

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

REFLEXIONES FINALES

Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa: si no es necesariamente un actuar según medios y fines, sí, desde luego, conforme a reglas de experiencia [...] El actuar o el pensar religiosos o “mágicos” no puede abstraerse, por consiguiente, del círculo de las acciones, con vistas a un fin, de la vida cotidiana y menos si pensamos que los fines que persigue son de naturaleza predominantemente económica.

MAX WEBER

Economía y sociedad.

Esbozo de sociología comprensiva

Sabemos muchas cosas de Menocchio. De este Marcato, o Marco —y de tantos otros como él, que vivieron y murieron sin dejar huellas— no sabemos nada.

CARLO GINZBURG

El queso y los gusanos

Entrado el siglo XVI y durante parte del siglo XVII, el mundo indígena mesoamericano se sumergió en una terrible crisis demográfica que junto con la imposición de instituciones como la encomienda y el repartimiento, la destrucción de sus ciudades y templos, la proscripción de su antigua religión y la implantación del cristianismo, propiciaron una situación de *anomia* social. En el centro del país las generaciones indígenas de la Conquista y sus inmediatas sucesoras tuvieron que hacer frente al desmoronamiento de su mundo. Para sobrevivir en un medio cultural hostil a sus tradiciones y esquemas mentales, se vieron obligados a construir y articular una cultura alterna que se esforzaba para interpretar el mundo occidental que de pronto invadía todos los rincones de su existencia.

En regiones periféricas o marginales, como la Sierra Gorda, se vivió un proceso similar aunque en fechas más tardías. En ambos casos el resultado tuvo similitudes y diferencias importantes. La destrucción del mundo prehispánico y la posterior construcción de la realidad colonial a partir de los referentes nativos y ultramarinos derivaron en la construcción de sociedades mestizas con una amplia gama de variantes regionales. En el caso de zonas marginales el control ejercido por las autoridades coloniales fue más bien precario, en tanto que en las zonas centrales fue a la inversa. En ambos casos, el proceso de aculturación estuvo presente a pesar de que la intensidad con la que se presentó fue de diverso grado.

Luego de la crisis inicial comenzó una época de construcción de la nueva sociedad. Tanto españoles como indígenas y otros grupos participaron en la elaboración de una nueva cultura. Esta época fue de especial importancia para la edificación de una interpretación indígena de *lo occidental*. Fue un periodo en el que las tradiciones prehispánicas se refugiaron en cuevas, cerros y en la noche; era un tiempo en el que el mundo indígena oscilaba entre el rostro cristiano y urbano diurno, y el rostro pagano y rural nocturno y marginal. Fue en esta etapa en la que los *hombres-dioses* empezaron a dejar de ser Huitzilopochtli o Quetzalcóatl, para tornar sus simpatías hacia San Alfonso, San Cristóbal... y a la larga pasaron a ser dioses indocristianos como “El Cristo Viejo”.

Muchos fueron los momentos en los que la aparente *pax novohispanica* entró en crisis y derivó en estallidos de violencia de múltiples

grados. Las causas de estas alteraciones de la *estabilidad colonial* fueron muchas. Hubo también una gran cantidad de variantes regionales y temporales, en especial en la a menudo tensa relación entre indios y españoles. La mención de este asunto pretende ser un llamado de atención respecto a que cualquier consideración que se haga sobre el tema de la religiosidad indígena colonial debe poseer este marco de referencia; es necesario tener presente estos complejos factores. A partir de la base de que en los movimientos de disenso existe una estrecha relación entre las condiciones en que se generan las rebeliones, el tipo de gente que participa en ellas y el tipo de liderazgo que las comanda, es que comentaré algunos puntos de relevancia sobre la dominación y el liderazgo carismáticos y su relación con los pueblos indígenas de Nueva España.

En las sociedades indígenas mesoamericanas prehispánicas, la organización social permitía pocas libertades a los individuos. Al igual que en el terreno humano, el ámbito divino estaba supeditado a normas de las que ni los propios dioses escapaban. Había normas y reglas de las que nadie escapaba y que en última instancia era el sustento de la tradición. A final de cuentas, como producto ideológico puro, podemos pensar que estas leyes mutan a un ritmo mucho más lento del que lo hacen las sociedades y sus condiciones materiales de vida.

En realidad, la mayor parte de los miembros de estas sociedades estaban supeditados a las disposiciones de las instituciones, tanto de gobierno como religiosas. Entre los pueblos indígenas es fácil encontrar responsabilidades, deudas, decisiones y problemas compartidos. La comunidad es central para la vida indígena y, por lo mismo, uno de sus puntos clave. La vida comunal se manifiesta en todos los campos de la vida indígena. En el ámbito político es común que las decisiones sean tomadas no por un individuo sino por un conjunto de ancianos; las resoluciones importantes y de trascendencia para la comunidad son tomadas por un grupo que se reúne para ese fin. Estos sectores también están normados o limitados por una serie de reglas o leyes, y en muchos casos por la tradición comunitaria: tal puede ser el caso de las familias de notables que controlaban los cabildos de los pueblos de Xichú de Indios (los González) y de San Luis de la Paz (los Martínez).

