

# Xichú de índios: marginalidad Y fronteira cultural en Sierra Gorda, México\*

*Xichú de Indios: marginality and the  
cultural frontier en Sierra Gorda, Mexico*

Gerardo Lara Cisneros<sup>1</sup>

## Abstract

The Sierra Gorda, a region in north-central Mexico, was a marginal zone in New Spain between the sixteenth and eighteenth centuries. It was also a cultural frontier between agricultural and hunter-gatherer communities. One of its villages, Xichú de Indios, was a place where different situations and factors converged (for example, multiple ethnic groups in an area of weak ecclesiastical and governmental authority.) These factors led to a process of acculturation which resulted in an indigenous identity characterized by religious beliefs that were syncretic, rebellious and contentious.

**Keywords:** "marginality"; "acculturation"; "syncretism"; "ethnic identity"; "indigenous religiosity"; "cultural area"; "Franciscans".

## Resumo

La Sierra Gorda, región del centro-norte de México, se mantuvo marginal del resto de la Nueva España entre los siglos XVI y XVIII. También fue una frontera cultural entre pueblos agrícolas y cazadores-recolectores. Uno de sus poblados, Xichú de Indios, fue lugar de confluencia de un conjunto de situaciones (como la presencia de múltiples etnias y el débil control de iglesia y gobierno, por ejemplo) que derivaron en un proceso de aculturación, que a su vez originó una identidad indígena manifiesta a través de una religiosidad sincrética, rebelde y contestataria.

**Palabras clave en español:** "marginalidad"; "aculturación"; "sincretismo"; "identidad étnica"; "religiosidad indígena"; "área cultural"; "franciscanos".

Sierra Gorda es el nombre con el que se conoce a una serranía enclavada en el centro del territorio actual de México. Es una derivación de la Sierra Madre Oriental que se extiende por varios estados: el sur de San Luis Potosí, el oeste de Hidalgo, el norte de Querétaro y el noreste de

\* Este trabajo es un derivado de mi tesis de maestría en historia de México [Gerardo Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena. Religiosidad en el occidente de Sierra Gorda. Siglo XVIII*, México, (tesis de maestría en historia de México por la FFyL de la UNAM), 2000] cuya investigación fue posible, en parte, gracias a una beca que la Dirección General de Asuntos del Personal Académico me concedió a través del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>1</sup> - Prof. da Facultad de Filosofía y Letras/ Instituto de Investigações Históricas/Universidade Nacional Autónoma do México; Mestre em História pela Universidade Nacional Autónoma de México.

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, impidiendo 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 metros sobre el nivel del mar 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 presenta varios climas y paisajes: el oriental que es cálido y húmedo; el central que es frío y boscoso; y el occidental que es cálido y semi-seco.

Dichos 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 termómetros de las partes bajas marcan incluso arriba de los 35°C. Esto provoca vegetación diversa: en las partes altas hay árboles como pino, cedro y oyamel -entre otros-; en tanto que en las bajas predominan álamos, ahuehuetes y sauces; y en la porción oeste encontramos sávila, nopal, agaves, biznagas y mezquites.

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, SLP., los chichimeca-jonás de Misión de Chichimecas, Guanajuato, o los otomíes de Tolimán, Qro. A pesar de no mantener unidad política, los serragordanos reconocen su pertenencia a un mismo espacio geográfico; se saben diferentes a los pobladores de otras regiones cercanas como el Bajío o 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 merced a 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.<sup>2</sup> Al concluir este periodo y retraerse las fronteras mesoamericanas, hubo migraciones masivas que cambiaron el mapa demográfico de la región.<sup>3</sup> Es posible que con estos movimientos:

<sup>2</sup> Vid. Margarita Velasco Mireles, "La Sierra Gorda de Querétaro", en *Universidad, Querétaro*, UAC 1982-1983.

