

ACULTURACIÓN RELIGIOSA EN SIERRA GORDA: EL CRISTO VIEJO DE XICHÚ

Gerardo LARA CISNEROS
Facultad de Filosofía y Letras-UNAM
glc@servidor.unam.mx

Sierra Gorda: un espacio pluriétnico y pluricultural

Hacia la década de 1760 por Sierra Gorda corría la noticia de que en el pueblo de Xichú de Indios había un Dios que sacralizaba el agua con su cuerpo y purificaba a las mujeres con tortillas que hacían las veces de hostias. Este personaje oficiaba misas y se le atribuían poderes sobrenaturales. Era la viva encarnación de Cristo y el Dios Viejo del Fuego, era conocido como “El Cristo Viejo”.

¿Qué puede explicar la presencia de un personaje como éste? Sin duda las respuestas pueden empezar por buscarse en las características de una región tan peculiar como Sierra Gorda, una serranía enclavada en el centro del territorio actual de México. Es una derivación de la Sierra Madre Oriental que se extiende por varios estados: el sur de San Luis Potosí, el oeste de Hidalgo, el norte de Querétaro y el noreste de Guanajuato. Su ubicación aproximada es entre los 99° y 100° de longitud oeste (meridiano), y los 20° 29' y 21° 45' de latitud norte (paralelo). Su cara oriental mira de frente a la costa del Golfo de México, provocando que las masas de aire cálido-húmedo provenientes del océano choquen contra ella impidiendo así su paso al centro del país. Las alturas de la región van desde los 800 hasta más de 3000 metros sobre el nivel del mar, por lo que su clima tiene marcados contrastes. De esta forma, el paisaje de la Sierra Gorda nos presenta varios rostros: el oriental que es cálido y húmedo; el central, que es frío y boscoso; y el occidental que es cálido y semiseco.

Estos contrastes se aprecian mejor si comparamos las temperaturas máximas y mínimas. Durante el invierno las zonas altas registran temperaturas inferiores a los 0°C, en tanto que en verano los termó-

metros de las partes bajas marcan incluso arriba de los 35°C. Esto provoca que la vegetación serragordana sea de gran diversidad: en las partes altas hay árboles como pino, cedro y oyamel —entre otros—; en tanto que en las bajas predominan álamos, ahuehetes y sauces; y en la porción oeste existe sávila, nopal, agaves, biznagas y mezquites entre otros.

Hoy en día, el paisaje humano es menos variado que el ecológico. La mayor parte de la población es de origen mestizo, aunque resaltan núcleos poblacionales indígenas como los pames de Santa María Acapulco, San Luis Potosí, los chichimeca-jonás de Misión de Chichimecas, Guanajuato, o los otomíes de Tolimán, Querétaro. A pesar de no mantener unidad política, los serragordanos reconocen su pertenencia a un mismo espacio geográfico y cultural; se saben diferentes a los pobladores del Bajío o de la Huasteca, y mantienen vivo un sentimiento de identidad regional que se expresa por medio de ricas tradiciones culturales como el famoso “son arribeño”.

La historia demográfica de la Sierra Gorda es compleja por la amplia gama de grupos que la han habitado. Debido a los ricos yacimientos de cinabrio que hay en estas tierras, desde el periodo preclásico de Mesoamérica, la comarca alojó a grupos olmecoides que buscaban extraer este material indispensable para sus ritos funerarios. Durante la época clásica el comercio de cinabrio debió ser muy activo ya que el número de habitantes se incrementó, lo que propició el florecimiento de centros ceremoniales y rutas de intercambio.¹ Al concluir este periodo y retraerse las fronteras mesoamericanas, con seguridad hubo importantes migraciones masivas² que cambiaron el mapa demográfico de la región. Es posible que con estos movimientos poblacionales aumentara la presencia de pueblos cazadores-recolectores en la zona. Sin embargo durante el postclásico grupos de toltecas, huastecos y mexicas trabajaron con el mismo fin en diferentes partes de la serranía. Por ello se ha señalado a la Sierra Gorda de esta época como parte de la llamada Mesoamérica marginal, una zona de frontera en la que elementos culturales de diferentes regiones estaban entremezclados.

¹ Vid Margarita Velasco Mirelles, “La Sierra Gorda de Querétaro”, en *Universidad*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1982-1983.

² Beatriz Braniff, “Oscilación de la frontera septentrional mesoamericana”, en Betty Bell (editora), *The Archaeology of West Mexico*, Ajijic, Jalisco, Sociedad de Estudios Avanzados de Occidente de México, 1974.

Resulta plausible pensar que los grupos de “chichimecas” (pames, ximpeces y jonaces) que los españoles describieron como habitantes de la zona arribaron a ella a lo largo del periodo postclásico. En última instancia, fueron ellos quienes se posesionaron de la mayor parte del territorio que luego los españoles llamaron “Sierra Gorda”, y a quienes se debe la imagen de tierra insumisa que las fuentes coloniales nos describen.

A pesar de ser llamados genéricamente “chichimecas” las diferencias culturales entre las tres etnias que habitaron la región llegaron a ser notables. En este caso, el contraste más evidente se dio entre pames y jonaces. Diferencias que pueden deberse, entre otras razones, al contacto que cada uno de los grupos sostuvo con sus vecinos mesoamericanos. Sabemos que los pames tuvieron importantes influencias sureñas como la práctica de una incipiente agricultura de temporal,³ en tanto que los jonaces eran un pueblo típicamente aridoamericano que vivía fundamentalmente de la caza-recolección.

Las fuentes que nos proporcionan descripciones sobre la forma de vida de los nativos de la Sierra Gorda para los siglos XVI y XVII son muy escasas, por lo que nuestras principales referencias son más bien tardías. Sin duda la fuente más importante sobre el tema se debe a la pluma de un militar del siglo XVIII: Gerónimo de Labra,⁴ “capitán protector de los indios de la Sierra Gorda”. En su “Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda”,⁵ Labra nos describió a ximpeces, pames y jonaces de esta manera:

³ Paul Kirchhoff ha señalado las peculiaridades del pueblo pame dentro del complejo cultural de los habitantes del territorio al norte de Mesoamérica, tanto así que al caracterizar esta superárea cultural optó por establecer una subárea pame: “Los datos que nos obligan a crear una subárea Pame se refieren precisamente, casi en su totalidad, a ideas y costumbres religiosas que parecen ser parte de un complejo agrario mesoamericano: ídolos, entre ellos el de la madre del sol; ofrendas de papel; ceremonias de siembra y cosecha, en las cuales el sacerdote rocía la milpa con sangre sacada de su pantorrilla; templos en la cima de los cerros, con escaleras para subir a ellos, y vigilarlos por sacerdotes; sepulcros de principales cerca del templo”. Paul Kirchhoff, “La unidad básica de la cultura de los recolectores-cazadores del norte de México”, en *El norte de México y el sur de Estados Unidos; tercera reunión de mesa redonda sobre problemas antropológicos de México y Centro América*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1944, 362 p., p. 133-144.

⁴ Gerónimo de Labra perteneció a una familia de importantes colonos y protectores de indios de Zimapán, aunque de padres españoles, fue criado por una nana indígena que le enseñó el pame y las costumbres de su pueblo. Se hizo célebre por ser el principal artífice de la “paz de Maconí” de 1715, sobre todo porque sofocó la rebelión de los jonaces sin necesidad de usar las armas.

⁵ Gerónimo de Labra, “Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonaces de la Sierra Gorda, distante de la ciudad de México 35

...los *ximpeces*... de naturaleza tan dócil que no hay tradición alguna que persuada su conquista... los *pames*... son semejantes a los *ximpeces* y más aplicados al trabajo y comercio con los españoles y opuestos a los *jonaces*... los rebeldes indómitos *jonaces*... abrigados de la áspera fragosidad se mantenían como en escudo de sus insultos y hostilidades y su veleidosa inconstancia no les permitía población fija, mudándose de unos a otros parajes y amurallándose siempre en los antedichos.⁶

Más allá de los intereses que guiaron a Labra a describir así a sus “protegidos” indígenas, por su texto se puede inferir su oposición a los *jonaces* y que a su juicio era más sencillo relacionarse con los *pames* que con los otros dos pueblos, especialmente con los *jonaces*. También podemos pensar que las costumbres de los *pames* los acercaban a la cultura mesoamericana más que a la aridoamericana. Por otro lado, se tiene registro de que este pueblo fue dominado por los mexicas, y según el testimonio de fray Juan Guadalupe Soriano adoptaron a Moctezuma por dios.⁷ El parecido de ciertas costumbres *pames* con algunas mesoamericanas (como el tipo de comida y el vestido de las mujeres) se aprecia en la descripción que de ellos nos legó el padre Soriano:

Las casas de estos *pames* son de zacate, xoxato o palma. Andan descalzos; su vestido poco menos que desnudez, pues los más traen mantilla y una frazada. Las mujeres sus naguas muy honestas y sus huipiles largos blancos. Su comida es maíz tostado que llaman *cacalestes* y muchos yerbajos como jitomate, amacoques, zigaza, etc.⁸

Frontera cultural y marginalidad

Apartándose de la descripción, es un hecho que desde tiempos prehispánicos nuestra zona fue un territorio en el que confluyeron diferentes etnias y tradiciones culturales. Era una zona de acultu-

leguas”, en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro: Centro de Estudios Antropológicos, 1988, 90 p. (Temas de investigación): p. 46-79.

⁶ *Ibid.*, p. 53-55. Las cursivas son mías.

⁷ Fray Juan Guadalupe Soriano, *Prólogo historial*, en Héctor Samperio Gutiérrez, “Misiones del Colegio Apostólico de San Francisco de Pachuca en la Sierra de Zimapán”, en *Historiografía hidalguense II. Memoria del II simposio celebrado en la ciudad de Pachuca, Hidalgo, con motivo del sexto aniversario del CEHINHAC*, Pachuca, Hidalgo, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, A.C. (CEHINHAC), 1978 (Anuario de la revista *Teotlalpan*, nums. 10, 11 y 12); p. 149.