Todavía es poco lo que sabemos sobre la organización política y social de los pueblos chichimecas que habitaron la Sierra Gorda, lo que contrasta con el nivel de conocimientos sobre los pueblos otomianos de la región (pames y otomíes). De éstos sabemos que compartieron algunas de las características que identificaron a los nativos de Mesoamérica: una sociedad clánica y estamental, un régimen de señoríos y patrones de asentamiento disperso o agrupado, dependiendo de la accesibilidad para obtener agua.

A pesar del fuerte peso que la tradición institucional impuso al individuo en este tipo de sociedades, existieron miembros que por alguna razón se alejaron o separaron de estos parámetros comunitarios y por lo mismo fueron considerados excepcionales. Estos personajes a menudo poseían un don o característica especial, conocían la forma de curar, podían ver el futuro o el pasado, tenían control sobre las fuerzas naturales, etcétera. Eran seres que por alguna causa poseían dones que los alejaban de la norma. Esta diferencia, benéfica o dañina, les ganó un lugar de respeto en la sociedad, ya que contaban con la admiración o el temor de los demás miembros de su comunidad.

Entre los nahuas, los personajes con esas cualidades eran susceptibles de aglutinar los descontentos y frustraciones de los sectores más desfavorecidos y, con ello, el paso para convertirse en líderes subversivos y voceros de las demandas sociales estaba muy cerca. Los gobernantes mexicas percibieron la importancia de esto y pronto buscaron la forma de capitalizar esta fuerza a través de su institucionalización. Curanderos, hechiceros, brujos, sacerdotes y chamanes se movían cerca de las esferas de lo sobrenatural y lo divino, su constante contacto con estas fuerzas superiores los hizo propensos a contagiarse de ellas. Su prestigio mágico personal se acrecentó a medida que su fuerza mágica incrementó su prestigio social. Algunos llegaron incluso a ser posesos por esas fuerzas superiores y confundieron su personalidad con aquella fuerza divina, dieron así el paso de lo humano a lo sobrenatural.

En los casos en los que un miembro de la sociedad rebasaba los límites establecidos para un individuo común y corriente, los demás miembros de su sociedad lo reconocían como una entidad sobrenatural y, por ende, superior. Entonces estos individuos alcanzaban la deferencia social, ya por el respeto, ya por el temor que infundían a los demás. Cuando esta situación era aceptada por el grupo, las reglas para los seres comunes quedaban atrás, pero otras, las de las divinidades, se hacían presentes. En ocasiones, algunos de estos personajes se transformaban en una fuente de poder por sí mismos y, por lo tanto, rebasaban el ámbito de lo humano. De esta forma, la vida comunal era extralimitada y superada, entonces el individuo alcanzaba el estatus de liderazgo y su fuerte individualidad pasaba a ser uno de los ejes de la comunidad, es decir, se convertía en un elemento de cohesión social, étnica o cultural. Llegaban a ser considerados una especie de símbolo o emblema para el grupo que los acogía, tal fue el caso de Francisco Andrés "El Cristo Viejo", y de Andrés Martínez en la Sierra Gorda del siglo XVIII.

Esta forma de liderazgo era una de las más fuertes formas de dominación carismática que este tipo de personajes podían ejercer sobre

sus sociedades. Esos factores están vinculados con la idea del complejo mesiánico, que sin ser exactamente igual sí reúne una serie de condiciones comunes a los dos casos.

La existencia de una creencia en un mundo mejor, en un reino que vendrá y en donde el pueblo oprimido podrá ocupar el lugar preeminente que le ha sido negado antes del nacimiento o aparición del Mesías, es decir: para que la idea de pasar a ser el pueblo dominante se realice, es necesaria la existencia del Mesías, vehículo para la materialización del cambio. Este principio está fuertemente vinculado con el milenarismo, con la idea del fin de una época de injusticias que cederá ante el advenimiento de una era de justicia para los oprimidos.

El mesianismo también se puede generar por medio de una situación de *anomia*, una posición en la que se van desintegrando los grupos sociales tradicionales; una ausencia de orden y cohesión social. Esto es tan grave que rebasaría los límites sociales, económicos y políticos. Algo en lo que ya no existe ningún tipo de orden, inclusive en el ámbito de lo cotidiano. Este caos podría plantear las condiciones necesarias para el nacimiento de una idea social sobre la aparición de un Mesías, quien representaría una posible solución a los problemas del caos social y acabaría con la *anomia*.

Entre los pueblos mesoamericanos prehispánicos estaba ausente la idea del Mesías, entendida en los mismos términos en los que apareció entre los pueblos occidentales. No obstante, existieron ciertos individuos cuyas cualidades los acercaban al modelo judío. Para los indígenas mesoamericanos, el origen del poder parece remontarse a un inmemorial arquetipo. Según este principio, el poder, en todas sus manifestaciones, emana de los dioses y, por lo mismo, los hombres pueden detentar el poder sólo porque algún dios así lo ha decidido. Estas complejas creencias han sido motivo de atención de diversos investigadores, entre quienes destaca Alfredo López Austin, que ha llamado *hombres-dioses* a los receptores de ese poder divino.