<sup>3</sup> 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.

poblacionales aumentara la presencia de pueblos cazadores-recolectores en la zona.<sup>4</sup> Sin embargo, durante el postclásico toltecas, huastecas y mexicas trabajaron con el mismo fin en diferentes partes de la serranía, dejando a menudo vestigios materiales de su presencia. Además, es posible que la expansión mexica fuera la causa que empujó a varios grupos de otomíes a penetrar en las inmediaciones de la comarca. Por ello se ha señalado a la Sierra Gorda de esta época como parte de la llamada Mesoamérica marginal, una frontera en la que elementos culturales de diferentes regiones estaban en contacto; un espacio de aculturación entre las tradiciones mesoamericana y aridamericana.

Resulta plausible pensar que como consecuencia de estos movimientos demográficos y de los vaivenes de la frontera mesoamericana, los grupos de "chichimecas" -entre otros pames y jonases- que los españoles señalaron como habitantes de la zona, arribaron a la comarca. En última instancia, fueron ellos quienes se posesionaron de la mayor parte del territorio que luego se conoció como "Sierra Gorda", y a quienes se atribuye la imagen de tierra insumisa que las fuentes coloniales nos transmiten.

A pesar de ser llamados genéricamente "chichimecas", las diferencias culturales entre las etnias que habitaron la región llegaron a ser notables. En este caso, el contraste más evidente fue entre pames y jonases. Esto pudo obedecer, entre otras razones, al contacto que cada uno de los grupos sostuvo con sus vecinos mesoamericanos. Sabemos que los pames tuvieron múltiples y notables influencias sureñas manifiestas por ejemplo en la práctica de una agricultura de temporal o en ciertas creencias religiosas,<sup>5</sup> en tanto que los jonases eran un pueblo aridoamericano neto que vivía fundamentalmente de la caza-recolección.

Las fuentes que nos proporcionan descripciones sobre la forma de vida de los serragordanos coloniales son escasas y tardías. El documento más importante sobre el tema se debe a la pluma de un militar del siglo XVIII: Gerónimo de Labra, "capitán protector de los

<sup>4</sup> Sobre cazadores-recolectores sigo los planteamientos de Elizabeth Casán, "Cazadores y recolectores: el comportamiento económico en las bandas", en Stuart Plattner (coordinador), *Antropología económica*, México, CONACULTA/Alanza, 1990, (Los noventa): p. 43-78.

<sup>5</sup> 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, SMA, 1944, 362p.: 133-144.

indios de la Sierra Gorda".<sup>6</sup> Aunque la obra de este autor debe ser empleada con ojo crítico y cuidadoso, fue Labra quien nos legó uno de los más valiosos testimonios sobre los diferentes grupos que habitaron la región:<sup>7</sup>

*...Los ximpeces... de naturaleza tan dócil que no hay tradición alguna que persuada su conquista, pues cuando entraron a administrarla los religiosos agustinos, la hallaron pacífica y reducida.<sup>8</sup>  
... los pames... son semejantes a los ximpeces y más aplicados al trabajo y comercio con los españoles y opuestos a los jonases.<sup>9</sup>  
... los rebeldes indómitos jonases, cuyo nombre tiene como oprobio de los ximpeces y pames, que les llaman así porque en su idioma quiere decir come caballos [sic]... 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.<sup>10</sup>*

Más allá de los intereses que pudieran guiar a Labra a describir así a sus "protegidos" indígenas,<sup>11</sup> por su texto podemos inferir su oposición a los jonases y que a su juicio era más sencillo tratar con los pames que con los otros dos pueblos especialmente con los jonases. También podemos pensar que las costumbres de los pames los acercaban a la cultura mesoamericana más que a los otros dos grupos. 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.<sup>12</sup> El parentesco 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*

<sup>6</sup> 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 responsable de la "paz de Maconil" de 1715, sobre todo porque sofocó la rebelión de los jonases sin necesidad de usar las armas.