⁸ *Ibid.*

ración,⁹ un amplio espacio que posibilitó el contacto de un variado espectro étnico que dotó a estos cerros de una faz pluriétnica y pluricultural; fue una frontera cultural y un área de culturas marginales con respecto del centro político, económico y cultural de la Nueva España.¹⁰

El panorama que la Sierra Gorda presentó a los españoles fue el de una región de contrastes geográficos y humanos cuya integración al resto de la colonia fue un verdadero reto. Una zona de frontera en la que pueblos mesoamericanos y aridoamericanos confluían en un “ir y venir” de influencias culturales. Estos pueblos compartían un territorio que les obligaba, en cierta medida, a sustentar una relación similar con el medio, pues sus técnicas de explotación de recursos y obtención de alimentos se asemejaban. Aunque es posible que las diferencias se marcaran en lo que toca a su organización social y religiosa.

No obstante estar enclavada en el centro del territorio y rodeada de importantes núcleos urbanos y económicos, la Sierra Gorda se caracterizó por permanecer como “un manchón de gentilidad” hasta bien entrado el siglo XVIII. Factores como la áspera geografía y la resistencia indígena ante la colonización tuvieron papeles protagónicos en esta historia.

⁹ Muchos son los autores —tanto antropólogos como otros historiadores y otros especialistas— que se han ocupado de discutir en torno del concepto de aculturación, y aunque existen diversas posiciones en relación a sus postulados, la mayor parte de ellos coinciden en señalar que hay algunas condiciones necesarias para que este proceso germine. Así, la heterogeneidad y el contacto culturales que derivan en transformaciones culturales son factores que definen el proceso de aculturación. Extensa es la bibliografía respectiva, y aquí sólo me limitaré a enunciar algunos de los textos que o bien han tratado de proporcionar definiciones al respecto o han intentado aportar reflexiones sobre aspectos particulares del proceso, como por ejemplo sobre los tipos de aculturación: *Vid* Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México (Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VI)*, Gobierno del Estado de Veracruz/INI/Universidad de Veracruz/FCE, 1992 (Sección de Obras de Antropología); Nathan Wachtel, “La aculturación”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (coordinadores), *Hacer la historia*, trad. de Jem Canabes, 2a. ed., 3 v., Barcelona, Editorial Laia, 1985 (t. *Nuevos problemas*): p. 135-156; Edward H. Spicer, “Aculturación”, en David L. Sills (director), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 11 v., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974; v. 1, p. 33-38; Ignacio del Río, “Una propuesta de principios metodológicos para el estudio de los procesos de aculturación”, en Alain Breton, Jean Pierre Berthe y Sylvie Lecoïn (editores), *Vingt études sur le Mexique et le Guatemala. Réunies à la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse, Francia, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992 (Collection Hespérides), p. 369-377.

¹⁰ He tratado este asunto con mayor detalle en Gerardo Lara Cisneros, “Xichú de Indios: marginalidad y frontera cultural en Sierra Gorda, México”, en *Locus. Revista de história*, Brasil, Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora: Instituto de Ciências Humanas e de Letras/Departamento de História/Núcleo de História Regional/Arquivo Histórico, 2001, v. 7, núm. 2, p. 29-51.

El proceso de dominación colonial de la Sierra Gorda estuvo plagado de dificultades, avances y retrocesos.¹¹ Religiosos, militares y colonos se enfrentaron a complejos obstáculos que representaban complicadas adversidades ante las que poco éxito inicial lograron. A lo largo de los siglos XVI y XVII este espacio geográfico se mantuvo insumiso, y a pesar de los repetidos intentos de agustinos, dominicos y franciscanos por incorporar a su población al “mundo cristiano” la comarca se mantuvo en ese estado durante décadas.

Poderosas razones atraían la atención de evangelizadores y colonos para aventurarse en tierra tan hostil. Para unos el interés estaba en el control espiritual y material de un importante volumen poblacional, para otros en la esperanza de explotar tierras, minas y mano de obra nativa. No obstante esta situación, la región mantuvo su carácter de relativo aislamiento y aún en pleno siglo XVIII muchos de sus más escondidos rincones mantenían condiciones semejantes a las que presentaban durante las primeras décadas de la época colonial. Resulta todavía más notable percatarse de la similitud que muchos aspectos de la vida serragordana del siglo XVIII guardan con los del siglo XVI en la zona del altiplano central.¹²

Líneas antes he señalado el carácter de frontera cultural que la zona mantuvo en los tiempos prehispánicos; el arribo de los españoles acentuó esta situación y además remarcó su condición de marginalidad con respecto del centro del país. La penetración de religiosos, colonos y auxiliares indígenas de los pueblos colonizados acrecentaron los contrastes entre agricultores y cazadores-recolectores. Tal vez por ello, la Sierra Gorda no sólo se mantuvo como una frontera cultural sino de hecho se tornó en una zona de aculturación, una región marginal en relación con el desarrollo que se daba en el centro de la Nueva España. El espectro étnico de esa serranía se hizo más complejo con la conquista, pues junto con los españoles llegaron nuevos grupos otomíes y nahuas además de negros y otras castas. Por su carácter marginal fue incluso “escondite” de portugueses que luego fueron acusados de judaizantes.¹³ Eran

¹¹ Una descripción de este proceso puede verse en Gerardo Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII. El Cristo Viejo de Xichú* (tesis de licenciatura en historia por la FFYL de la UNAM), México, 1995, 327 p.; caps. 2, 3 y 4.

¹² Ejemplos de esto pueden ser la política de impulso a la congregación de la población indígena, las técnicas de evangelización y la construcción de atrios que repetían el modelo de las capillas posas.

montes donde la presencia de las instituciones coloniales era débil y la autonomía de los naturales evidente.

Para lograr su incorporación definitiva al sistema colonial, durante el siglo XVIII fue necesaria una intensa doble campaña, evangélica y militar a la vez, en la que sólo mediante la intervención del coronel José de Escandón y del franciscano fernandino fray Junípero Serra fue posible congregarse, de manera más o menos permanente, a los indígenas. Sus mayores logros se concretaron en la zona de Jalpan (hoy Jalpan de Serra, Querétaro), donde pudieron reunir importantes núcleos de pames y refundar definitivamente en ella cinco misiones (Jalpan, Landa, Tancoyol, Tilaco y Concá).

La historia de estos cerros encierra pasajes desconocidos que se alejan de la espectacularidad que rodea a los grandes personajes. Tal es el caso de la zona circundante al pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios (hoy Victoria, Guanajuato), población localizada en la franja occidental de la Sierra Gorda. No obstante participar dentro de la gran historia de la Sierra Gorda, este pueblo conservó particularidades que nos invitan a reflexionar sobre el proceso de evangelización en los pueblos fronterizos y el comportamiento de la cultura indígena en una zona marginal ante la imposición del orden colonial.

San Juan Bautista de Xichú de Indios

El origen del pueblo de Xichú de Indios aún es un tanto confuso. Sabemos que para la segunda mitad del siglo XVI era un importante poblado de avanzada colonial. Es probable que como táctica para sedentarizar a los indios cazadores-recolectores, en Xichú de Indios fuera asentada una colonia de otomíes y a su alrededor grupos de pames; además, el sitio era asiento de un fuerte y fue punta de lanza para la evangelización de la región. Por lo mismo, se le reconocía como “frontera de chichimecas”. Este carácter de población fronteriza se mantuvo por décadas y aún funcionaba como tal en el siglo XVIII. Esto debió influir en la peculiar dinámica de resistencia cultural que caracterizó a sus habitantes.

Existen dos versiones en relación con el origen del pueblo de

¹³ Comunicación personal de Alicia Gojman.

San Juan Bautista de Xichú de Indios. La primera dice que el pueblo era la avanzada más norteña de los dominios tarascos;¹⁴ la segunda data de alrededor de 1531 y proviene de la relación de méritos y servicios de Fernando de Tapia, quien afirmó que él era el “descubridor y poblador del valle de Apaseo, primer poblador de la villa de San Miguel y pacificador de Xichú con sus sujetos hasta Pujinguía”.¹⁵ A pesar de que la información de las fuentes no aclara cuando ni quien fundó el poblado en tiempos prehispánicos, es un hecho que para el momento del arribo hispano a la comarca el pueblo ya existía, y lo más probable es que estuviera habitado por gente de origen otomí.

A pesar de que existe documentación sobre el lugar anterior a 1580,¹⁶ fue hasta ese año que se efectuó la fundación oficial; según una merced de tierras concedida al cacique Alejo de Guzmán [¿indio otomí?] en 1580, fue éste quien, al mando de ochenta indios de Temascaltepec, fundó [¿refundó?] el pueblo y realizó su traza original.¹⁷ Además de esta documentación existen varios textos en los que se alude al poblado en diferentes momentos,¹⁸ pero la falta de claridad de la información sin duda es reflejo del poco conocimiento y control que sobre la región existía en la época; por otro lado, también es un indicativo de lo poco estudiado de los procesos históricos de esta zona.

La temprana presencia de religiosos en el sitio sin duda es un indicador de que se le consideró como un sitio estratégico, en especial si consideramos que durante el siglo XVI fue el único poblado

¹⁴ Vid Pablo Beaumont, *Crónica de la provincia de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, 3 v., México, AGN, 1932: v. 1.

¹⁵ “Información de los méritos y servicios prestados por don Fernando de Tapia en la conquista y fundación de Querétaro y probanza de cacicazgo de don Diego de Tapia”, en *Boletín del Archivo General de la Nación*, México, AGN, enero-febrero de 1934, tomo V, núm. 1, p. 34-36.

