más aflicción”.⁷⁶ Y con respecto a las reuniones señaló que no sabía si en la casa de José Dionisio había habido más de ellas, lo que sí señaló fue que había habido otras:

En la casa de un indio llamado José Gil, marido de María Teresa, hermana de otro indio llamado Martín Agó, se juntan varias noches José Rufino, José Juan Diego, José Antonio, Martín Agó y otros muchos de quienes dará razón José Gil por ser en su casa las juntas; y que de ésta se van a la capilla que está en el cerrito que llaman del Calvario, que allí se juntan a beber el peyote y a contribuir con las limosnas que recoge José Gil, y no sabe el que declara en qué se distribuyen estas limosnas. Que en casa de Lázaro el Laboreño, también hay varias juntas que no conoce los sujetos de ellas, pero que el dicho Lázaro como capitán dará razón de todos los que se juntan al mismo fin, y que por último declarará unas juntas que sabe se hacen y no tiene presente por ahora.⁷⁷

Los testimonios de los otros detenidos coincidieron en puntos clave como el empleo del peyote y de la música. Prácticamente todos declararon que el peyote: “sirve de remedio para llorar, y pedir a Dios con más fervor”;⁷⁸ “servía para dar a entender dónde está Dios, y para mover a dar limosna para Dios”;⁷⁹ “sirve para amar a Dios, y para tener más aliento para pedir a Dios, y para dar con fervor la limosna”;⁸⁰ “el peyote que estaban tomando [era] para que se les ablandara el corazón

⁷⁵ *Ibidem*, 2 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de José Ignacio Ramírez”, f. 7v.

⁷⁶ *Ibidem*, f. 7v.

⁷⁷ *Ibidem*, f. 7v-8.

⁷⁸ *Ibidem*, 2 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de Pedro Anastasio, originario de San Luis de la Paz, de 19 años y casado con María Teodosia”, f. 8v.

⁷⁹ *Ibidem*, 3 de enero de 1767, San Luis de la Paz. “Declaración de José Alejandro, originario de San Luis de la Paz, de 21 años y casado con María Alejandra”, f. 9v-10.

⁸⁰ *Ibidem*, 3 de enero de 1767, San Luis de la Paz, “Declaración de Pedro Martín Ramírez originario de San Luis de la Paz, de 40 años y casado con María Francisca”, f. 10-10v.

para pedir a Dios";⁸¹ "que era para pedir perdón a Dios";⁸² "sirve para refresco de los cuerpos y para que de corazón lloren más y pidan a Dios";⁸³ "sirve para medicamento, y para tener atención con las gentes, y saludarlas".⁸⁴

Respecto a los músicos, las revelaciones de los interrogatorios también resultaron interesantes. Los testimonios coincidieron al señalar que la música: "era para que les diera valor para pedir a Dios, y que también les causaba ternura, y lágrimas";⁸⁵ "que era para que mientras más tocaran más se les abriera el corazón a pedir a Dios la gracia, y perdón";⁸⁶ "para alegrar los corazones";⁸⁷ "era para quebrantar el corazón para llorar".⁸⁸ Llama la atención este tipo de expresiones idiomáticas pues parecieran recordar fórmulas de lenguas prehispánicas, como las invocaciones rituales.

Uno de los aspectos más interesantes de este caso es el que se refiere a la ritualidad. Andrés Martínez fue señalado como el principal artífice de las peculiares ceremonias nocturnas. Martínez repetía el ritual que treinta años antes hacían Francisco Andrés en Xichú: oficiaba su propia versión de misa católica, se lavaba manos y pies y luego daba a beber el agua a sus seguidores, además se hacía adorar como deidad. Un elemento extra era la presencia de una joven que realizaba las mismas acciones.⁸⁹ Otro factor de gran interés era que estas ceremonias rebasaban el ámbito privado de la capilla o la casa y se desbordaban al ámbito público de la calle y los lugares comunes como el panteón.⁹⁰

Con independencia de la lectura o significación simbólica que pudo tener esta peregrinación, resulta destacable la confianza que los involucrados tenían de realizarla sin ser reprimidos. Desde otro punto de

⁸¹ *Ibidem*, 3 de enero de 1767, San Luis de la Paz, "Declaración de Marcelo Vicente Juan Tomás, originario de San Luis de la Paz, de 60 años y casado con Ana María", f. 12-12v.

⁸² *Ibidem*, 4 de enero de 1767, San Luis de la Paz, "Declaración de Zeferino Romano, originario de San Luis de la Paz, de 24 años y casado con María Victoriana", f. 13v-14.

⁸³ *Ibidem*, 5 de enero de 1767, San Luis de la Paz. "Declaración de Alberto de la Trinidad, originario de San Luis de la Paz, de 32 años y casado con María Leoncia", f. 14v-15.

⁸⁴ *Ibidem*, 20 de enero de 1797, San Luis de la Paz, "Declaración de Justo Rufino Morales, natural de San Luis de la Paz", f. 17-17v.

⁸⁵ *Ibidem*, 2 de enero de 1767, San Luis de la Paz, "Declaración de Pedro Anastasio, originario de San Luis de la Paz, de 19 años y casado con María Teodosia", f. 8v.