<sup>7</sup> Gerónimo de Labra, "Manifiesto de lo precedido en la conquista, pacificación y reducción de los indios chichimecos jonases de la Sierra Gorda, distante de la ciudad de México 35 leguas", en Jaime Nieto Ramírez, *Los habitantes de la Sierra Gorda*, Querétaro, UAQ; Centro de Estudios Antropológicos, 1988, 90 p. (Temas de investigación); p. 46-79.

<sup>8</sup> *Ibid.*: p. 53.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*: p. 53-55 [el subrayado es mío].

<sup>11</sup> Tal vez a Labra le conviniera fomentar la fama de "belicosos" o "indómitos" que desde el siglo XVI tenían los chichimecas, pues como encargado de su pacificación y sometimiento tendría mayores argumentos para ganar poder y privilegios.

<sup>12</sup> 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.

*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.<sup>13</sup>*

Apartándose del análisis particular de cada uno de los pueblos mencionados, es un hecho que desde la era prehispánica nuestra zona fue un territorio en que confluyeron no sólo diversas etnias sino diferentes tradiciones culturales con sus correspondientes y contrastantes modos de vida. Era una zona de aculturación,<sup>14</sup> un amplio espacio que posibilitó la convivencia de un variado espectro étnico que dotó a estos cerros de una faz pluriétnica y pluricultural.<sup>15</sup>

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 resultaba un verdadero reto. Era una frontera en la que pueblos mesoamericanos y aridoamericanos se entrelazaban en un "ir y venir" de influencias culturales compartiendo un territorio en el que su relación con el medio era similar, pues sus técnicas de explotación de recursos y obtención de alimentos se asemejaban en varios puntos. Es probable que sus diferencias fueran más evidentes dentro de ciertos ámbitos culturales, por ejemplo en lo que toca a su organización social y religiosa.<sup>16</sup>

Pese a estar enclavada en el centro territorial y rodeada de importantes núcleos urbanos y económicos, la Sierra Gorda permaneció como "un manchón de gentilidad" hasta entrado el siglo XVIII. Factores como la áspera geografía y la resistencia indígena ante la colonización tuvieron papeles protagónicos en esta historia. En este sentido es que su evolución se acerca más a los procesos norteros que a los del sur o centro.

El proceso de dominación colonial de la Sierra Gorda fue lento y estuvo plagado de dificultades, avances y retrocesos.<sup>17</sup> Religiosos, militares y colonos se toparon a complejos obstáculos que representaban complicadas adversidades ante las que poco éxito ini-

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Empleo el concepto de "aculturación" en los términos propuestos por 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 la mémoire de Nicole Percheron*, Toulouse, Francia, Université de Toulouse-Le Mirail, 1992 (Collection hespérides): p. 369-377; Cfr. también con 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, 238 p. [Sección de Obras de Antropología]

<sup>15</sup> Sobre la cuestión de grupos étnicos y sus fronteras vid Fredrik Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, trad. de Sergio Lugo Rendón, México, FCE, 1976 (Sección de Obras de Antropología).

<sup>16</sup> Con respecto a la definición de los grupos cazadores-recolectores, sedentarios y sus actividades económicas vid. Cashdan, *op. cit.*

<sup>17</sup> Una descripción de este proceso puede verse en 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.

cial 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 los unos el interés estaba en el control espiritual y material de un importante volumen poblacional, para los otros en la esperanza de explotar tierras, minas y mano de obra nativa. No obstante ésta situación, los planes de incorporación colonial se frustraron en repetidas ocasiones ya que los recursos naturales y humanos en la zona no fueron de la abundancia y riqueza esperadas. Es probable que debido a esta situación la región mantuviera su carácter de relativo aislamiento y marginalidad; 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 que se presentaron a lo largo del siglo XVI en zonas como el altiplano central, el sur o el sureste del territorio mexicano.<sup>18</sup>