Las añejas tradiciones mesoamericanas se desprenden de complejos modelos del pensamiento mítico de los pueblos prehispánicos. Aun después del impacto de la Conquista española y la imposición de nuevos esquemas mentales y religiosos, el pensamiento mítico prehispánico continuó vivo y transformándose a un ritmo mucho más lento que el de las estructuras económicas, políticas o sociales. Las diferencias en los tiempos y ciclos de evolución de las diferentes estructuras debió ser parte importante en los procesos de mestizaje religioso de los grupos indígenas. De ello se desprende, en parte, la identificación entre deidades indígenas y la imagen de Cristo, de la Virgen o de un buen número de santos. Este principio fue la base en la que descansó parte del

proceso que dio origen a los casos del “Cristo Viejo” de Xichú y de Andrés Martínez de San Luis de la Paz.

No se trató de una sociedad homogénea; el resultado fueron múltiples sociedades con rostros blancos o morenos. En unos casos la tradición española fue avasalladora, en otros, las culturas indígenas mantuvieron una presencia irrevocable. Durante estas décadas, el mundo indígena se fue reconstruyendo a partir de los elementos que los propios conquistadores les proporcionaron: fue el nacimiento de los sincretismos derivados de múltiples procesos de aculturación. Se trató de un proceso a través del que los indios poco a poco se adueñaron de la cultura del conquistador, se apropiaron de su religión y tomaron las riendas de lo sobrenatural; el cristianismo se tornó indígena ante la incomprensión y a menudo la impotencia de la Iglesia. Fue entonces cuando el espejo indígena reflejó a su manera las enseñanzas de los frailes que se aventuraron a penetrar en zonas tan alejadas y marginales como la Sierra Gorda.

En el siglo XVIII la recuperación demográfica se hizo evidente y junto con ella las nuevas expresiones de las sociedades indígenas poseedoras de una mentalidad y una religiosidad cada vez más independiente de la autoridad colonial: era la búsqueda de una mayor autonomía nativa con respecto a sus dominadores. En esa época, las sociedades indígenas estaban demasiado lejos temporal e ideológicamente de su pasado prehispánico como para fundamentar su religiosidad en supervivencias precoloniales. Para este momento, los más de doscientos años de aculturación cristiana se mostraban con fuerza en la ritualidad de las ciudades y de los pueblos, tanto al interior de las casas y en las iglesias, en las cofradías y hermandades como en las fiestas de Semana Santa. El cristianismo practicado por los indios del siglo XVIII se alejaba de la ortodoxia deseada por sus evangelizadores. Era un cristianismo en el que el culto público —la adoración de Cristo, la Virgen, los santos, etcétera— guardaba la apariencia de normalidad y ortodoxia, pero en lo privado mantenía significados que, en principio, sólo eran legibles para la mentalidad indígena.

Los *cristianismos indígenas*, procesos complejos, tuvieron multiplicidad de vertientes. Algunas a menudo se relacionaban con comportamientos y actitudes propios de los movimientos de resistencia indígena ante la dominación colonial. Esas manifestaciones iban desde el engaño —fingirse enfermos, asistir a una capilla o iglesia donde el mandón indio les otorgara el certificado de asistencia a misa mediante una dádiva— hasta el motín y la rebelión, pasando por la huida a otro pueblo o al cerro, actitudes que a fuerza de constancia terminaban consolidando las identidades étnicas y afianzando las jerarquías al interior de las sociedades indígenas coloniales.

Hablamos de procesos que a veces incorporaban y que a veces separaban. En su extrema complejidad a veces eran adopción, refuncionalización, resistencia o reinterpretación. Variedades todas de diferentes líneas de aculturación. Cambios, transformaciones a final de cuentas. Las interpretaciones nativas de la religión católica proliferaron por toda Nueva España y sus territorios adyacentes; buenos y abundantes ejemplos de esto se encuentran en zonas marginales como el área maya, donde la intensidad de la religiosidad indígena a veces derivó en verdaderos alzamientos populares como la famosa rebelión de Cancuc de 1717, y en otros casos en manifestaciones mucho más sutiles, sofisticadas y cotidianas.¹ Los paralelismos que a veces mantienen las religiosidades sincréticas de áreas tan distantes como Sierra Gorda y el área maya no dejan de ser sorprendentes en muchos casos.

Los *cristianismos indígenas* del siglo XVIII, como el del occidente de Sierra Gorda, tenían en la organización de cofradías y hermandades un campo adecuado para su desarrollo, ya que con frecuencia eran espacios en los que las autoridades eclesiásticas poco intervenían debido a la oposición indígena. Eran el medio ideal para mantener una organización comunitaria en la que no sólo elegían sus propias autoridades sino que contaban con recursos materiales —tierras, ganado, bienes diversos, dinero, etcétera— que les proporcionaban autonomía. Además, las cofradías y hermandades se vinculaban con los santos patronos de un barrio o un pueblo, lo que significaba el prestigio para ese lugar y por supuesto para los miembros de la organización.