⁸⁶ *Ibidem*, 3 de enero de 1767, San Luis de la Paz, "Declaración de Pedro Martín Ramírez originario de San Luis de la Paz, de 40 años y casado con María Francisca", f. 10-10v.

⁸⁷ *Ibidem*, 3 de enero de 1767, San Luis de la Paz, "Declaración de Marcelo Vicente Juan Tomás, originario de San Luis de la Paz, de 60 años y casado con Ana María", f. 12-12v.

⁸⁸ *Ibidem*, 4 de enero de 1767, San Luis de la Paz, "Declaración de Zeferino Romano, originario de San Luis de la Paz, de 24 años y casado con María Victoriana", f. 13v-14.

⁸⁹ Este asunto se tratará en una sección posterior.

⁹⁰ *Ibidem*, "Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz", f. 3-3v.

vista, la misma ceremonia también era indicativa del endeble control y poco cuidado que las autoridades eclesiásticas mantenían sobre la población de aquella localidad. El grupo se sentía seguro porque detentaba el poder político, controlaba las principales cofradías, estaban confiados por hallarse en su terreno y con autonomía. Esto último se aprecia en una declaración de Teresa de Jesús Ramírez, esposa de José Gil Morales, uno de los principales acusados:

Don Andrés [...] se reviste de las vestiduras u ornamentos sagrados de la capilla del Señor San Luis. Se dice así notoriamente en el pueblo aunque yo [Teresa de Jesús Ramírez] no lo he visto, pero que dice misa y predica y hacen lavatorio con él y aquella agua con que le lavan cara, manos y pies, se la beben sus confidentes que le acompañan, y lo llevan en andas, hasta el Calvario. De allí al campo santo vienen en acabar a Nuestra Señora de la Soledad porque como padre y hijo ambos dos gobiernan las llaves de estas santas capillas y como que también el dicho Andrés tiene llave de por sí de la puerta del Calvario con esto hacen ellos lo que quieren a deshoras de la noche ellos se enyerban [*sic*], ellos cantan, ellos bailan, ellos lloran y hacen lo que les da la gana.⁹¹

La misma mujer recalca la impunidad de estos indios. Denunciaba que ya antes habían tenido algún incidente con la justicia pero que lo sortearon favorablemente y sin mayores problemas:

Cuando los querían coger por la misa que le dijeron al sapo entonces se retiró el Laboreño León a la Hacienda de Jofre y allá se fueron alcanzando el dicho Gregorio Martínez y su hijo Andrés y el Eugenio Tequezquite que ahora es alcalde de cárcel, y allá juntos con el León, y otro laboreño cojo llamándose Antonio, allá hicieron sus encantos para que se quedaran en silencio y no se les siguiera la instancia y pudieran volver los laboreños al pueblo porque les hacían mucha falta para hacer sus papantos [*sic*] por tiempo de las elecciones.⁹²

Otros aspectos interesantes de estas celebraciones fueron apareciendo a medida que aumentaban las declaraciones. Uno de ellos fue una supuesta misa a un sapo: “maestros de tales abusos y para mejor decirlo enteramente son en contra de la fe porque éstos le han mandado decir misa a un sapo, mas no sabemos para que fin”;⁹³ “habrá tres años que estando diciendo misa en la capilla de San Luis saltó un sapo de una

⁹¹ *Ibidem*, 23 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Carta de defensa y denuncia que manda Teresa de Jesús Ramírez, mujer legítima de José Gil Morales”, f. 19-19v.

⁹² *Ibidem*, f. 19v.

⁹³ *Ibidem*, f. 18v.

Santa Cruz que había en el altar, pero que no sabe quien pagó la misa, ni tiene presente qué padre le dijo, que esto es tan público y notorio que aún en la ciudad de Querétaro se lo han preguntado al que declara [don Dionisio Antonio Quevedo]";⁹⁴ "[en] años pasados supo que se había mandado decir misa a un sapo, esta fue una voz que se soltó sin fundamento, que el que declara no estaba aquí en este tiempo, y luego que vino procuró averiguar la verdad, y sacó en limpio que todos eran chismes y enredos de un indio llamado Antonio Ramírez."⁹⁵

Un par de asuntos que salieron a la luz con la investigación fueron las acusaciones sobre las indias María Petrona Crisóstoma y María de Jesús, a las que se acusaba de azotar una cruz y de enterrar huesos de animales junto con una cruz, respectivamente. Ya desde la denuncia anónima original se acusaba a María Petrona de blasfemia, y a medida que la investigación avanzó las denuncias se acumularon. Una de las más importantes es la que don Dionisio Antonio Quevedo, exgobernador:

Que una noche estando malo el que declara fue un hombre a avisarle que en la capilla del Calvario estaba Petrona Chrisostoma haciendo cosas contra la fe; y que como estaba malo despachó al denunciante con su alcalde primero, y que por último otro día averiguó que la dicha Petrona había azotado con una vela de cera a una Santa Cruz, y que después había apagado la vela con un sombrero, que les hizo ver lo mal que habían hecho, y les amonestó no fueran más a la capilla.⁹⁶

Otro testimonio sobre el mismo asunto nos proporciona mayores detalles "la Petrona azota a las santas cruces con una vela de cera, con un indio queretano que le acompaña, y el indio queretano se sienta encima de la Santa Cruz, el Eustaquio con sólo las manos quiebra una vela de un apretón y la hace tres o cuatro pedazos".⁹⁷ Teresa de Jesús Ramírez declaró que "Petrona Chrisostoma azotó al Cristo con la vela, a lo que ella le reprehendió, y la acusada le suplicó que no diera aviso, y que aún así ella avisó al gobernador don Dionisio Antonio Quevedo".⁹⁸

⁹⁴ *Ibidem*, 24 de enero de 1797, San Luis de la Paz, "Declaración de don Dionisio Antonio Quevedo, indio principal gobernador que fue de San Luis de la Paz el año de 1796", f. 21.