Líneas antes he señalado el carácter de frontera cultural que la zona mantuvo en los tiempos prehispánicos; con el arribo de los españoles esta situación no sólo se mantuvo sino que se acentuó. Con la penetración de religiosos, colonos y auxiliares indígenas de los pueblos colonizados los contrastes entre agricultores permanentes y estacionales, y cazadores-recolectores se acrecentaron. Tal vez por ello, la Sierra Gorda no sólo se mantuvo como una frontera cultural sino de hecho se tornó en un importante enclave de aculturación, una región marginal para 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. Eran 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 Juníper Serra fue posible congregarse exitosamente a importantes núcleos indígenas. Sus mayores logros se concretaron en la zona de Jalpan

<sup>18</sup> Ejemplos de esto puede 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 dosas.

donde reunieron a numerosos pames y refundaron definitivamente cinco misiones (Jalpan, Landa, Tancoyol, Tilaco y Conzá).

Por otro lado, 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 en 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.

El origen del pueblo de Xichú de Indios aún es un tanto confuso, aunque conocemos de su existencia desde el siglo XVI.<sup>19</sup> 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 se estableciera 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. Con seguridad esto influyó en la peculiar dinámica de resistencia cultural que caracterizó a sus habitantes.<sup>20</sup>

Existen varias versiones en relación con el origen del pueblo de San Juan Bautista de Xichú de Indios. La primera dice que el pueblo era la avanzada más norteña de los dominios tarascos;<sup>21</sup> 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 Pujingúa".<sup>22</sup> Una tercera versión atribuye la fundación al famoso franciscano fray Juan de San Miguel.<sup>23</sup> Aunque la información de las

<sup>19</sup> Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena*: cap. 2.

<sup>20</sup> Con respecto a la primera etapa de conflictos entre europeos e indígenas en esta región vid Powell, Philip W., *La guerra chichimeca 1550-1600*, trad. de Juan José Utrilla, México, FCE/SEP, 1977 (Lecturas Mexicanas: 52). [Edición original en inglés, 1975] y del mismo autor *Capitán mestizo: Miguel Caldera y la frontera norteña. La pacificación de los chichimecas (1548-1597)*, México, FCE, 1980.

<sup>21</sup> Vid, Pablo Beaumont, *Crónica de la provincia de los santos apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, 3 v., México, AGN, 1932: v. I, p. [Según este cronista, el cacique Hultzimengari declaró que los dominios del antiguo reino tarasco llegaban hasta el poblado de Xichú].

<sup>22</sup> "Información de los méritos y servicios prestados por don Fernando de Tapia en la conquista y fundación de Querétaro y probanza de cacazgo de don Diego de Tapia", en *Boletín del Archivo General de la Nación, México*, AGN, enero-febrero de 1934, tomo V, número 1: ps. 34-36.

<sup>23</sup> Vid Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España*, 2 vol., 2 de., México, UNAM: IIH/Cruz Roja Mexicana, 1990 (Serie Historia Novohispana: 12): vol. I, p. 110. Infortunadamente Muriel no incluye su fuente, sin embargo esta versión es reiterada en fecha más reciente y con base en

fuentes resulta contradictoria y no aclara con precisión cuando ni quien fundó el poblado, 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,<sup>24</sup> fue hasta ese año que se efectuó la fundación oficial; según una merced de tierras concedida al cacique Alejo de Guzmán [¿indio otomí?], fue éste quien al mando de ochenta indios de Temascaltepec, trazó y fundó [¿refundó?] el pueblo.<sup>25</sup> Además de esta documentación existen textos de la década de 1550 en los que se alude al poblado,<sup>26</sup> pero la falta de claridad de su 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 porque durante el siglo XVI fue el único poblado en donde había religiosos en muchos kilómetros a la redonda.<sup>27</sup> Se sabe que uno de sus primeros pobladores, Juan Sánchez de Alanís, se desempeñó como evangelizador de indios desde fechas muy tempranas.<sup>28</sup> 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;<sup>29</sup> sin embargo ya en 1585 existía el templo dedicado a San