¹⁶ Vid por ejemplo Archivo General de la Nación (en adelante AGN): *Tierras*, v. 3663, exp. 2 (1543); *Mercedes*, v. 5, f. 239v y 350v (1561); *Archivo Histórico de Hacienda*, v. 1239 (1563); *Mercedes*, v 7, f. 339 (1564); *Mercedes*, v 8, f. 41 (1565); *Mercedes*, v. 9, f. 28 (1567).

¹⁷ *Apud* Luis Arnal Simón, *El presidio en México en el siglo XVI*, México, UNAM. Facultad de Arquitectura, 1995 (Colección Arquitectura: 7); p. 174.

¹⁸ Se trata de una lista de pueblos elaborada para la corona que data de 1550: Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Contaduría*, 663-A [*Apud.*, Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, México, UNAM. IIH/IG, 1986 (Espacio y tiempo: 1), mapas de Reginald Piggott. {Edición original en inglés, Cambridge University, 1972}]. Otro caso, esta vez data de 1552, es *El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI*, prólogo de Francisco González de Cossío, México, AGN, 1952: p. 296-297.

en donde había religiosos en muchos kilómetros a la redonda.¹⁹ Se sabe que uno de sus primeros pobladores, Juan Sánchez de Alanís, se desempeñó como evangelizador de indios desde fechas muy tempranas.²⁰ Para 1574 una carta de fray Jerónimo de Mendieta ubicaba a Xichú como visita de Xilotepec, y mencionaba que no había religiosos “a pie firme” aún;²¹ sin embargo ya en 1585 existía el templo dedicado a San Juan Bautista y contaba con dos sacerdotes, seguramente franciscanos.²² Esto fue confirmado un año después durante la visita que Ponce realizó al arzobispado de México y que Grijalva describió así:

El convento no estaba acabado, ni es mas de una casita hecha asimismo de adobes; la vocación es de San Juan Bautista; moran en ella dos religiosos, los cuales, como los [demás habitantes] del pueblo, están y viven en grandísimo peligro. Tienen una huerta en que se dan muchas uvas y otras frutas y alguna hortaliza. Cae aquel pueblo y los demás de la guardanía, que también son otomíes, en el arzobispado de México.²³

Un testimonio más corrobora la idea de que Xichú funcionó como trampolín para lograr la evangelización de la comarca: las expediciones que fray Juan Bautista Mollinedo emprendió a la zona de Río Verde a principios del siglo XVII.²⁴

No sólo en materia evangelizadora fue importante el Xichú de Indios del siglo XVI, es un hecho que también constituyó un centro de avanzada colonial pues en 1552 el *Libro de las tasaciones* dice que

¹⁹ Cfr. con el mapa de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio diseñado por George Kubler.

²⁰ Juan Sánchez de Alanís se desempeñó durante varios años como justicia mayor de Xilotepec, luego se mudó a Xichú de Indios donde después de unos años se ordenó sacerdote y se dedicó a evangelizar. Vid AGN, Mercedes, v. 5, f. 239v y otros.

²¹ Pedro Oroz, Jerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que llaman La Nueva España. Hecha el año de 1585*, edición, introducción y notas de Fidel de J. Chauvet, en *Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México*, México, año 4, abril-junio de 1947, núm. 2: p. 143.

²² *Ibid.*

²³ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, 2 v., edición, estudio, apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, México, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas, 1993 (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 6); v. 1, p. 138.

²⁴ Archivo Histórico de la Parroquia de San Juan Bautista de Xichú de Indios (en adelante AHX): *Bautizos*, v. 1.

era cabecera en tierra chichimeca y que sus estancias son Gamal, Micoe, Guaramucha, Bondichay.²⁵ Esta misma fuente nos indica que la importancia del pueblo era política más que económica pues la contribución anual que se le impuso fue de “una sementera de maíz de cuatrocientas brazas en cuadra y no ha de dar otro tributo alguno”.²⁶ Además en el lugar se concentraba el tributo de otras cabeceras como Pusenquía por ejemplo,²⁷ lo que señala el notable papel que el poblado desempeñó dentro de la articulación burocrática y legal de la región durante el siglo XVI.

La importancia inicial del poblado es innegable, pues además de estos datos sabemos que en algún momento, quizás siguiendo la ruta de Nuño de Guzmán, se planeó el trazado de un camino que pasando por Xichú condujera a la Huasteca y de ahí a la costa del Golfo. En el famoso Mapa de San Miguel, que fue elaborado alrededor de 1580, se ve una línea que marca un camino sobre el que puede leerse esta leyenda: “Caminando por este rumbo hacia el norte se va por los picos de Sichú y Xalpa a la Guasteca y provincia de Pánuco”.²⁸ También se pensó en el lugar como un sitio adecuado para que fuese parte del “camino de la plata” a Zacatecas pues en 1559, en una licencia para el establecimiento de una venta se lee lo siguiente: “Por cuanto vos Francisco Gómez vecino de esta ciudad de México me hicisteis relación que vos quiriades hacer una venta para hospedar caminantes camino de los Zacatecas por el camino real nuevo que ahora se quiere echar en términos del pueblo de Cichu”.²⁹

Por último, hay que señalar que para la década de 1590 en el lugar existieron yacimientos de plata que debieron ser de cierta importancia. Fue necesario llevar indios otomíes del cercano pueblo de Tolimán para trabajar las minas;³⁰ que al parecer produjeron raquíticas ganancias.³¹

Por lo anterior resulta plausible pensar que al menos hasta la

²⁵ *El libro de las tasaciones*, p. 296.

²⁶ *Ibid.*, p. 297.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ “Mapa de San Miguel”, en Aurelio de los Reyes, *Los caminos de la plata*, México, Gobierno del Estado de Zacatecas/Universidad Iberoamericana, 1991.

²⁹ AGN, *Tierras*, v. 3663, exp. 2, f. 70v-71r.

³⁰ AGN, *Indios*, v. 6, exp. 395, año de 1592; y exp. 931, año de 1595.

³¹ Es posible que dos hayan sido las causas del relativo abandono de las minas: la primera que los yacimientos fueran pobres o que presentaran muchos obstáculos para su explotación, y la segunda que los ataques chichimecas representasen tal peligro que resultara muy arriesgado explotarlas.

década de 1580 se creyó que Xichú sería un punto de partida estratégico para la expansión colonial al norte y oriente de la Nueva España, sin embargo algo truncó estos planes. Lo primero fue que el trazo del camino a Zacatecas finalmente pasó por San Luis de la Paz y no por Xichú, lo que con seguridad hizo menos atractivo el sitio ante los ojos de estancieros, venteros y demás colonos. Lo segundo fue que el lugar resultaba demasiado peligroso para los que quisieran asentarse en él pues las descripciones del sitio coinciden en afirmar los constantes ataques chichimecas.³² El resultado fue que después de su auge inicial el lugar cayó en una especie de bache que lo mantendría en el “olvido oficial” durante años.

Aparte de éstos, otros factores —como la aridez del paisaje, y lo malo y peligroso de los caminos— incidieron para hacer de Xichú de Indios uno de esos puntos de la Nueva España donde el control imperial era bastante laxo. La falta de recursos para controlar a los naturales del lugar no le dejaba más remedio a la corona que permitir a los indígenas ciertas libertades que en otras circunstancias o en otro lugar seguramente no se hubieran concedido.

Aculturación y conflicto social

Desde su origen colonial, el pueblo de Xichú de Indios estuvo conformado por dos etnias: los otomíes llevados allí durante el siglo XVI; y los chichimecas de la región, en este caso pames. Ambos pueblos están emparentados culturalmente pues sus lenguas pertenecen a la familia otomangue; por lo mismo, no resulta extraño encontrar afinidades culturales y tradiciones semejantes entre los dos. Esta situación tal vez facilitó el proceso de transformaciones culturales que se desarrolló en el sitio durante el periodo colonial.

El primer ejemplo de tal comportamiento data de 1598, cuando los otomíes que habían sido llevados a Xichú para enseñar a “vivir en policía” a los pames, se dieron a la fuga para refugiarse en los

³² En este sentido existen varios testimonios, entre los que se encuentran uno de 1585. Vid Oroz, *et al.*, *op. cit.*, p. 143; y otro que apunta que: “Han acudido a aquel pueblo muchas veces los chichimecas de guerra, pero los otomíes que en él están le han defendido muy bien; tienen las casas hechas de adobes con sus tlapanco (que son las azoteas) de tierra, y cuando se ven estos rebatos, meten sus hacendillas y mujeres en la iglesia del convento, que también es de paredes de adobes cubierta de paja, y ellos defienden su tierra con el arco y la flecha”, Ciudad Real, *op. cit.*, v 1: p. 138.

cerros junto a sus “enemigos chichimecas”.³³ En principio parecería extraño que un grupo de indios sedentarios adoptaran la forma de vida de otros cazadores-recolectores, pero en una segunda mirada no resulta tanto a la luz del parentesco cultural existente entre este par de etnias.³⁴ Este tipo de comportamiento parece atípico entre los pueblos del centro y centro-norte de México, pero en otras regiones no lo es tanto. En Yucatán, por ejemplo, fue frecuente que los indios sedentarios huyeran a las serranías de Campeche y se mezclaran con indios insumisos.³⁵

Resulta ilustrativo que al hurgar entre los viejos papeles coloniales de Xichú de Indios, hasta ahora no han sido localizados registros de conflictos interétnicos (entre indios), lo que no deja de llamar la atención ya que en otros pueblos en los que también hubo presencia de diferentes etnias los conflictos no fueron extraños. Por el contrario, a partir de este momento (1598) los incidentes registrados en el sitio son entre indígenas y españoles y no entre indígenas de diferente grupo, como solía ocurrir en otras regiones. Es interesante apuntar que en el cercano pueblo de Tolimán una situación similar se presentó al menos durante el siglo XVI. En este lugar convivían habitantes de origen chichimeco, seguramente pames, y grupos otomíes dependientes de Xilotepec, al parecer entre estas dos etnias se había establecido una convivencia que incluía alguna especie de acuerdo para la explotación del territorio. Con el arribo de los hispanos, y en particular del oidor Santillán a mediados del siglo XVI, la zona de Xilotepec y Tolimán fue escenario de la fundación y crecimiento de múltiples estancias ganaderas, lo que propició que los naturales de la zona se vieran despojados de sus tierras y que fueran sometidos a constantes maltratos por parte de los estancieros, así como de sus criados y esclavos. El resultado fue que, al igual que sucedería en Xichú años después, tanto otomíes como chichimecas-pames hicieron frente común y huyeron a los cerros despoblando la región.³⁶

La ausencia de registros que avalen conflictos entre diferentes

³³ AGN, *Indios*, v 6, exp. 1012.