⁹⁵ *Ibidem*, 24 de enero de 1797, San Luis de la Paz, "Declaración de don Andrés Ignacio Martínez, indio principal de 45 años, casado con María Dolores", f. 21v.

⁹⁶ *Ibidem*, 24 de enero de 1797, San Luis de la Paz, "Declaración de don Dionisio Antonio Quevedo, indio principal gobernador que fue de San Luis de la Paz el año de 1796", f. 21v.

⁹⁷ *Ibidem*, "Carta de denuncia anónima en contra de los indios herejes de San Luis de la Paz, que dirige un grupo de naturales de San Luis de la Paz al obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel", f. 25v-26.

⁹⁸ *Ibidem*, 9 de septiembre de 1797, San Luis de la Paz, "Declaración de María Teresa de Jesús Ramírez", f. 47v-48.

El testimonio más contundente en contra de la india Petrona fue el de Justo Rufino Morales, quien declaró que: “la acusada le dio como seis azotes al crucifijo, que con los golpes la dicha vela no se quebró y que él mismo fue quien le quitó la vela de las manos a la acusada reprehendiéndola por sus acciones”.⁹⁹

Además, a Petrona, Andrés Martínez y el peyote se les vinculaba con otro pasaje muy interesante: los muñecos de papel. Se decía que “éstos bailan unos muñecos y traían estampados en un papel los muñecos de diversos colores, cosen el papel de los muñecos lo doblan y lo echan en un plato estando en el plato les hablan que salgan hacer su oficio, se desponta [sic] el papel solito, y salen los monos, y bailan con ellos, y lloran con ellos y los adoran, y los besan como si fueran el mismo Dios, y les juntan limosna.”¹⁰⁰ Una nueva denuncia anónima acotaba que “ellos creen en unos monos que tiene estampados en un papel el dicho Andrés y su padre Gregorio (éstos los bailan, les lloran, y los adoran y los besan, y les piden como si le pidieran a Dios)”.¹⁰¹ Por último, María Teresa de Jesús Ramírez señaló que a ella le constaba “de vista el baile que tuvieron de los muñecos que traían estampados en un papel; que estos muñecos bailaban solos luego que Petrona les hablaba”.¹⁰² Por supuesto, los acusados lo negaron: “Que en asunto a los monos que se dice han bailado el que declara, y los demás de su familia, es enteramente falso, tanto que jamás se ha oído decir se halla verificado tal cosa en este pueblo”.¹⁰³

Todo parece indicar que la india María de Jesús, mujer de Vicente de la Luz, resultó ser heredera de una vieja tradición mágica que empleaba huesos humanos y animales. Se le acusaba de “entierran a las santas cruces debajo de tierra con cabezas de perro, y huesos de muerto, y les encienden velas para que hagan el milagro de que se mueran los enfermos que ellos tienen en cama, y les dan leche con sapo cocido a beber o una hierba que le llaman Congora o la Covalonga para que mueran”.¹⁰⁴

⁹⁹ *Ibidem*, 11 de abril de 1798, San Luis de la Paz, “Careo de Petrona Crisóstoma con Justo Rufino Morales”, f. 59.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 23 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Carta de defensa y denuncia que manda Teresa de Jesús Ramírez, mujer legítima de José Gil Morales”, f. 19.

¹⁰¹ *Ibidem*, “Carta de denuncia anónima en contra de los indios herejes de San Luis de la Paz, que dirige un grupo de naturales de San Luis de la Paz al obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel”, f. 25v.

¹⁰² *Ibidem*, 9 de septiembre de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de María Teresa de Jesús Ramírez”, f. 20v.

¹⁰³ *Ibidem*, 24 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de don Andrés Ignacio Martínez, indio principal de 45 años, casado con María Dolores”, f. 21v.

¹⁰⁴ *Ibidem*, “Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz”, f. 3-3v.