---

documentación proveniente del Archivo histórico "Manuel Castañeda Ramírez", Casa de Morelos en Morelia por Abelardo Carrillo Cázares, *Partidos y padrones del Obispado de Michoacán: 1680-1685*, Morelia, Michoacán, COLMICH/Gobierno del Estado de Michoacán, 1996: p. 401. Carrillo dice que según el testimonio de don Pedro de Vizcaino, gobernador de Xichú en 1597: "...habrá mas de cincuenta años que este testigo estuvo por sacristán de Acámbaro, a donde estaba por guardián del dicho padre fray Juan de San Miguel, de la orden de San Francisco, el cual, teniendo noticia de la Guachichila en tierra de guerra, salió deste dicho convento de Acámbaro... y llegó al asiento donde agora es la Villa de San Miguel y allí tomó posesión y hizo una iglesia de xacal y en señal de posesión vino a este pueblo de Xichú y tomó posesión de él y después de este pueblo de Xichú se volvió a San Miguel..." [Archivo histórico "Manuel Castañeda Ramírez", Casa de Morelos en Morelia, Michoacán, siglo XVII, leg. 100, 1697 (el subrayado es mío)].

<sup>24</sup> Ver por ejemplo AGN: *Tierras*, vol. 3663, exp. 2 (1543); *Mercedes*, vol. 5, fs. 239v y 350v (1561); *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 1239 (1563); *Mercedes*, vol. 7, f. 339 (1564); *Mercedes*, vol. 8, f. 41 (1565); *Mercedes*, vol. 9, f. 28 (1567).

<sup>25</sup> Apud Luis Arnal Simón, *El presidio en México en el siglo XVI*, México, Facultad de Arquitectura: UNAM, 1995 (Colección *Arquitectura*: 7): p. 174.

<sup>26</sup> Se trata de una lista de pueblos elaborada para la corona que data de 1550, AGI: *Contaduría*, 663-A [Apud, Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, 1519-1821, trad. de Stella Mastrangelo, México, UNAM: IIH/Instituto de Geografía, 1986 (Espacio y tiempo: 1), mapas de Reginald Figgott. (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*, prolog. de Francisco González de Cossío, México, AGN, 1952: pp. 296-297.

<sup>27</sup> Cfr. con el mapa de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio en el siglo XVI diseñado por George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 3 reimp., trad. de Roberto de la Torre, Graciela de Garay y Miguel Ángel de Quevedo, México, FCE, 1992: p. 645.

<sup>28</sup> 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 al parecer se ordenó sacerdote y se dedicó a evangelizar. Vid AGN: *Mercedes*, vol. 5, f. 239v y otros.

<sup>29</sup> Pedro Oroz, Jerónimo de Mendieta y Francisco Suarez, *Relación de la descripción de la Provincia*



Juan Bautista y contaba con dos sacerdotes, seguramente franciscanos.<sup>30</sup> Esto fue confirmado un año después durante la visita que Ponce realizó a la Nueva España y que Ciudad Real 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.<sup>31</sup>*

Un testimonio más corrobora 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.<sup>32</sup> Sin duda un factor que incidió notablemente en el desarrollo de la iglesia en Xichú, fue la indefinición inicial sobre la jurisdicción eclesiástica en la que se insertó su territorio. Esta situación comenzó con la disputa territorial entre los obispados de México y Michoacán, la cual se originó a instancias de la poca exactitud de la real cédula que dividió el territorio novohispano en cuatro obispados.<sup>33</sup> La "manzana de la discordia" eran los diezmos que producía una franja territorial que incluía entre otros los poblados de Querétaro, Celaya, San Miguel y Xichú. Las agrias discusiones pasaron por varias instancias -desde el virrey hasta el Consejo de Indias- y favorecieron en primer instancia a Michoacán; sin embargo, la solución final se presentó, cuando México se anexó Querétaro en 1584, y Xichú en 1586.<sup>34</sup>

Situación que Ciudad Real confirmó al testificar "Cae aquel pueblo [Xichú] y los demás de la guardanía, que también son otomíes,

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, México, en "Anales de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México", México, año 4, abril-junio de 1947, no. 2: p. 143.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las granderas 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 vol., edición, estudio, apéndices, glosarios, mapas e índices por Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, México, UNAM: IHH, 1993 (Serie de historiadores y cronistas de Indias: 6): vol. 1, p. 138.