Las hermandades y cofradías fueron también un importante vehículo para la conformación de la identidad étnica de cada sitio, pues empezaron a reconocerse como organizaciones indígenas en las cuales los españoles o los curas no intervenían; en algunos casos, estas asociaciones pías incluso llegaron a competir con sus semejantes españolas, criollas y mestizas.

Estas situaciones contribuyeron a que las sociedades indígenas del siglo XVIII concibieran un mundo en el que las estructuras religiosas y políticas impuestas por la Corona española se respetaran a pesar de que muchos indios prefirieran verlas en forma invertida. En ocasiones no era el cuestionamiento de la estructura colonial sino de la posición que los indios ocupaban dentro de esa jerarquía. Era una manera en que la mentalidad indígena intentaba compensar las desigualdades.

Interesantes descripciones de la religiosidad maya colonial pueden consultarse en Mario Humberto Ruz, “‘Amarrando juntos’: la religiosidad maya en la época colonial”, en *Religión maya*, edición de Mercedes de la Garza y Matha Iliá Nájera, Madrid, Trotta, 2002 (*Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, 2).

FOTOGRAFÍAS



1. Adjunta del río Ayutla, entre Jalpan y Concá, Qro.



2. Paisaje de Sierra Gorda, Qro.



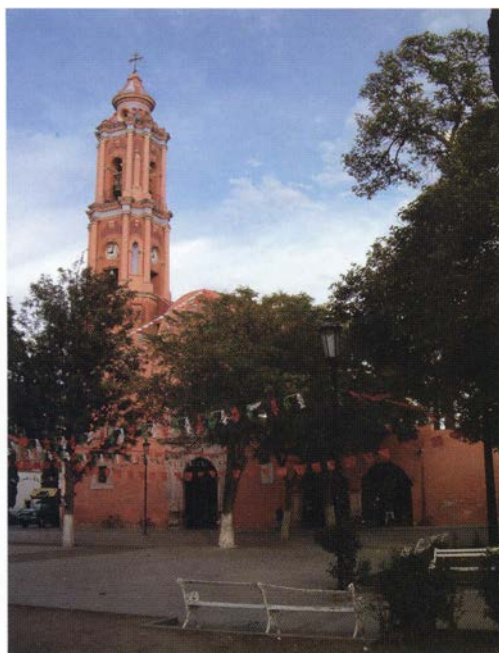
3. Aridez de los alrededores de Victoria, Gto., el antiguo San Juan Bautista de Xichú de Indios



4. Paisaje en los alrededores del antiguo Xichú de Indios, hoy Victoria, Gto.



5. El culto a la cruz, en la cima de los cerros, sigue vivo en Sierra Gorda, Victoria, Gto.



6. El actual templo de San Juan Bautista data del siglo XVIII. Victoria, Gto.



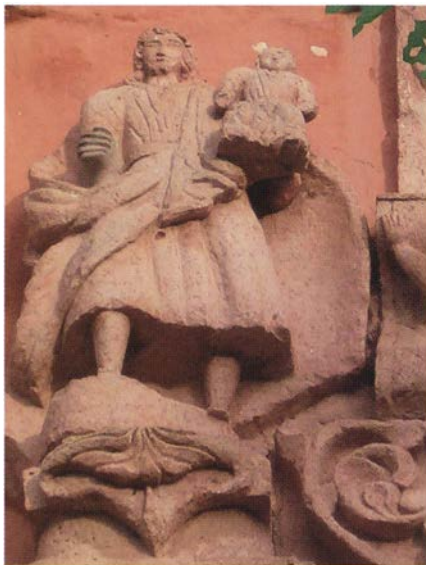
7. Parroquia de San Juan Bautista, Victoria, Gto.



8. La escultura de Xichú recuerda al tequitqui de Moreno Villa o al arte indiocristiano de Reyes Valerio. Victoria, Gto.



9. El bautismo, importante elemento en el mensaje cristiano dirigido a los indios. Parroquia de San Juan Bautista, Victoria, Gto.



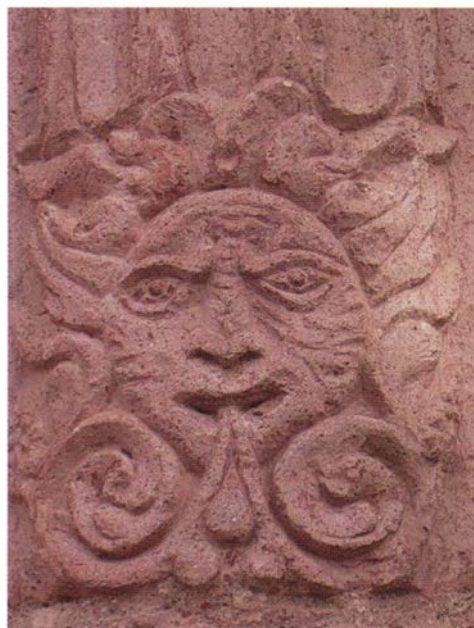
10. Versión indígena del santo patrono de la parroquia de San Juan Bautista, Victoria, Gto.