³⁴ Vid Jacques Soustelle, *La familia otomi-pame del centro de México*, traducción de María de los Ángeles Ambriz, México, Gobierno del Estado de México/ Universidad Autónoma del Estado de México/ Ateneo del Estado de México/ Instituto Mexiquense de Cultura, 1993 (Quinto centenario: Estado de México)

³⁵ Comunicación personal de María del Carmen León Cazares, marzo de 1998.

³⁶ Agradezco la información de este interesante episodio en la historia de Tolimán a Ethelia Ruiz Medrano, quien gentilmente me comunicó la información y luego me facilitó

etnias que compartieron el mismo espacio territorial en Xichú, no necesariamente implica una convivencia armónica; sin embargo, este acontecimiento no deja de contrastar con la presencia de documentación en que de una u otra forma se consignan problemas entre españoles y naturales. Los conflictos entre hispanos y nativos tuvieron como principal manifestación el ámbito religioso, lo que nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿es posible que otomíes y pames establecieran algún tipo de vínculo que facilitara la idea de pertenencia a un mismo grupo y con ello el nacimiento de una identidad común, expresada a través de manifestaciones religiosas peculiares y de resistencia ante el control colonial?

En 1614 se presentó el primero de una larga serie de conflictos de carácter religioso entre indígenas y españoles. Disturbios que estarían presentes, aunque de forma intermitente, a lo largo de toda la época colonial en Xichú de Indios. En el caso que aquí se refiere el problema se suscitó por la oposición de Luis de Moya, alcalde mayor de minas de Xichú, a que los indios colocaran una cruz en lo alto de un cerro.³⁷ Este pasaje nos invita a pensar en la costumbre de poner cruces en lo alto de los cerros entre los campesinos del centro, sur, oriente y occidente de México, frecuente aún en los albores del siglo XXI. Fenómenos como éste han llamado la atención de algunos investigadores, quienes han señalado la fuerte relación existente entre el culto a los cerros de la época prehispánica y el culto a la cruz después del arribo del cristianismo.³⁸

El proceso de aculturación en el que vivieron los pueblos herederos de la tradición cultural mesoamericana produjo resultados de gran complejidad y diversidad, por ejemplo los intrincados sincretismos en que el culto a las deidades de la lluvia y el culto a San Juan Bautista, terminaron identificándose, o la equivalencia simbólica entre la cruz y el cerro como ombligos de la tierra o como “*axis mundi*”.

Entre los grupos otomianos el culto a las cruces cobró especial relevancia pues su Dios tutelar, *Otonteuctli* (Señor de los otomíes), se identificó con *Ocotecuhтли* (Señor del pino), quien era objeto de ceremonias rituales en los que estaba presente un palo de pino.³⁹

algunas de sus notas de investigación en el AGI, *Justicia*, v. 239, *Testimonios de los naturales de Tolimán y Xilotepec en contra del oidor Dr. Santillán*, 1552.

³⁷ AGN, *Inquisición*, v. 302, exp. 5.

³⁸ Johana Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores), *La montaña en el paisaje ritual*, México, INAH/UNAM.IIH/CONACULTA, 2001.

Aún a principios del siglo XXI es famosa una peregrinación anual en que los otomíes de Tolimán, Querétaro, y de otros pueblos visitan uno de los cerros más altos de la Sierra Gorda, el Pinal del Zamorano (*Shonte*), en el que van a adorar a “la Santa Cruz del Zamorano”, una cruz de pino.⁴⁰

En 1618, cuatro años después de la denuncia de Luis de Moya, el franciscano fray Juan de Herrera, guardián de Xichú, acusó a Ana y Beatriz Jaramillo, hijas de Juan Jaramillo por desenterrar muertos para robar sus huesos y practicar con ellos hechicerías. Caso interesante pues el uso mágico de los huesos fue práctica común tanto en Europa como en América desde siglos antes. Ante una referencia como ésta es imposible no recordar la práctica mesoamericana de beber el agua con que se bañó al pariente muerto que Kirchhoff equipara con la costumbre común en otras áreas del mundo de beber los huesos molidos de los parientes fenecidos.⁴¹ Tanto el episodio de la cruz como el de los huesos apuntan la existencia de cierto conjunto de prácticas religiosas peculiares de los habitantes indígenas de la región. ¿Pudo ser la religión el lazo de unión a través del que se manifestó la idea de pertenencia a un grupo, y que al paso de los años desembocó en la conformación de una identidad indígena regional visible en la segunda mitad del siglo XVIII?

A partir de este momento los conflictos o intentos de revuelta que protagonizaron los indígenas de Xichú comenzaron a tener cierta frecuencia. Así, durante la década de 1630 su principal blanco fueron las autoridades locales;⁴² en 1641⁴³ y 1643⁴⁴ fueron por el trabajo en las minas; en la década de 1684 por la explotación de las tierras,⁴⁵ y en

³⁹ Vid Pedro Carrasco Pizana, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos de habla otomiana*, 2a. ed., Toluca, Gobierno del Estado de México, 1986 (Documentos del Estado de México); p. 138-140.

⁴⁰ Según una tradición esta cruz tuvo su origen cuando durante un sueño ésta le habló a un indio otomí (don José Cruz Pérez) y le dio un consejo para salvarle la vida, como tal cosa sucediera volvió a presentarse en otro sueño para ordenarle que fuera al cerro y que ella le daría una señal. La mencionada señal fue que la cruz apareció como una rama de un pino, ver de aún, con el rostro de Cristo ya labrado, y luego le ordenó que se la llevara bajo la condición de que cada año la llevara de vuelta a su casa es decir a la cima del cerro. *Apud*. Abel Piña Perusquia, “Las casas de los abuelos chichimecos...”, p. 5-6. (Ponencia presentada al “Primer coloquio sobre grupos otopames”, Querétaro, Querétaro, septiembre de 1995).

⁴¹ Paul Kir chhoff, “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en *Acta Americana*, v. 1, núm. 1, México/Los Ángeles, Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía, 1943, p. 92-107.

⁴² AGN, *Indios*, v 11, exp. 241, f. 196v.

⁴³ AGN, *Indios*, v 13, exp. 334, f. 278r.

⁴⁴ AGN, *Indios*, v 14, exp. 88, f. 92r.

1687 por irregularidades en la elección de autoridades indígenas.⁴⁶

Quizá esta situación influyera para que durante la visita de pacificación que el contador Gabriel Ardila realizó a la Sierra Gorda en el segundo decenio de 1700 —en la cual se hizo célebre el capitán Gerónimo Labra hijo— uno de sus puntos de atención fueran los nativos de Xichú, a los cuales ordenó dotar de tierras en 1714.⁴⁷ A partir de entonces los conflictos más frecuentes fueron, y no sólo en Xichú, las disputas por posesión de tierras con las haciendas de los alrededores,⁴⁸ y en 1739 algunas irregularidades en la elección de autoridades.⁴⁹ Al parecer, las causas de las inquietudes entre los naturales estaban dadas por dos elementos clave en la formación de una identidad nativa: la posesión del territorio y su control político.

El Cristo Viejo de Xichú

A partir de 1734 los archivos dan pistas para desentrañar una serie de acontecimientos que revelan el estado que guardaban las costumbres religiosas y espirituales de la población indígena de Xichú.⁵⁰ Se trata de sucesos que también son un importante indicativo de la manera en que hasta ese momento los indígenas habían asimilado y se habían apropiado de la religión impuesta por los hispanos. Es un ejemplo de cómo los indígenas le dieron una nueva función y significado a las prácticas rituales cristianas; se trata de una aceptación del cristianismo pero siempre a partir de los parámetros culturales de la propia cultura indígena.

El cura del pueblo, en 1734, culpó de idólatra y de consumir una yerba alucinógena de nombre “Rosa María”⁵¹ al indio Francisco Andrés, quien 34 años después sería el célebre “Cristo Viejo”. El

⁴⁵ AGN, *Reales Cédulas Duplicadas*, v. 28, exp. 147, f. 131r.

⁴⁶ AGN, *Indios*, v. 30, exp. 22, f. 16v-17r.

⁴⁷ AGN, *Indios*, v. 39, exp. 71, f. 124r-125r.

⁴⁸ Entre otros *vid* AGN, *Tierras*, v. 447, exp. 1; v. 1450, exp. 4.

⁴⁹ AGN, *Indios*, v. 53, exp. 5, f. 7r-7v; v. 53, exp. 8, f. 11r-11v; v. 53, exp. 22, f. 33r-33v; v. 54, exp. 71, f. 55r-57r.