Tal parece que lo que estaba detrás de estos actos era una magia amorosa, pues se trataba de acabar con una pareja, para unir otra: “El año pasado [de 1796] tuvo enterradas varias cabezas de animales con otros huesos de muerto, y una cruz, creyendo que con este hecho se había de morir su marido Vicente de la Luz y la mujer de Jacinto Baltierra con quien María de Jesús tenía mala versación e intentara casarse.”¹⁰⁵

María de Jesús fue sorprendida por Dionisio Antonio Quevedo, entonces gobernador de San Luis de la Paz, quien la obligó a desenterrar sus huesos. Cuando se vio atrapada terminó culpando a una mulata de haberla aconsejado: “Esta india confesó su delito cuando desenterraron las huesos y las cabezas con la cruz, y con llanto y pidiendo perdón culpó de tal acción a María Micaela Juez”.¹⁰⁶ La acusada señaló que esta mulata indicó que se debía enterrar los cráneos junto con las cruces en cada una de las esquinas de la casa para lograr obtener la finalidad deseada.¹⁰⁷ La mulata contó con el tiempo suficiente para escapar de la acción de Vicuña. Aquí corroboramos la importante influencia y penetración que la cultura negra alcanzó en la religiosidad de la población indígena del oeste de la Sierra Gorda colonial del siglo XVIII.

Los habitantes del San Luis de la Paz de las postrimerías del siglo XVIII estaban divididos en dos bandos: uno, encabezado por la familia Martínez, controlaba el cabildo local, así como la hermandad del Señor San Luis y la cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, dos de las más importantes asociaciones pías del lugar; el otro se encontraba atemorizado y se mantenía en el anonimato, aunque con la decisión suficiente para escribir una carta anónima adversa al grupo de los Martínez.

Por su parte, Martín de la Cruz Ramírez, alias *Agó*,¹⁰⁸ Justo Rufino Morales,¹⁰⁹ y José Gil Morales emprendieron su defensa en contra de las acusaciones de José Ignacio Ramírez. En el caso de José Gil Morales quedó en claro la existencia de un grupo de danzantes que operaban bajo la capitanía de este personaje:

¹⁰⁵ *Ibidem*, enero 21 de 1797, San Luis de la Paz, “Carta del cura de San Luis de la Paz, José María de Vicuña, al obispo de Michoacán don fray Antonio de San Miguel”, f. 29.

¹⁰⁶ *Ibidem*, 11 de Abril de 1798, San Luis de la Paz, “Careo de la india María de Jesús con don Dionisio Antonio Quevedo, ex-gobernador de San Luis de la Paz”, f. 56-56v.

¹⁰⁷ Es curioso percatarse que en la documentación se nombra a estos enterramientos como “barbacoa”.

¹⁰⁸ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f.: 20 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de Martín de la Cruz Ramírez, alias *Agó*, indio principal, y republicano de San Luis de la Paz”, f. 16-16v.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 20 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Declaración de Justo Rufino Morales, indio de San Luis de la Paz”, f. 17-17v.

que es verdad que en su casa se han juntado varias veces los danzantes, que estos son unos indios del pueblo que se visten de mecos, y estos se juntan a dar una limosna con la que el que declara paga una misa, pero que es falso que se juntan a otras cosas, ni menos a beber el peyote, que también es falso que de su casa se van a la capilla que llaman del Calvario.¹¹⁰

En el proceso se revelaba la existencia de una pugna política al interior de la sociedad indígena en San Luis de la Paz. Este conflicto se había suscitado a raíz de una denuncia anónima contra Andrés Martínez y su grupo. Una vez presos los acusados, hubo una nueva carta anónima que ratificaba las acusaciones y aun ampliando la información con la finalidad de complicar todavía más la situación de los prisioneros.

La segunda carta acusaba a los presos de buscar la muerte de sus enemigos azotando una imagen de la Santa Muerte. Se les acusaba de golpearla con un mecate nuevo mojado y de amarrarla fuertemente, e incluso de quemarla para que ésta les hiciera un favor, un milagro o les cumpliera sus deseos. En particular se señalaba que la finalidad principal era alcanzar la vara de gobernador.¹¹¹ Todo parece indicar que detrás de estas ceremonias y denuncias había un conflicto político por el control del cabildo indígena.

Los enemigos anónimos de los Martínez hicieron alusión directa a que las actividades heréticas de Andrés Martínez y su grupo se intensificaban cada vez que querían obtener la vara de gobernador. Las acusaciones describían a detalle los ritos para lograr la ansiada vara de gobierno: "Azotan a las santas cruces, con velas de cera y a una figura que le llaman la Santa Muerte [...] le ponen un bastón en la mano diciéndole que si no le dan aquel bastón al gobernador que ha de suceder que viene a ser de esta propia cuadrilla, que la han de azotar, y la han de quemar, no queriendo que recaiga en otro individuo el bastón."¹¹²

Este asunto era evidente desde la primera de sus cartas, en la que presentaban una lista de los implicados dividida en dos bloques. En la segunda aparecía una nueva lista en la que figuraban casi exclusiva-

¹¹⁰ *Ibidem*, 20 de enero de 1767, San Luis de la Paz, "Declaración de José Gil Morales", f. 16-16v.

¹¹¹ *Ibidem*, "Carta de denuncia anónima en contra de los indios herejes de San Luis de la Paz, que dirige un grupo de naturales de San Luis de la Paz al obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel", f. 25v.