11. Versión indígena de San Francisco de Asís. Parroquia de San Juan Bautista, Victoria, Gto.



12. San Juan Bautista, Victoria, Gto.
La flecha indígena sustituye a la cruz en el escudo franciscano. Parroquia de



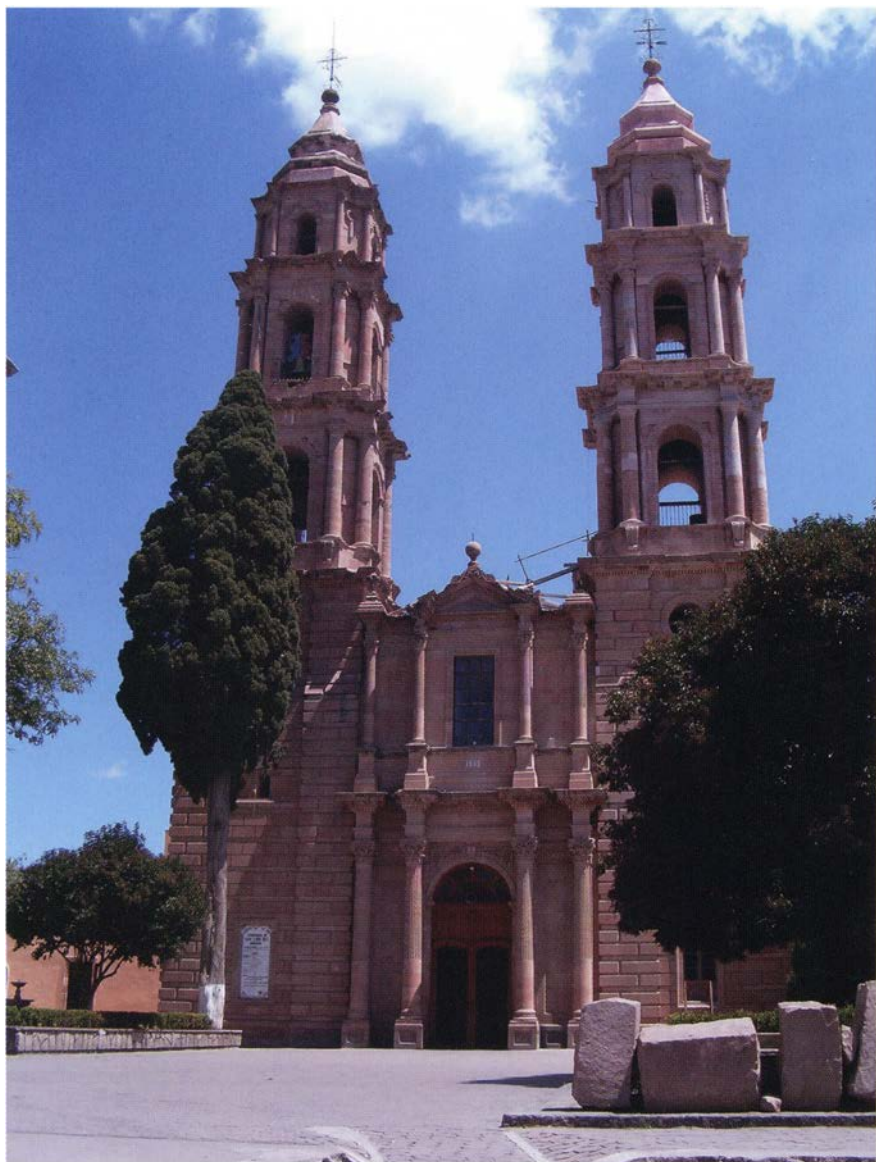
13. Mascarón con diseño indígena. Parroquia de San Juan Bautista,
Victoria, Gto.