⁵⁰ Hay información del mismo tipo relacionada con la población de San Luis de la Paz, Guanajuato. *Vid* Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el Occidente de Sierra Gorda. Siglo XVIII*, México, Archivo General de la Nación/Instituto Nacional de Antropología e Historia 2001. (en prensa)

⁵¹ Esta yerba no es otra que el famoso *peyotl zacatequense* o *peyote*, *vid* Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial (Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VIII)*, México, Gobierno del Estado de Veracruz/INI/Universidad

acusado fue encarcelado pero por irregularidades en el procedimiento el arzobispo- virrey Juan Antonio Vizarrón,⁵² ordenó su liberación después de casi dos años de prisión.⁵³

En 1738 Francisco Andrés se vio envuelto de nuevo en líos con la justicia, y ahora era el propio arzobispo quien ordenaba una nueva investigación. Se le acusaba de continuar con sus prácticas religiosas, de promover revueltas y tumultos y de organizar a la comunidad del pueblo en contra de los hacendados, así como de querer controlar la elección del Cabildo local.⁵⁴ No sabemos que resultado tuvo este pasaje, pero en 1747 Francisco Andrés nuevamente fue acusado de cometer disturbios y de practicar hechicería junto con un grupo de mujeres del pueblo.⁵⁵ Es posible que esto estuviera relacionado con las acusaciones en contra de los religiosos del sitio de quienes se decía que para hacerse obedecer con frecuencia se valían de la fuerza usando golpes y amenazas de excomuniación.⁵⁶

Para 1767-1769 los disturbios llegaron a su clímax y la bomba de tiempo estalló. Xichú atestiguó las diligencias judiciales que el alcalde mayor Barreda efectuó a raíz de las denuncias del cura de Xichú, Joseph Diana.⁵⁷ El 21 de julio de 1768, el bachiller Joseph Diana, juez eclesiástico del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios, firmó una denuncia ante el alcalde mayor de San Luis de la Paz (Juan Antonio de la Barreda), en contra de un grupo de sus feligreses indios. El párroco los acusaba de cometer múltiples ofensas entre las que se contaban insultos y agresiones en contra de su persona y de

de Veracruz/FCE, 1992, 389 p. (Sección de Obras de Antropología): p. 141-142. *Vid* Weston La Barre, *The Peyote Cult*, Yale University, 1938 (Publications in Anthropology, v. 19; Weston La Barre, "Twenty Years of Peyote Studies", en *Current Anthropology*, v. 1, 1960, núm. 1, p. 45-60; Carl Lumholtz, *El México desconocido*, 2 v., Nueva York, C. Scribner's Sons, 1904; y Leia Scheinvar, "Peyote", en *Enciclopedia de México*, 12 v., 2 ed., México, Enciclopedia de México, 1977: v. 10, p. 299-300.

⁵² Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta era natural del puerto de Santa María, en Cádiz, España, y murió en la ciudad de México en 1747. En 1730 era arcediano titular de la iglesia patriarcal de Sevilla cuando fue nombrado arzobispo de México; fue consagrado como tal y tomó posesión hasta 1731. En 1734, ante la muerte de Juan de Acuña, marqués de Casafuerte, ocupó el cargo de virrey de la Nueva España hasta la llegada de Pedro de Castro y Figueroa, duque de la Conquista en 1740.

⁵³ AGN, *Indios*, v. 54, exp. 174, año de 1736.

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

⁵⁵ 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.

⁵⁶ AGN, *General de parte*, v. 41, exp. 336, año de 1761.

⁵⁷ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27: f. 70r-72v.

otros vecinos españoles. Según él, los indios se oponían a efectuar cualquier cambio material en el templo y en especial se negaban a permitir la sustitución de imágenes viejas por nuevas.

De la documentación se desprende que la rebeldía de los habitantes de Xichú se desarrolló por una doble vía: por un lado la república de indios y los principales del lugar encabezaron un movimiento antiespañol; por otro lado el desarrollo de una herejía que condujo a la formación de un cristianismo indígena opuesto al oficial.

Entre los acusados destacaba el otomí Felipe González, gobernador del pueblo, a quien se señalaba como el líder de los ataques a españoles y clérigos. Este hombre gozaba de prestigio entre la comunidad, pues no sólo era el gobernador sino que había sido escribano y había enviado a las autoridades algunos escritos en contra de los curas del lugar. Al parecer González era heredero de una tradición de rebeldía ante lo español y lo clerical, pues los testigos declararon que desde años antes su padre, Pascual González, había protagonizado varios incidentes violentos parecidos a los que ahora llevaba a cabo su hijo. Es posible que el movimiento de González estuviera en vías de lograr una organización que rebasara el nivel de lo espontáneo pues se dice que aprovechaba su cargo para recabar fondos y promover la rebeldía entre las comunidades cercanas y dependientes de Xichú de Indios. Respaldado por el conjunto de principales del pueblo afirmaba que los españoles no eran otra cosa que “*perros negros mulatos*” (uno de los insultos más comunes de españoles a indios), y de hecho proponía la inversión de la jerarquía social: pretendía que los indios ocuparan el escalón más alto y los españoles el más bajo de la sociedad.

Otro de los acusados era Francisco Andrés de quien 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”.⁵⁸ 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”.⁵⁹ Andrés ejercía un tipo de liderazgo diferente al de González, pues era la expresión visible de un conjunto de prácticas religiosas que, como he-

⁵⁸ *Ibid.*, f. 72r.

⁵⁹ *Ibid.*, f. 102v.

mos visto, los otomíes de Xichú tenían desde décadas antes.

Durante el proceso de 1768-1769, los testigos relataron una serie de incidentes de los que se desprende que desde hacía años un grupo de indios, entre los que se encontraban Felipe González y Francisco Andrés, protagonizaban una serie de hostilidades contra los vecinos hispanos, en particular si éstos eran prósperos.⁶⁰ También que existía una especial antipatía para con los religiosos y curas que asistían en el templo, ya que con frecuencia eran objeto de ataques, insultos y hostigamiento.⁶¹ Resulta curioso que en esos hechos las mujeres jugaran un importante papel, pues con frecuencia eran ellas quienes iniciaban los actos violentos.⁶² Casos especialmente graves fueron el incendio de la casa del padre Miguel de los Ángeles,⁶³ o los tumultos que enfrentó Diana por querer aplicar la nueva tarifa de aranceles,⁶⁴ por emprender mejoras en el templo o por intentar sustituir la imagen de la virgen de la Soledad.⁶⁵

Tal vez la oposición de los indios a la sustitución de imágenes se debiera a una posible identificación del continente con el contenido. Puede ser que para ellos las imágenes no sólo fueran la representación de la divinidad sino algo más allá, tal vez una parte de la deidad o el dios mismo. Sin saber a ciencia cierta qué tipo de nexos establecieron los indígenas de Xichú entre uno y otro no resulta improbable pensar en la existencia de alguna fuerte y peculiar liga entre figura y numen. Este tipo de situaciones son comunes en la religiosidad indígena, pero no exclusivas de ella; por ejemplo, el cristianismo popular presenta algunos parangones, tales son el caso del culto a la imagen de la “virgen de Guadalupe” donde el sayal es tomado como origen y fuente de una rica tradición de milagros; o el caso del “manto de Turín”, donde el lienzo es considerado divino. Sin embargo, en estos casos la sacralidad del objeto proviene de su contacto con la divinidad en tanto que en el caso de Xichú pareciera advertirse la continencia de la divinidad en el objeto, es decir algo más cercano a la idolatría.

Es claro el liderazgo de Francisco Andrés, a quien se conocía

⁶⁰ *Ibid.*, f. 80v, 83r, 86v, 101v.

⁶¹ *Ibid.*, f. 77r-103r.

⁶² *Ibid.*, f. 77v, 97v.

⁶³ *Ibid.*, f. 83v, 85r, 88r, 92v, 94v, 102r.

⁶⁴ *Ibid.*, f. 83v, 89v, 95r, 97v, 99v.

⁶⁵ *Ibid.*, f. 83v, 88v, 97v.

como el “Cristo Viejo”,⁶⁶ y quien era centro de un culto en el que un séquito de mujeres (tal vez aquellas junto a las cuales se le acusó de practicar hechicerías en 1747)⁶⁷ le 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 frecuentes 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.⁶⁸

Las pesquisas resultaron en la aprehensión y castigo de los implicados, a excepción de Francisco Andrés, quien milagrosamente escapó a la celada que Barreda les tendió. Aunque las autoridades se anotaron un golpe exitoso al capturar a casi todos los dirigentes, la verdad es que los conflictos continuaron durante varios años. Así, para la década de 1790 hubo repetidos disturbios con motivo de las fiestas religiosas de Semana Santa,⁶⁹ y durante la primera década de 1800, se suscitó un motín a raíz del establecimiento de la misión de Arnedo.⁷⁰

El caso del “Cristo Viejo” es particularmente rico para el análisis, el cual puede dirigirse por dos vías: la primera es descomponer e interpretar los elementos religiosos nativos e importados amalgamados en este culto y la segunda el estudio de las condiciones políticas, económicas y sociales que lo rodearon e hicieron posible. En cierta forma esto es equivalente a ver el caso desde dentro y desde fuera. Aquí me ocuparé primordialmente de lo primero.

El cristianismo indígena de Xichú presenta múltiples facetas, y no es mi intención desentrañar si se trata de un cristianismo con sobrevivencias de la religión prehispánica o de una religión prehispánica que se mantuvo disfrazada de cristiana. Más interesante me parece encontrar lo que este fenómeno nos dice sobre sus pro-

⁶⁶ 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, y Lara, *Resistencia...*

⁶⁷ *Vid infra* nota 24.

⁶⁸ AGN, *Criminal*, v. 305, exp. 27, f. 83r, 86v, 87r, 89r, 95v, 98v, 100v, 102v.

⁶⁹ AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, caja 441, exp. 16.

⁷⁰ La misión de Arnedo probablemente sea el último ejemplo de un establecimiento misional a instancias de los colegios de *Propaganda Fide* —en este caso del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro— en el centro-norte del territorio nacional. AGN, *Provincias internas*, v. 202, exps. 4 y 6.

tagonistas.