¹¹² *Ibidem*, "Denuncia anónima sobre las herejías que cometen unos indios de San Luis de la Paz", f. 2-3v.

mente los miembros de la familia Martínez, mientras se dejaba fuera a los del segundo bloque del primer listado:

Don Gregorio Martínez
Don Andrés Martínez y Su Mujer
Don Bernardo Abad Martínez
Don Eusebio Martínez
Don Toribio Martínez
Ramón Eustaquio Ramírez
y su hijo José Ignacio Ramírez
y León Indio de laborio
Lázaro también de Laborio
y Petrona de la otra Banda,
Jesús la Obligada
Jacinto Baltierra, y su mujer
La Laureana mujer de Ricardo Beró
y el Laboreño Casimiro
y el viejo León Alejos.

Éstos son todos los de una propia pandilla que de que se juntan todos sólo se ven lástimas, no sólo, pero hasta se estremecen las carnes del pavor o miedo que causa y así dignísimo señor sólo el que no tiene alma o no es cristiano católico o no cree en la fe de Dios puede tolerar esto.¹¹³

Los denunciantes hacían una observación muy interesante: se señalaba a los indios del Bajío denominados como *laboreños* como los responsables de los desequilibrios que vivía San Luis de la Paz:

ayuntándose también con algunos indios del Bajío que nosotros conocemos por indios de laborio siendo estos extranjeros de nuestro pueblo hasta han buscado dichos principales el modo de colocarlos para que vivan en el lugar facilitándoles con sus arbitrios, de que hallan [*sic*] podido regatear o comprar terrenos para que hallan formado sus casas y viviendas por tenerlos gratos para sus tales juntas o encierros que hacen al silencio de la noche, principalmente en tiempos que estos principales celebran sus elecciones de gobernador o alcaldes de república.¹¹⁴

El término *laboreño* probablemente se utilizó para referirse a los trabajadores de las “labores de particulares”, las que según Cecilia Ra-

¹¹³ *Ibidem*, “Carta de denuncia anónima en contra de los indios herejes de San Luis de la Paz, que dirige un grupo de naturales de San Luis de la Paz al obispo de Michoacán, fray Antonio de San Miguel”, f. 25v.

¹¹⁴ *Idem*.

bell eran unidades productoras que substituyeron a los ranchos a fines del siglo XVIII. Esta autora supone que se trató de pequeñas empresas privadas, lo que implicaba que las haciendas habían vendido sus tierras.¹¹⁵ Podría especularse que la aparición de estas instancias productivas fuera resultado indirecto de la expulsión de los jesuitas, pues con la salida de éstos sus haciendas debieron haber sido vendidas e incluso fraccionadas. Por otro lado, como ha quedado asentado, muchos de estos indios *laboreños* venían de otras regiones a trabajar en estas fundaciones, en especial se habla de gente del Bajío. Todo parece indicar que estos indios fungieron como transmisores o portadores de influencias culturales externas a los indios del oeste de Sierra Gorda.

La presión que ejerció el grupo opuesto a los Martínez les rindió al final buenos resultados. Es posible que los indios encarcelados se sintieran desesperados y al sentir el peso de las acusaciones se dividieran de sus antiguos compañeros. Los esfuerzos del grupo opositor a los Martínez propiciaron que un grupo de los indios encarcelados se separara del resto y finalmente diera la espalda a sus *compañeros* presos. Este sector de nuevos disidentes del grupo de los Martínez no dudó en sumarse al linchamiento de sus antiguos condiscípulos. Una de las nuevas acusaciones era la de una auditoría a los Martínez, quienes desde hacía décadas controlaban algunas de las principales agrupaciones pías de la localidad. Lo sorprendente fue que la auditoría exigida era retroactiva ¡a más de cuarenta años! Es factible pensar que desde entonces el grupo de los Martínez se encontraba vinculado con el poder político en San Luis de la Paz.

Andrés Martínez, al igual que Felipe González, recorría las inmediaciones de San Luis de la Paz con la finalidad de reunir fondos. En este caso, Martínez buscaba juntar limosna para cubrir los gastos de la cofradía del señor San Luis, de la que era mayordomo. Se le acusaba de realizar colectas semanales sin contar con la debida autorización de la iglesia, sino sólo la del gobernador, quien era parte de su grupo.¹¹⁶

Al mismo tiempo que las acusaciones se vertían contra de Andrés Martínez y su grupo, sus detractores se preocupaban por establecer su propio apego a la ortodoxia católica, y dejar fuera de discusión sus méritos como buenos cristianos. Sin embargo, en sus afanes por dañar al grupo de los Martínez y al mismo tiempo limpiar su propia imagen, involuntariamente dejaban ver sus estrechos contactos con los acusados, así como con los indios de otras regiones, incluso del Bajío, es decir,

¹¹⁵ Rabell, *Los diezmos de San Luis de la Paz...*, p. 169.