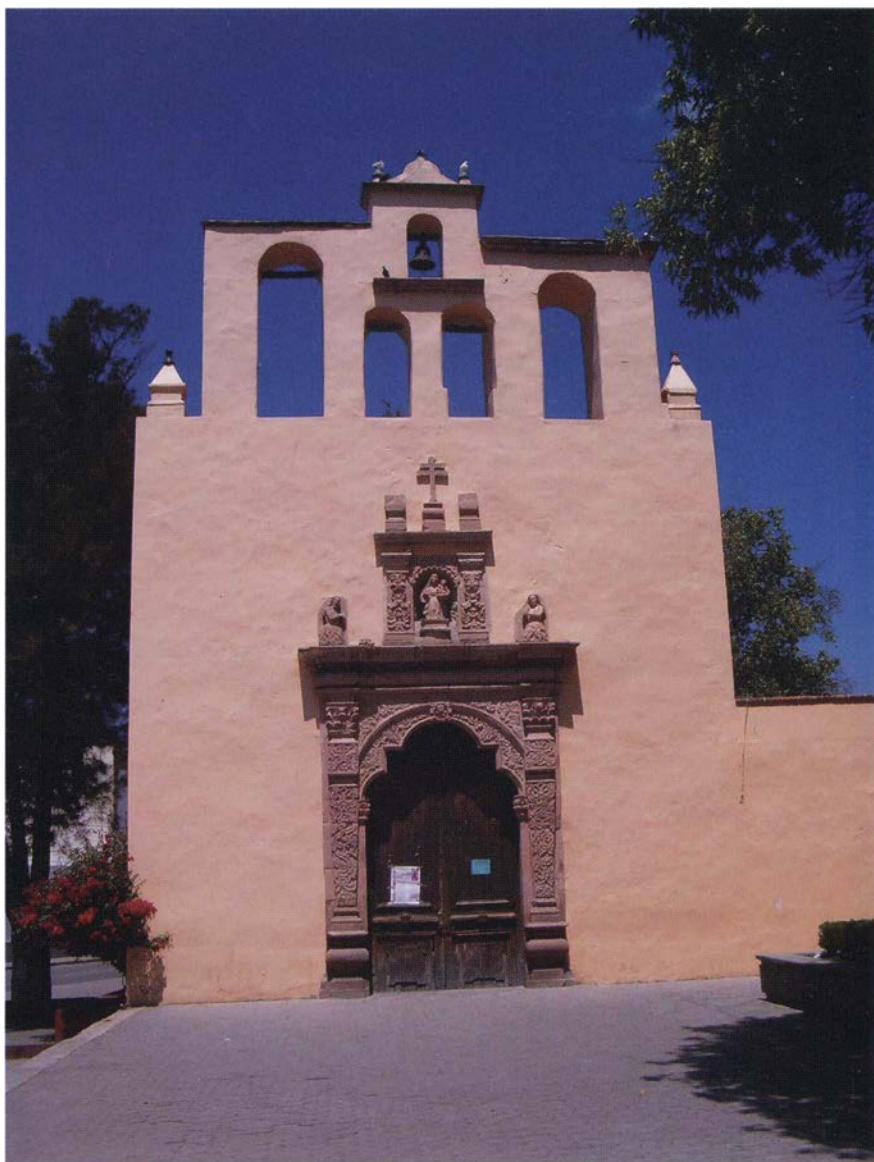
14. La apropiación indígena del entorno natural. Parroquia de San Juan Bautista, Victoria, Gto.



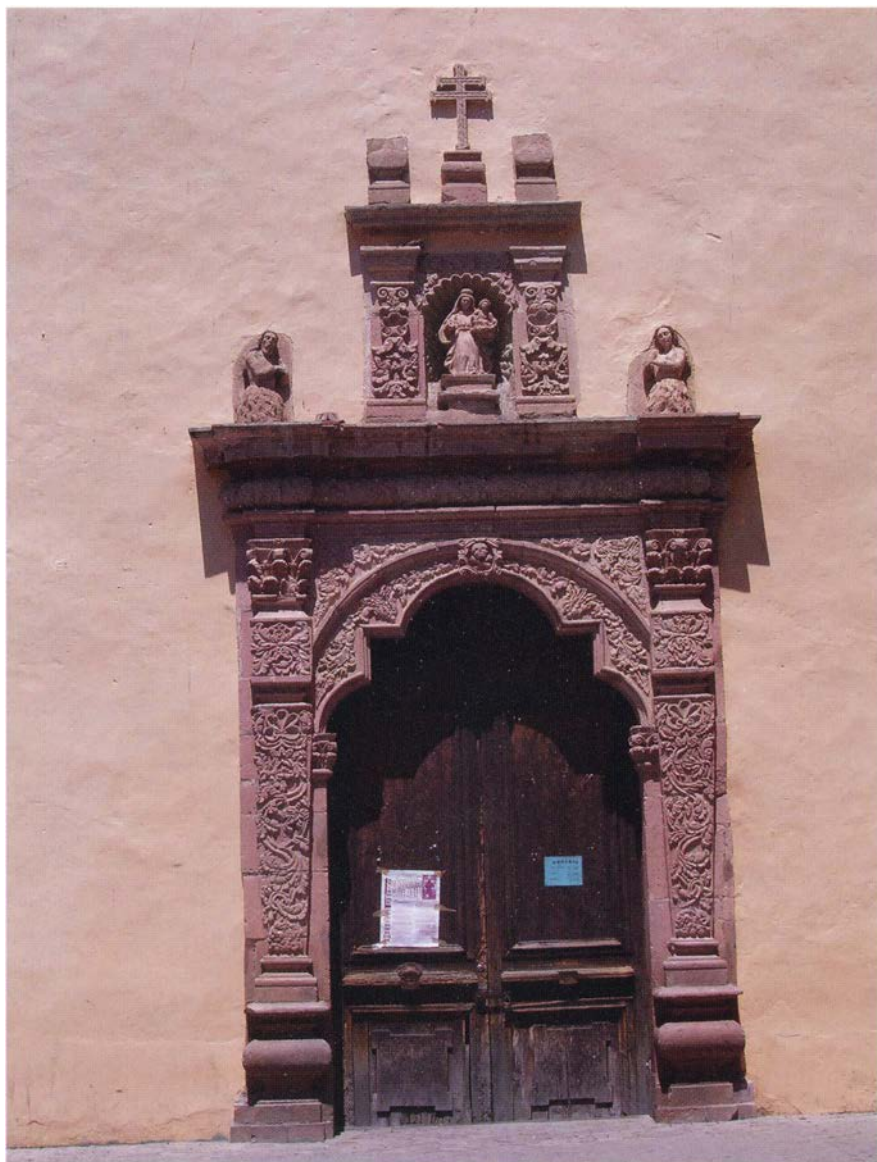
15. Santo Tomás de Tierra Blanca, Gto., uno de los pueblos involucrados en la herejía del Cristo Viejo



16. Las poblaciones ligadas al camino de la plata iniciaron la colonización al oeste de Sierra Gorda. Parroquia de San Luis Rey. San Luis de la Paz, Gto.