Nuestros personajes no rechazaban la religión católica, por el contrario, la hicieron propia. Para lograrlo la fueron recodificando, probablemente durante décadas el aprendizaje de la religión cristiana corrió junto a prácticas y creencias religiosas de la tradición indígena. De esta forma, y bajo el lente de su propia religión que venía desde tiempos anteriores a la conquista, elaboraron un nuevo código que resultaba legible a la mayoría de los naturales. Un ejemplo de esto nos lo ofrecen el caso de las misas oficiadas por Francisco Andrés, en donde éste suplantaba al sacerdote y la comunión sacramental se efectuaba a través del consumo de tortillas; la substitución de elementos importados por otros autóctonos era parte de la búsqueda de un lugar propio en medio de una realidad adversa e imposible de cambiar.⁷¹

Es un hecho que la interpretación que los indígenas hacían de su realidad nacía por fuerza de los elementos con que contaban para interpretar el mundo. Si partimos del principio de que para entender la nueva religión su referente era su propia religión, que practicaban desde tiempos prehispánicos, no resulta extraño encontrar un traslape de deidades nativas con figuras cristianas. Tal es el caso del “Cristo Viejo”, figura que es una alusión directa a Cristo pero que, bajo la perspectiva otomí y siguiendo su estructura dual, se transformó en un juego de una deidad dual. ¿Es posible que el dios patrono de los otomíes, *Cuécuex*,⁷² fuera redibujado en una mezcla con la figura de Cristo?

Cuécuex es uno de los nombres que recibe *Otontecutli*, el “dios viejo”, el dios del fuego, y principal deidad de los otomíes.⁷³ Es la deidad ancestral de este pueblo, es multifacético y posee doble sexo; es a la vez, el Dios Viejo del Fuego y el Señor del Cerro. “En la antigüedad los otomíes se declaraban hijos de la dualidad divina en su

⁷¹ Al emplear la expresión de “cambio” me refiero a una idea de retorno a un orden anterior. No creo que entre los indios de Xichú existiera la idea de un retorno al orden de cosas imperante antes de la llegada de los españoles. A mi parecer no existen elementos para atribuir características milenaristas, teleológicas o apocalípticas a este movimiento; no hay idea de un regreso a una época anterior, por el contrario se trata más bien de una adecuación de la realidad en la que los mayores beneficiados serían los propios indios y los más perjudicados los hispanos.

⁷² Según Alfredo López Austin *Cuécuex* significa “el libidinoso”. Vid Alfredo López Austin, “Prefacio”, en Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, UNAM IIA/CEMCA/INI, 1990; p. 9.

⁷³ Carrasco, *Los otomíes...*, p. 142.

figura de Viejo Padre y Vieja Madre, del Señor de los Otomíes o Señor del Pino, de *Cuécucx*".⁷⁴ La figura de este dios se confunde entre otros con *Xiuhtecuthli*, *Huehuetéotl*, *Ocopilli*, y *Otontecuhli*, además se le ha asociado en su forma de *Xoxeptzin* con San José y como *Ximeotzin* con San Simeón, ambos ancianos.⁷⁵ Esto nos recuerda de inmediato la imagen del "Cristo Viejo", como la de un anciano, y no es difícil pensar en una transposición entre esta deidad y Cristo al representarse como el "Cristo Viejo".

Esto es plausible si consideramos que ante los ojos indígenas hay muchas similitudes entre ambos númenes: Cristo está en la cruz, la que puede ser leída como el *axis mundi* y que a su vez se identifica con el árbol del *ocote* o del pino símbolo de *Ocotecutli*; por otro lado Cristo muere y resucita para ascender al cielo lo que significa que va al inframundo y regresa para retomar su lugar en el control del universo; por su parte, el dios del fuego es considerado un eje entre el inframundo, la tierra y el cielo, es a través de él que el universo se articula. En resumen, ambos dioses ocupan un lugar total en el universo pues son su centro y se encuentran en sus diferentes niveles.⁷⁶

A juzgar por los testimonios del proceso judicial contra los naturales de Xichú, el prestigio mágico personal y el carisma del "Cristo Viejo" eran de considerables dimensiones. Es evidente que su prestigio entre los miembros de su comunidad, especialmente las mujeres, rebasaba los límites de los simples mortales. ¿De qué otra manera puede explicarse que el agua que entraba en contacto con su cuerpo se sacralizaba al grado de ser usada para libarse durante el ritual?⁷⁷ Pensar que el "Cristo Viejo" era considerado la fuente misma de la divinidad, nos remite a la figura de aquellos

⁷⁴ Alfredo López Austin, "Prefacio", en Jaques Galinier, *La mitad del mundo...*, p. 9.

⁷⁵ Alfredo López Austin, "El dios enmascarado del fuego", en *Anales de Antropología*, v. XXII, México, UNAM, IIA, 1985, p. 251-285; p. 268-269.

⁷⁶ La importancia del dios viejo o dios del fuego entre los otomíes es muy grande; de hecho, según Galinier, para los otomíes contemporáneos el significado del fuego en su interpretación del mundo es de vital importancia. Vid Jacques Galinier, "El fuego y las lógicas culturales. Acerca de las categorías espacio-temporales en el pensamiento otomí", en José A. González Alcaantud y María Jesús Buxó Rey (editores), *El fuego. Mitos, ritos y realidades. Coloquio internacional. Granada, 1-3 de febrero de 1995*, Granada, España, Diputación Provincial de Granada/Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet/Anthropos, 1997 (Autores, texto y temas. Antropología, 31); p. 105-122.

⁷⁷ Incluso podríamos aventurar el uso del *peyote* en este tipo de brebajes pues, como ya he apuntado, Andrés acostumbraba consumir este alucinógeno (vid *infra* nota 44). Además, Aguirre Beltrán refiere el uso del *peyote* en diferentes formas, entre las que se cuentan la

individuos que se fundían con el dios entre los nahuas, y que Alfredo López Austin ha llamado hombres-dioses.⁷⁸ ¿Por qué no pensar en un hombre-dios otomí en la Sierra Gorda del siglo XVIII?⁷⁹

El destacado papel que jugaron las mujeres, primero como las iniciadoras de conflictos, y luego como las principales seguidoras del “Cristo Viejo”, nos lleva a pensar en ese marcado acento en la sexualidad existente entre los otomíes que Jacques Galinier ha estudiado.⁸⁰ Tal vez la participación femenina en las misas indígenas fuera el elemento clave para lograr el equilibrio del ritual, que de esta forma complementaría la presencia masculina del “Cristo Viejo”; otra posibilidad sería ver el caso en términos de un ritual de fertilidad donde el “Cristo Viejo” es el elemento masculino que fecunda al femenino a través de su ingestión en forma de agua. No hay que olvidar que en 1734 Francisco Andrés fue acusado de consumir *peyote* en su forma de “*Rosa María*”, que según Aguirre Beltrán es el nombre sincrético de signo femenino de esta planta, en contraposición a los masculinos de *San Nicolás*, *San Antonio* o *Señor don Pedro*.⁸¹ Parece necesario replantear el papel que las mujeres otomíes tuvieron en la época colonial ¿existió una subcultura femenina no sólo en términos de religiosidad sino de participación social, política y económica?

No es posible concebir la existencia del “Cristo Viejo” sin considerar su liga con el movimiento antiespañol descrito antes. Ambos eran la respuesta que los nativos de Xichú dieron a su realidad, no era el rechazo del orden colonial, sino más bien su recodificación. Construyeron una nueva interpretación del mundo que contemplaba y aceptaba a los españoles y su religión sólo que dentro de una jerarquía inversa. Utilizaron los instrumentos de dominación hispanos como herramienta para su propia liberación. Hicieron suyos los nuevos valores y jerarquías, tanto que sus propietarios origina-

ingestión mezclado con agua bendita o conjuntamente con baños de vapor en el *temazcal*. Por otro lado, se sabe que el consumo ritual y comunitario del peyote fue practicado con diferentes motivos, *vid* Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, p. 144-146 y 152.

⁷⁸ Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2a. ed., México, UNAM, IIH, 1989 (Serie de Cultura Náhuatl. Monografías: 15).

⁷⁹ Serge Gruzinski propone la existencia de hombres-dioses para la época colonial, entre ellos uno otomí. *Vid* Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH/IFAL, 1988 (Biblioteca del INAH. Serie de Historia).

⁸⁰ Galinier, *op. cit.*, p. 635-662.

⁸¹ Aguirre Beltrán, *Medicina y magia...*, p. 141-144.

les, los españoles, ahora eran vistos y considerados como los usurpadores.

La Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad

Otro importante episodio en esta historia de religiosidad indígena y resistencia al orden colonial fue el protagonizado por las cofradías del lugar, en particular lo relacionado con la “Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad”.⁸²

No obstante la importancia que las cofradías tuvieron en la vida novohispana⁸³ y la amplia gama de posibilidades de análisis que su estudio ofrece al investigador, aún son variados los aspectos que sobre ellas falta esclarecer, en especial en lo que corresponde a las cofradías de indios. Sobre estas últimas existen trabajos que han abordado su funcionamiento como cajas de ahorro que ayudaban a financiar actividades productivas y comerciales indígenas;⁸⁴ como parte importante del sistema de asistencia social;⁸⁵ también se ha señalado la relación de los lazos de parentesco de las comunidades indígenas y las cofradías de barrio con la organización socioespacial

⁸² Este pasaje ha sido estudiado con mayor detalle en Gerardo Lara Cisneros, “Identidad indígena en la Sierra Gorda novohispana: la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad”, en *Investigaciones religiosas*, Monterrey, México, otoño-invierno, 1999, núm. 1, p. 27-39.

⁸³ Entre las publicaciones recientes sobre cofradías resalta el libro que reúne los trabajos presentados en el “Coloquio internacional: cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial” de 1997. Sin embargo, este libro se enfoca primordialmente a los aspectos económicos de las cofradías: Pilar Martínez y Gisela Von Wobeser (coordinadoras), *Capellanías, cofradías y obras pías*, México, UNAM, IHH, 1999.