¹¹⁶ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., "Escrito que dirigen los indios presos de San Luis de la Paz", f. 42.

con los llamados *laboreños*, a quienes habían acusado de ser los impulsores de las prácticas religiosas heterodoxas:

A su merced [padre Vicuña], le consta cómo nos ocupamos todos de la cuadrilla de mecos en venir a barrer el templo de Dios, los miércoles y los sábados de cada semana desde que estamos en este ejercicio, de mecos, como también fuimos a dejar una limosna de piedra, en el santuario de nuestro padre Jesús Nazareno, de Atotonilco, para la portada de su santo templo, si en esto hacemos nosotros mal, vuestra merced como capaz ha de conocer si es bueno o malo o es en contra de la fe de Dios porque a nosotros no nos cogió su merced en esa junta de la hortaliza, ni nunca lo pudiéramos hacer porque aunque pobres no habíamos de querer marchar con esas cosas superfluas la sangre de nuestro tío el padre don Pedro Ramírez,¹¹⁷ y mas conociendo que son cosas en contra de la fe de Dios y que somos cristianos católicos y sabemos que hay Dios, hay infierno y hay justicia para que se nos castigue lo malo que hiciéremos.¹¹⁸

Cuando en el documento se afirma que “estamos en este ejercicio, de mecos” surge una interrogante que se esboza como hipótesis acerca de los motivos del antagonismo entre los dos grupos: ¿podría ser la disputa la expresión de una lucha entre otomíes y mecos?

Los acusados argumentaban en su defensa que si habían cometido pecado era porque el cura no cumplía con sus obligaciones de impartir la doctrina. Alegaban su inocencia aduciendo que si habían caído en pecado era consecuencia del descuido que el cura tenía para impartirles una correcta doctrina. Se acusaba al cura preocuparse sólo de sus propios intereses.¹¹⁹ Señalaban como una de las principales razones de los excesos cometidos la incompetencia y mala preparación del cura encargado de la parroquia:

Creemos que de justicia se necesita en estas naciones un párroco vigilante celoso arbitrio, y muy expedito en el idioma para poder persuadir a su rústica feligresía porque de no hacerlo así corremos un gran peligro, de una resulta fatal como ya hemos dicho arriba pues en su vista de tantos años que no confiesa esta gente ni se arregla a las buenas costumbres para ser verdaderos religiosos en los sagrados dogmas de nuestra santa fe, quien duda a vista de tanto libertinaje y de que ido

¹¹⁷ Todo parece indicar que este clérigo, don Pedro Ramírez, tenía en efecto lazos de parentesco sanguíneo con María Teresa Ramírez.

¹¹⁸ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., 23 de enero de 1797, San Luis de la Paz, “Carta de defensa y denuncia que manda Teresa de Jesús Ramírez, mujer legítima de José Gil Morales”, f. 18v.

¹¹⁹ *Ibidem*, “Carta de defensa de los presos y acusados”, f. 32v.

reduzcan al miserable estado en que se vio la Francia y más en esta nación tan débil y tan variable movidos de esto hemos reconocido al señor bachiller don Joaquín Zárate, varón adornado de mucha virtud, expedito en el idioma otomí, celosos en sumo grado de la honra de Dios y finalmente atendiendo para la renovación de este pueblo a la piedad de vuestra excelencia rendidamente suplicamos se digne proveer y confirmar nuestra petición que en esto recibiéremos bien y merced de su santa benignidad.¹²⁰

El proceso no terminó sino hasta el año de 1800, y llegó hasta oídos de las autoridades de la capital del virreinato, pues alcanzó a ventilarse en los tribunales de la ciudad de México. El dictamen finalmente fue benigno para con la mayoría. Luego de permanecer presos durante seis meses, su castigo consistió en que

confiesen y comulguen y asistan un día de fiesta a la misa mayor en lugar público con el pelo suelto, vela encendida en las manos, sogas al cuello y corona en la cabeza y que concluido este acto los exhorte [José María Vicuña, cura de San Luis de la Paz] a que no vuelvan a concurrir a juntas algunas haciéndoles ver la gravedad de los delitos que en estas concurrencias se cometen y apercibiéndoles que en caso de reincidencia, no se verán con la piedad que ahora, sino que se tratarán con todo rigor.¹²¹

Como se ve, la pena iba más en el sentido de establecer un escarmiento público ante la mala conducta de los indios para que esto sirviera de ejemplo, que en el sentido de aplicarles un correctivo estricto por la gravedad de sus pecados. Esta benignidad no se aplicó en el caso de las indias Petrona Crisóstoma y María de Jesús: se decía que sus crímenes eran “de mucha gravedad y las hacen por lo menos sospechosas en la fe y a la primera conculcadora de imágenes”.¹²² O sea que sus faltas eran graves, pues caían en los terrenos de la blasfemia y la idolatría. Ésta fue la razón por la que se emprendió un proceso especial contra de ellas.

A las acusadas se les nombró un defensor especial que resultó ser don José Romualdo Cansines de Gante,¹²³ un prominente vecino español de la región. Al final del juicio de poco sirvió su intervención, pues gracias a ella la situación de *sus defendidas* se agravó, tal como lo reco-

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ *Ibidem.*, “Decreto del obispo de Michoacán, don fray Antonio de San Miguel, para dar cumplimiento al dictamen del promotor fiscal”, Valladolid, 3 de junio de 1797, f. 37v-38.

¹²² *Ibidem.*, “Parecer del provisor doctor Gabriel Gómez de Lapuente. Sentencias”, f. 36v-37.