17. Los jesuitas cuidaron mucho más que los franciscanos la ortodoxia iconográfica. Capilla Osario. San Luis de la Paz, Gto.



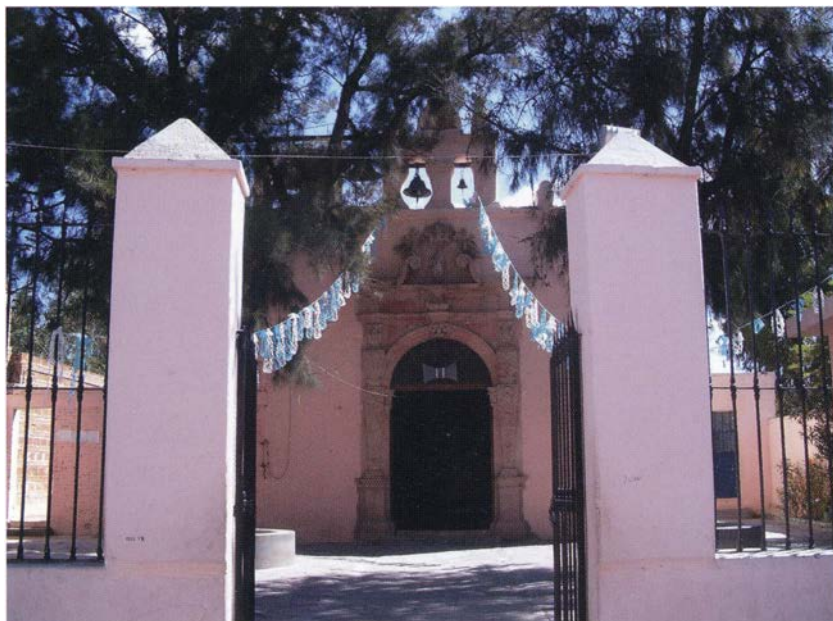
18. A juzgar por el tipo de la talla en piedra, los artistas que trabajaron en San Luis de la Paz no fueron indios. Capilla Osario. San Luis de la Paz, Gto.



19. La importancia de la muerte fue un punto de contacto entre las religiosidades indígena y cristiana. Capilla Osario. San Luis de la Paz, Gto.



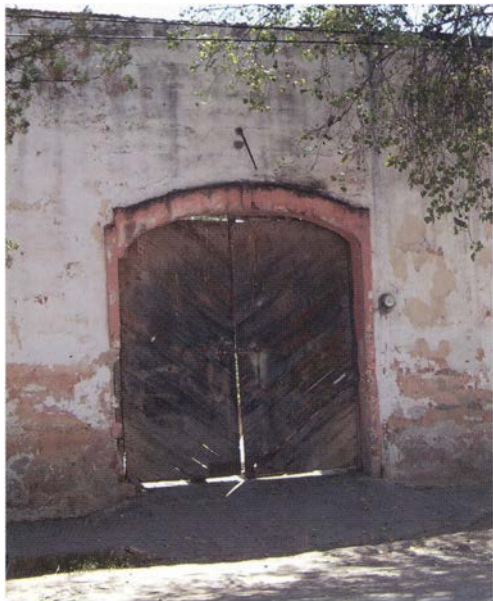
20. La idea del Purgatorio fue una imposición a la mentalidad indígena. Capilla Osario. San Luis de la Paz, Gto.



21. Las capillas de barrio fueron espacios de autonomía religiosa para los indios.
San Luis de la Paz, Gto.



22. Restos del colegio jesuita de San Luis de la Paz, Gto.



23. Restos de la presencia jesuita en San Luis de la Paz, Gto.



24. Escenario del motín indígena a raíz de la expulsión de los jesuitas en 1767.
San Luis de la Paz, Gto.



25. Fuente, antigua fundación jesuita. San Luis de la Paz, Gto.



26. Restos de una capilla de indios en uno de los barrios más apartados dentro de San Luis de la Paz, Gto.



27. Ex hacienda jesuita. San Luis de la Paz, Gto.

Este complejo marco de referencia fue el contexto en el que los nuevos *hombres-dioses*, ahora cristianos, emprendieron su camino como líderes espirituales y no pocas veces políticos y militares. Tal vez una idea más amplia, como la de *caudillo cultural*, describa mejor las funciones que cumplieron. Fueron ellos los que de nueva cuenta se convirtieron en el aglutinante adecuado que recogía las inconformidades y los descontentos sociales. Como antaño, eran quienes poseían el prestigio mágico personal para conducir a la sociedad y encabezar sus movimientos: eran otro de los centros y emblemas de cohesión e identidad étnica y cultural.