⁸⁴ Asunción Lavrin, “Mundos en contraste: cofradías rurales y urbanas en México a fines del siglo XVIII”, en A. J. Bauer, compilador, *La iglesia en la economía de América Latina siglos XVI al XIX*, trad. de Paloma Bonfil, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1986 (Biblioteca del INAH. Serie Historia), p. 235-278; Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988 (Sección de Obras de Historia), p. 412-423; Murdo J. MacLeod, “El papel social y económico de las cofradías indígenas de la colonia en Chiapas”, en *Mesoamérica. Publicación semestral del Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. Número especial: Chiapas, Antigua, Guatemala-South Woodstock, Vermont, Año 4, Cuaderno 5, Junio de 1983* (Serie Monográfica), p. 64-86; Viqueira, Juan Pedro, “Unas páginas de los libros de cofradías de Chilón (1677-1720)”, en *Anuario 1995 Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, México, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Gobierno del Estado de Chiapas, 1996, p. 207-232.

⁸⁵ Ernesto de la Torre Villar, “Algunos aspectos acerca de las cofradías y la propiedad territorial en Michoacán”, en *Jarbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 4, 1976, p. 410-439.

de origen prehispánico;⁸⁶ existen además los que se han interesado por su papel en la conformación de la religiosidad nativa.⁸⁷

Los libros de cuentas de cofradías indígenas no son muy abundantes y debido a que están compuestos por largas cuentas de gastos y contribuciones en principio podrían parecer interesantes sólo para los historiadores de la economía. Por si esto fuera poco la mayor cantidad de estudios sobre el tema se concentran en las regiones central, sur y occidental del país, dejando un enorme hueco en las zonas norte, noroeste y noreste.

Es posible que esta institución reprodujera esquemas de las viejas cofradías populares europeas,⁸⁸ entre las que era común encontrar prácticas de religiosidad popular poco ortodoxas que eran solapadas por los curas párrocos siempre y cuando éstas les pagaran sus honorarios, actitud a veces compartida por los obispos.⁸⁹

La Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad del pueblo 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. Sus obligaciones eran celebrar sus fiestas con misa, procesión y sermón el Viernes de Ramos,⁹⁰ 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.⁹¹ Sus bienes iniciales estaban constituidos por 364 cabezas de ganado cabrío.⁹² El aspecto más sorprendente de esta cofradía es que luego de haber sido fundada por españoles quienes mantu-

⁸⁶ Elías Zamora, *Los mayas en las tierras altas en el siglo XVI. Tradición y cambio en Guatemala*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1985.

⁸⁷ Dolores Aramoni, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 381-410; Flavio Rojas Lima, "La cofradía indígena, reducto cultural de los mayas de Guatemala", en Miguel Rivera y Andrés Ciudad, editores, *Los mayas de los tiempos tardíos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas/Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986 (Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Mayas: 1); p. 253-282.

⁸⁸ Las primeras asociaciones pías o *confraternitates* surgieron en Europa en el siglo VII. Su función era fortalecer los vínculos religiosos entre creyentes e iglesia, y a pesar de que inicialmente fueron promovidas por sacerdotes o de que estuvieron cobijadas por el marco espiritual de alguna orden, siempre mantuvieron su carácter laico, *vid* Darmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época de la colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, trad. de Joaquín Francisco Zaballa Omaña, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, A.C., 1996, p. 13.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ AGN, *Bienes nacionales*, leg. 1028, exp. 20, f. 2r. También AHX, *Libro de cuentas de la Cofradía de nuestra Señora de la Soledad, 1689-1742*, f. 1r-1v.

⁹¹ AHX, *Libro de cuentas de la Cofradía de nuestra Señora de la Soledad, 1689-1742*, f. 1r-3r.

⁹² *Ibid.*, f. 5r.

vieron el control de la misma durante ocho años, sus fundadores fueron acusados de malos manejos⁹³ y la institución pasó a manos indias. Este acontecimiento atípico en la historia novohispana no quedó consignado inmediatamente en el libro de cuentas de la cofradía. Fue hasta después de veinte años (1718) de sucedido que una breve nota producto de una inspección o visita lo consigna en forma desparpajada:

Su Señoría Ilustrísima dijo que sabía que hubo por visitada esta cofradía y respecto a que *sus constituciones y excensión 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 les quitó y entregó a dichos naturales sobre que se ha informado a su Señoría Ilustrísima haber sido por la mala administración que de ella había por dichos españoles.*⁹⁴

Las razones del cambio pudieron ser en efecto la mala administración, pero cabría pensar en otros factores como la mayor disposición 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 intervención del cura en los asuntos de la cofradía. En todo caso esta situación se perpetuó, pues para 1794 don José Manuel Vallarta, solicitador de Indios escribió: “*La Cofradía es y ha sido siempre de los Indios; lo es también aquel pueblo, tal denominación tiene Xichú de Indios, a distinción del Real y Minas de Xichú, que se fundó por españoles.*”⁹⁵ Este sentimiento de que a los indios pertenecía no sólo la cofradía sino el pueblo se encuentra repetidas veces en la documentación, por ejemplo cuando se asienta que “*siendo el pueblo suyo el modo de que pierdan el dominio es consentir que los demás adquieran derecho*”,⁹⁶ o cuando se argumentaba: “*La ley ordena que entre Indios no vivan los de otras castas, y el estar allí es pura tolerancia.*”⁹⁷

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

⁹³ *Ibid.*, f. 4r-4v.

⁹⁴ *Ibid.*, f. 39v. *Cursivas mías.*

⁹⁵ AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, caja 441, exp. 16, f. 5v. *Cursivas mías.*

⁹⁶ *Ibid.*, f. 6r. *Cursivas mías.*

⁹⁷ *Ibid.*, f. 5v-6r.

se sobrepusieran a viejas formas de organización religiosa y social prehispánicas, sin embargo una variante importante con respecto a los casos estudiados por otros autores es que en el Xichú del siglo XVIII estaba presente una mezcla de indígenas mesoamericanos agricultores (otomíes) con otros agricultores estacionales y cazadores-recolectores chichimecas (pames).

Es probable que la organización social, económica y religiosa de los pueblos serragordanos en general fuera menos compleja que la de sus vecinos sureños. Tal vez esto influyera en que los cofrades de Xichú, al ser congregados y pasar de cazadores-agricultores o agricultores estacionales a sedentarios, adoptaran con relativo apego al modelo original las estructuras coloniales, no sin alterar la percepción de las jerarquías y substituir elementos españoles por indígenas. En este sentido es que las cofradías constituyeron un vehículo en el que se manifestaba una identidad indígena resultado de un abrupto cambio en las formas de vida.

Entre 1791 y 1794 Xichú fue testigo de una serie de disturbios protagonizados por los cofrades de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad, pues “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”.⁹⁸ Asimismo, los festejos de la Semana Santa de 1794 se vieron alterados por la intención del cura de que “concurran los vecinos de otras castas con luces para el Jueves Santo”.⁹⁹ La prevención de un motín se veía alentada por la presencia de un grupo de soldados de las milicias de Sierra Gorda.

En 1794 el cura 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. En esta ocasión no hubo oposición por la presencia de la nueva imagen —como había sucedido años antes—, ahora lo que resultó inadmisibles para los naturales fue la participación española en los festejos. Los indios amenazaban con protagonizar una revuelta, y ante el temor por la presencia de los soldados, su respuesta fue el abandono del poblado. Como era ya una costumbre entre ellos, familias enteras abandonaron la población para refugiarse en los cerros, donde seguramente reali-

⁹⁸ *Ibid.*, f. 2r-2v.

⁹⁹ *Ibid.*, f. 2v.

zaban ceremonias religiosas paralelas. Esto era un problema serio pues “ya se sabe 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”.¹⁰⁰ Para las autoridades civiles y religiosas el problema no sólo era el abandono del poblado, lo más preocupante para ellos era la suspensión del pago de sus respectivas contribuciones hacendarias y eclesiásticas.

La comunidad indígena eligió la vía legal para defender lo que consideraba 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”.¹⁰¹ Esta táctica les rindió buenos frutos pues se evitó el motín y se logró que los soldados se retirasen en años posteriores.¹⁰² 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.

Sin embargo, esto no fue suficiente ya que 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 en la misión de Arnedo.¹⁰³ La historia de los indios serragordanos en oposición a los intereses de los grupos dominantes continuó durante varias décadas hasta culminar a mediados del siglo XIX con la importante rebelión comandada por Eleuterio Quiroz.¹⁰⁴ Es curioso notar que el inicio del levantamiento de Quiroz casi coincide con la extinción de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad.¹⁰⁵ Echando a vuelo la imaginación incluso ¿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 cofra-

¹⁰⁰ *Ibid.*, f. 3r.

¹⁰¹ *Ibid.*, f. 8v

¹⁰² *Ibid.*, f. 11r-11v.

¹⁰³ AGN, *Provincias internas*, v. 202, exps. 4 y 6.

¹⁰⁴ Sobre la rebelión de Eleuterio Quiroz consultar Leticia Reina, “La rebelión campesina de la Sierra Gorda”, en Friedrich Katz (compilador), *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2 v., México, Era, 1990 (Colección Problemas de México).