¹²³ *Ibidem.*, “Nombramiento de defensor a las mujeres María Petrona Crisóstoma y María de Jesús”, 1 de septiembre de 1797, f. 46-46v.

noció, con sarcasmo, la propia autoridad. Al final, la pena impuesta fue benevolente:

que para su condigno castigo el cura juez eclesiástico del partido disponga que en un día festivo después del evangelio se lea su causa públicamente en el púlpito, a que asistan las delincuentes con coronas y que después de este acto y de la misa salgan en paseo por la plaza del lugar y concluida la carrera que las exhorte y persuada el cura con la eficacia posible a que deserten y aborrezcan las irreligiosidades, y superstición. Lo que ejecute y repita los días que estimare por bastantes y que últimamente las haga que confiesen y comulguen cuatro ocasiones por espacio de dos meses si así lo estimase.¹²⁴

Además de lo acontecido a las dos indias, el proceso aun tuvo otras complicaciones. Un par de indios, José Gil de la Cruz y Justo Rufino Morales, se resistieron a cumplir con el castigo impuesto y huyeron a la ciudad de México, en donde acudieron al Juzgado de Naturales y pidieron se les hiciera justicia, pues alegaron ser inocentes de los delitos imputados. Amenazaban con no regresar a su pueblo si es que no se atendía a su denuncia.

Se abrió un nuevo proceso en el que el tribunal de indios pedía información y que se aclarase la situación de estos denunciados. De nueva cuenta intervienen el cura de San Luis, el provisor de naturales del obispado de Michoacán y el mismo obispo. La decisión quedó en manos de este último, quien para evitar más complicaciones decidió condonarles el castigo no obstante reconocer su culpabilidad de lo que se les acusaba. Sin embargo, el caso no paró ahí, pues estos indios acusaron al cura de haber demolido sin autorización la capilla en que se supone se habían desarrollado las ceremonias perseguidas. Por ello reclamaban una indemnización no sólo por el costo de la capilla, sino de los implementos litúrgicos que en ella se encontraban.¹²⁵

No obstante las protestas del cura, se le obligó a pagar de su bolsa lo reclamado, pues en efecto había procedido sin orden expresa; de suerte que al final los indios parecían haber ganado la batalla legal al

¹²⁴ *Ibidem*, "Dictamen de promotor fiscal sobre el caso de Petrona Crisóstoma y María de Jesús", Valladolid, febrero 7 de 1799, f. 64v-65.

¹²⁵ *Ibidem*, "Escrito que Félix Quijada y Obejero, delegado del excelentísimo señor virrey, en el Juzgado General de Naturales dirige al obispo de Michoacán para que intervenga en la denuncia de José Gil de la Cruz y Justo Rufino Morales, en contra del cura coadjutor Br. don José Mariano Vicuña, por haber demolido la Capilla del Calvario". México, 16 de junio de 1798, f. 67-67v.

cura y éste además terminó pagando la indemnización.¹²⁶ Por último, al volver los indios, el cura tomó revancha y los volvió a encerrar, aunque este par de hábiles indios demostró tener todavía más recursos que el mismo sacerdote, pues de nueva cuenta acudieron al obispo, quien terminó ordenando su libertad de inmediato.¹²⁷

A final de cuentas, la pareja de indios demostraron ser mejores abogados defensores que el de las indias acusadas junto con ellos, lo que indicaba que, en ciertos casos, los indios, aun de regiones marginales o apartadas, podían conocer bien el sistema legal novohispano y valerse provechosamente de él, incluso a costa de vecinos españoles o curas. La aculturación indígena dentro del sistema legal era toda una realidad.

Detrás de las denuncias se trasluce con claridad una pugna entre dos grupos al interior del pueblo. Tal parece que entre los prisioneros se dio otra fragmentación. Una parte de los indios encarcelados, la identificada con José Gil Morales y Teresa Ramírez, se convirtió en disidente al interior del grupo de indios heréticos de San Luis de la Paz. En su defensa declararon que no obstante estar privados de su libertad, el grupo de los Martínez se mantenía en sus prácticas heréticas. Parecían desesperados, pues llegaron a denunciar o imaginar una alianza entre el grupo de Andrés Martínez y el cura Vicuña. Es posible que su objetivo fuera desprestigiar a Vicuña y al mismo tiempo ganar terreno para traer a su pariente el cura Ramírez:

decimos que como interesado nuestro coadjutor en que los que se hallan asentados en dicha lista son los que actualmente lo favorecen no los ejecutó y actúan en los empleos de república como que con ellos se verifica el ofuscamiento del partido espiritual que llevamos pedido y por consiguiente hasta el día carecemos de él y nosotros como hijos que pedimos esto [...] coadjutor de venganza con nosotros los infelices sobre agravio del consejo por haber pedido un párroco vigilante decoro en sumo grado lleno de ciencia siquiera que hallásemos una doctrina de su voluntad que es la que no hemos experimentado en nosotros siquiera por caridad como se acostumbra en otros pueblos, villas, ciudades y provincias de esta Nueva España, enteramente que nos entienda nuestro lenguaje otomí y si la hemos oído ha sido solamente por el vano interés de temporales conveniencias.¹²⁸

¹²⁶ *Ibidem*, "Decreto del obispo de Michoacán al cura de San Luis de la Paz, Mariano Vicuña, obligándole a pagar la suma exigida y la entregue al mayordomo de la fábrica espiritual de la dicha parroquia. Se le exige además que acredite el pago presentando el recibo correspondiente en la secretaría de gobierno del obispado", Valladolid, 25 de junio de 1799, f. 67v-68.