En la época prehispánica, estos hombres fueron institucionalizados por las jerarquías políticas y cuando surgía uno fuera de los rediles gubernamentales era captado o reprimido. En el caso de los *hombres-dioses cristianos*, el Imperio español de los Habsburgo fue represor en las regiones en las que mantenía un fuerte control, y tolerante en las zonas en las que sus recursos de dominio eran limitados. Esta situación se transformó al arribar al poder imperial la familia Borbón. Durante el periodo borbónico, el impulso ordenador estatal sólo daba una alternativa ante estas desviaciones: la represión. A final de cuentas, el impulso racionalista que guó esta ilustración no se caracterizó por su tolerancia para con los *otros*. Era más paternalista que inclusivo.

En el siglo XVIII, la labor evangelizadora de franciscanos, agustinos, dominicos y jesuitas en la Sierra Gorda era evidente. Fueron ellos quienes hicieron posible la pacificación y el poblamiento de la región; franciscanos y jesuitas fueron quienes cargaron con la ardua tarea de la evangelización del occidente de Sierra Gorda. Es interesante percatarse de que aun con procedimientos diferentes, a mediados del siglo XVIII, la labor evangelizadora de ambos órdenes motivó respuestas asombrosamente semejantes: un par de movimientos heréticos casi idénticos en Xichú de Indios (parroquia ex franciscana) y San Luis de la Paz (parroquia ex jesuita). En este sentido, el oeste de la Sierra Gorda se diferencia de otras porciones de la región donde quienes llevaron el cristianismo fueron agustinos, dominicos y franciscanos (pero de los reformadores colegios de *Propaganda fide*).

En el caso de la religiosidad de los indígenas de la Sierra Gorda occidental del siglo XVIII nos encontramos ante unos indios producto de un largo proceso de aculturación que para mediados de ese siglo estaba cumpliendo doscientos años. Durante ese tiempo, y aun desde antes, la región se había caracterizado por ser una frontera cultural, una zona en que diferentes tradiciones culturales se acrisolaban y en la que crecían con relativa autonomía a partir de sus condiciones de marginalidad.

La peculiar versión de cristianismo que se desarrolló entre los naturales del oeste de la Sierra Gorda en la segunda mitad del siglo XVIII fue el resultado de la participación de españoles, negros e indígenas mesoamericanos y aridamericanos. Fue la compleja construcción de un discurso religioso que se esforzaba por hacer legible una realidad adversa ante los ojos de los vecinos indígenas de la comarca. Sin embargo, vista desde una perspectiva de conjunto, la religiosidad serragordana que aquí se ha estudiado la hacen parecer especial y común al mismo tiempo. Única en el sentido de la especificidad del rito: los lavatorios, las misas indígenas, la participación de las mujeres, etcétera. Pero común en el sentido de una religiosidad como elemento de cohesión e identidad étnica ante la imposición del grupo dominante; común en tanto los hombres seguían posesionándose como dioses que ahora tomaban un rostro cristiano; común en la medida en que el lenguaje compartido de la cohesión y de la rebeldía era la versión indígena del cristianismo español.

En este sentido, cabe preguntarse cuántos Cristos Viejos o Andrés Martínez más existieron cobijados por las abrutadas serranías. A juzgar por los indicios que hemos podido rescatar de los archivos de la represión, pudo haber varios más. Es posible que no todos fueran conocidos, pero también que, en su singularidad, estos personajes sean muestra de una probable generalidad anónima. Cuando menos, la existencia de estos personajes pone en la mesa de discusión la existencia de una mentalidad religiosa indígena que permite avizorar un mundo al que sólo nos es permitido acceder por retazos.

Fue así que el que el cristianismo de los habitantes del occidente de la Sierra Gorda constituye un buen ejemplo de los procesos de occidentalización que vivieron los pueblos amerindios de Nueva España. Los casos estudiados pueden ser un buen referente para la reflexión en torno de los procesos de *colonización* de los indígenas novohispanos, en especial de zonas fronterizas y marginales, pero en realidad de toda la población indígena de Nueva España. Por ello, este trabajo puede ser visto como una meta, ya que dilucida el proceso de aculturación religiosa entre los indios de una región, y al mismo tiempo es motivo de reflexión en la búsqueda de un camino más amplio: el de la construcción de la religiosidad indígena en México.

El ejemplo de *los hombres-dioses* de la Sierra Gorda pone en entredicho la efectividad de los procesos evangelizadores y nos invita a reflexionar en torno a los mecanismos de transformación cultural que guiaron el desarrollo de las comunidades indígenas en Nueva España. Cristianismos indígenas coloniales, porque nacieron dentro de un contexto colonial, en el que los ritmos de transformación ideológica de la

religiosidad occidental e indígena se trenzaron en una construcción intelectual indiana.

Hombres-dioses que fueron la expresión y el resultado de una lucha y adaptación entre la tradición y el cambio. Agentes de la permanencia, pero suma de continuidades y discontinuidades en la escala de lo subyacente en las poblaciones indias.

Tal vez nuestro acceso a este tipo de procesos sea muy limitado. Tal vez al intentar reconstruir la imagen de estos indígenas del siglo XVIII, sólo seamos capaces de dibujar un reflejo de nosotros mismos en un espejo distorsionado