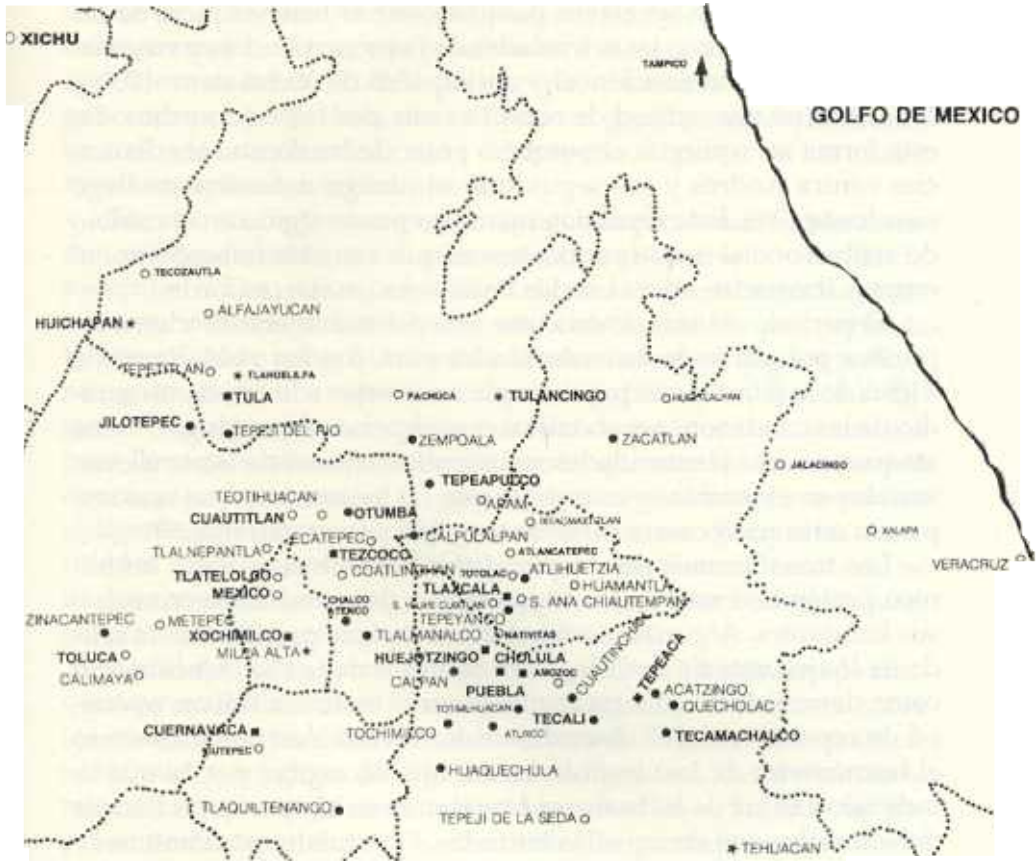
¹⁰⁵ AHX, *Libro de cuentas de la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad (1841-1842)*.

día como un factor que contribuyó a la organización de la rebelión?

Algunas consideraciones en torno del periodo borbónico en Sierra Gorda

Ante las circunstancias de frontera y marginalidad que caracterizaron la zona de Xichú durante buena parte de la época colonial, correspondió una actitud tolerante por parte de las autoridades. Podemos imaginar que existió un cierto equilibrio entre libertades y obligaciones de los indígenas: las autoridades no apretarían las tuercas de un control de por sí frágil en tanto la congregación indígena cumpliera con sus obligaciones, especialmente las económicas, y en tanto no pretendiera romper ese precario equilibrio. De tal manera, es posible imaginar frailes tolerantes ante las costumbres poco ortodoxas de los indios, o cofradías que al pasar de manos españolas a indígenas caminaron a la inversa de lo que hizo la mayoría en el resto de la colonia. Podríamos incluso llegar a pensar en la anuencia de los religiosos ante una cofradía que se desempeñaba como vehículo y eje financiero de un culto nativo, y hasta unas autoridades que preferían pasar por alto el incendio de las casas curales.

Desde mediados del siglo XVIII muchas de las cosas que habían prevalecido en Sierra Gorda desde el siglo XVI cambiaron. El impulso a campañas de evangelización y pacificación emprendidas por personajes como Escandón y Serra, así como la posterior expulsión de los jesuitas de San Luis de la Paz, y la secularización de las misiones fundadas y custodiadas por el clero regular —entre las que se contó la de San Juan Bautista de Xichú—, significaron importantes transformaciones en la vida de la región. El equilibrio que había prevalecido en el pequeño poblado de Xichú de Indios durante décadas se vino abajo con este cambio de actitud. Es posible que la influencia de la actividad de las misiones fernandinas impulsara fuertes giros sociales y económicos no sólo en la zona de Jalpan sino en toda la sierra, incluida la zona de Xichú. Tal vez el ejemplo de Serra y sus colaboradores sirviera de acicate para que los franciscanos de Xichú modificaran sus labores cotidianas generando con ello el descontento indígena que se evidencia en el aumento de disturbios a partir de la década de 1740. Ejemplos de las nuevas condiciones en el ámbito eclesiástico pueden ser la secularización de la



George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 3a. reimp., traducción de Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo, México, FCE, 1992. Este mapa muestra con claridad cómo la mayor concentración de fundaciones franciscanas del siglo XVI estaban al centro del territorio; dentro de este panorama resalta la de Xichú de Indios como la más noroesteña, la que marca una especie de brazo que se extiende a una región de aislamiento y marginalidad. Se nota de inmediato lo apartado que se encontraba de cualquier otra fundación franciscana e invita a pensar en la importancia que debió haber tenido para la evangelización de toda la región centro-norte. Era una punta de lanza de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México

parroquia en marzo de 1751,¹⁰⁶ o el intento de implantar una nueva tarifa de aranceles en la década de 1760.¹⁰⁷

Tal vez una de las claves para explicar la benevolencia de las autoridades para con las actividades de Francisco Andrés y en general el movimiento anticlerical y antiespañol de Xichú entre 1730 y 1767, esté en una actitud de complacencia por falta de medios. De esta forma se explicaría el porqué a pesar de las constantes denuncias contra Andrés y sus seguidoras el castigo definitivo no llegó sino hasta 1769. Esta represión marca un punto álgido en el cambio de actitud oficial —que para entonces quizá se veía imbuido por el empuje ilustrado— para con los habitantes de Sierra Gorda.

El periodo de transición entre una actitud tolerante y otra represiva por parte de las autoridades para con los pobladores de Xichú de Indios tal vez pueda explicarse mejor a la luz de un estudio de las condiciones económicas que imperaban en el lugar.¹⁰⁸ Los ataques a curas y autoridades son manifestaciones de las tensiones sociales en el pueblo, y es posible que no fueran más que una respuesta ante condiciones cambiantes y/o factores externos.¹⁰⁹

Las transformaciones emprendidas durante el periodo borbónico pretendían una mejor organización y control del territorio y sus habitantes. Algunas medidas, como las que propiciaron la salida de los jesuitas de su Colegio en San Luis de la Paz, funcionaron como detonante de un sonado motín que el visitador Gálvez se ocupó de reprimir en 1767. Esos disturbios fueron interpretados como el termómetro de los desórdenes en aquella región, por lo que lo indicado a la luz de las nuevas ideas era, ahora sí, apretar las tuercas del control social en aquellas latitudes. Esto fue lo que finalmente hizo factible una rápida represión de los indígenas de Xichú, ya que a raíz de los tumultos de San Luis de la Paz, Gálvez emprendió una campaña para perseguir a los cabecillas de los disturbios, así como

¹⁰⁶ AHX, *Bautizos de todas castas (1748-1754)*, v. 12.

¹⁰⁷ AGN, *Bandos*, v.6, exp. 32, f. 82, “Bando para el cobro de aranceles”, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México; *Bandos*, v.6, exp. 77, f. 265-274, “Bando para el cobro de aranceles”, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México; y *Bandos*, v.6, exp. 87, f. 391, “Bando para el cobro de aranceles”, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, arzobispo de México; además *Criminal*, v. 305, exp. 21, f. 5.

¹⁰⁸ Para ello puede resultar de mucha utilidad el estudio de los libros de cuentas de las diferentes cofradías existentes en Xichú de Indios, y que aún se resguardan en el AHX.

¹⁰⁹ Podría pensarse en un incremento del número de vecinos españoles en el lugar propiciado por el aumento del flujo comercial de la región a instancias del “auge” minero del vecino Real de Minas de San Francisco de Xichú de los Amues o Xichú de Españoles.

a todo aquel que fuera sospechoso de insurrección en la región.¹¹⁰ En este contexto se presentó la denuncia del cura Joseph Diana en contra de Francisco Andrés, Felipe González y compañía. Al final hubo severos castigos, y la condena en ausencia de su líder espiritual como demente. Podría decirse que el cambio en la forma de gobernar por parte de la nueva casa real generó transformaciones en todos los niveles de la vida del imperio, algunos de los cuales apenas empiezan a ser estudiados.

No se trata de pensar que a mayor control colonial hubiera menor resistencia indígena y viceversa; por el contrario, se trata de presentar el caso de un poblado en el que la falta de medios e intereses suficientes para establecer un control efectivo por parte de Iglesia y Estado generó un ambiente adecuado para que los indígenas gozaran de una relativa autonomía política y en especial religiosa.¹¹¹ La represión no se daba por falta de motivos sino de medios para llevarla a cabo con éxito. Situación que cambió con la nueva época, pues la represión se generó no necesariamente porque los indígenas se hubieran tornado más rebeldes, sino porque las autoridades modificaron su política general y en Sierra Gorda esto se tradujo en cambios sociales y demográficos, así como en el endurecimiento del trato oficial para con los indios.

Xichú de Indios es un ejemplo de conflictos interétnicos de conquista y aculturación en una región marginal y de frontera sobre los que poco se ha estudiado. Las formas de organización política, económica o religiosa de la sociedad indígena en Xichú —como la relación entre cristianismo indígena y cofradías—, jugaron un papel importante en el proceso de resistencia; conformaron un campo fértil para el cultivo de una identidad nativa que se manifestó con nitidez a través de las diversas expresiones religiosas de los naturales de Xichú durante el siglo XVIII.

Artículo recibido el 1 de abril y aprobado el 28 de abril de 2002

¹¹⁰ Biblioteca Nacional, *Fondo de origen, manuscritos*, v. 1031.

¹¹¹ Como ejemplo de la ausencia de un control eclesiástico efectivo puede citarse la inestabilidad en la jurisdicción diocesana en la que se mantuvo el curato entre los siglos XVI y XVII, ya que a veces formó parte del obispado de Michoacán y en otras del arzobispado de México.