¹²⁷ *Ibidem*, Diferentes documentos en torno del caso de José Gil de la Cruz y Justo Rufino Morales vs. el Br. don José Mariano Vicuña, Valladolid y San Luis de la Paz, 1 de julio de 1799 a 22 de marzo de 1800, f. 71-79v.

¹²⁸ *Ibidem*, "Escrito que dirigen los indios presos de San Luis de la Paz", f. 41.

Esta denuncia aportaba nuevos elementos para ahondar en la ritualidad herética de los indios de San Luis de la Paz. Los disidentes de entre los prisioneros delataban con ahínco a sus antiguos compañeros. La acusación entraba en mayores detalles:

han perseverado en sus abusiones y encantos en un lugar que se halla enfrente de un estanque que está en la orilla de nuestro pueblo, pues legítimamente el dueño de esta mezquita es el dicho Andrés Martínez el cabeza principal de estas abusiones como que en él se verificó la del sapo que puso [...] dentro de una jícara en el tiempo de la consagración y cuando se vistió de las vestiduras sagradas del sacerdote para celebrar doctrina a sus secuaces y lavatorio que exhibió en ese mismo tiempo y la santa cruz que azotó con una vela de cera y de pilón quemar una imagen dolorosa original en sus divertimentos de dicha mezquita la que oyen en el día le piden los reales para dicha renovación, fuera de este supuesto decimos que una parte de estos encantadores [...] pretendemos dar leyes del demonio a todo el mundo por ellos pretenden enseñar in condenable doctrina [...] son hoy mucho más perseverantes en sus excesos y los que se tienen por más sabios son sus adbitrios de defensa siendo los hechores [*sic*] de su misma causa por cuanto a que se dirigen por un libro¹²⁹ y [...] que en la actualidad está quitado por el Santo Oficio de la Santa Inquisición pues con esto pretenden quemar a este pueblo sobre sus máximas por cuanto a que dejan los jueces y justicias confusos con los mismos antes con que se manejan [...] pues toda la falla está en el coadjutor.¹³⁰

En su afán por salvarse, el grupo de José Gil aportó nuevos detalles sobre la herejía de los Martínez. Entre otras cosas hablaban de ceremonias en estanques acuáticos (elemento que podría estar vinculado con el ceremonial prehispánico), el empleo de libros prohibidos por el Santo Oficio (lo que tal vez fue un invento para perjudicar a sus adversarios), el uso de sapos¹³¹ dentro de las jícaras empleadas para la consagración. Además de la suplantación del cura por un indio vestido como sacerdote, el baño ritual de pies y manos, la flagelación de la cruz, la quema de imágenes, la recolección de fondos, etcétera.

¹²⁹ Por desgracia no existe ninguna pista para poder identificar el libro en cuestión y dado que en ningún otro momento del proceso se le vuelve a mencionar, podría tratarse tan sólo de una acusación hecha con la intención de dañar a los implicados o bien de complicar aún más su proceso judicial.

¹³⁰ AHMCR, *Diocesano, Justicia, Inquisición*, 0327, caja 1244, exp. 160, 79 f., "Escrito que dirigen los indios presos de San Luis de la Paz", f. 41-42v.

¹³¹ El empleo de sapos en estos rituales parece, al igual que el asunto de las velas, podrían tener un origen occidental. En este caso también podría deberse a la presencia de negros o mulatos en las localidades.

El grupo de Gil también culpó al cura Vicuña. Sugirieron que en lugar de Vicuña se presentara a un religioso franciscano de la provincia del Santo Evangelio, lo que resultaba sorprendente, pues podría haberse esperado alguna mención a los expulsados jesuitas, lo cual no hubiera resultado extraño, pues ellos tuvieron bajo sus cuidados la doctrina desde su fundación, además la oposición indígena a su expulsión había sido muy fuerte. ¿Tal vez se debiera al recuerdo de la forma en que los frailes menores llevaban la doctrina de indios en el vecino pueblo de Xichú?, ¿hubo algún tipo de intriga promovida por los franciscanos en búsqueda de acrecentar sus disminuidas posesiones en poblaciones de indios, que para entonces habían sufrido fuertes embates secularizadores?¹³²

¹³² El asunto de la secularización es de vital importancia en la historia de la Iglesia novohispana, aquí no abordaré la significación de este problema, pero remito al lector interesado a consultar las siguientes obras: David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Historia); Mylène Peron-Nagot, "El proceso de secularización de las doctrinas regulares en el Imperio de Indias durante el siglo XVIII: El ejemplo de la provincia franciscana de Xalisco (México)", en *Tracce*, n. 30, México, CEMCA, diciembre de 1996, p. 37-54; Antonio Rubial García, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad. La monarquía española: grupos políticos locales ante la corte de Madrid*, Zamora, Michoacán, COLMICH, invierno de 1998, n. 73, p. 239-272. Taylor, *Los ministros de lo sagrado...*; Nancy Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821: la crisis del privilegio eclesiástico*, trad. de Margarita Bojalil, México, FCE, 1995 (Sección de Obras de Historia).