<sup>32</sup> Archivo Histórico de la Parroquia de San Juan Bautista de Xichú de Indios (en adelante AHX): *Bautizos*, vol. 1.

<sup>33</sup> Esta cédula real data del 20 de febrero de 1534, fue elaborada a solicitud de la Segunda Audiencia de México y disponía el establecimiento de cuatro obispados: los de México, Coatzacoalcos, Oaxaca (Provincia de los Mixtecas), y el de Michoacán. Vid Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas, instrucciones para el gobierno de la Nueva España*, ed. facsimilar de la de 1563, Madrid, Cultura Hispánica, 1945: p. 90-92.

<sup>34</sup> Sobre el asunto de la disputa territorial entre la diócesis michoacana y la arquidiócesis de México vid Óscar Mazín Gómez, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Zamora, Michoacán, México, COLMICH, 1996: p. 56, y 58-62; Sylvie Lecoil, Nicole Percheron y Françoise Vergneault, "Cartographie et recherche historique. le diocèse du Michoacán au XVIIe siècle d'après les Relations géographiques des Indes 1579-1582", en *Trace*, No. 10, julio de 1986: ps. 15-25; Ricardo León Alanís, *Los orígenes del clero y la iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, Michoacán, México, Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997 (Colección Historia Nuestra, No. 16): p. 138-143 y 149-152.

en el arzobispado de México".<sup>35</sup> Hay que añadir que desde el siglo XVI la parroquia estuvo en manos de franciscanos; aunque al parecer en un primer momento éstos fueron de la Provincia del Santo Evangelio,<sup>36</sup> y luego de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, hasta su secularización en 1751. Es decir, que eclesiásticamente Xichú dependió del Arzobispado de México y de la Provincia franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán, lo que después propiciaría algunas confusiones jurisdiccionales.

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 era cabecera en tierra chichimeca y que sus estancias eran Gamal, Micoe, Guaramucha, Bondichay.<sup>37</sup> Entonces, la importancia del pueblo era política más que económica pues el impuesto anual que se le impuso fue de "una sementera de maíz de cuatrocientas brazas en cuadra y no ha de dar otro tributo alguno".<sup>38</sup> Además, en el lugar se concentraba el tributo de otras cabeceras como Pusenquía por ejemplo,<sup>39</sup> lo que señala el notable papel que el poblado desempeñó dentro de la articulación burocrática y legal de la región desde 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 Sandoval o de Nuño de Guzmán,<sup>40</sup> 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 Xichú y Xalpa [Jalpan] a la Guaxteca y provincia de Pánuco".<sup>41</sup> También se pensó que el lugar era 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: "Por cuanto vos Francisco Gómez vecino de esta ciudad de México me hicisteis relación que vos quiriades hacer una venta para

<sup>35</sup> Ciudad Real, op. cit.: vol. I, p. 138.

<sup>36</sup> Vid, Ciudad Real, *ibid.*; así como Kubler, op. cit.: p. 645. Aunque no hay prueba documental conocida hasta ahora, no parece remoto atribuir el cambio de adscripción de provincia a lo apartado de Xichú con respecto a las otras fundaciones franciscanas de la Provincia del Santo Evangelio; en contraste, su comunicación con fundaciones de la provincia michoacana, como San Miguel, Querétaro y Celaya por ejemplo, resultaba más viable y lógico.

<sup>37</sup> El libro de las tasaciones: p. 296.

<sup>38</sup> *Ibid.*: p. 297.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> Gonzalo de Sandoval (1497-1528) fue uno de los lugartenientes de Cortés y recibió de este la orden para conquistar la Provincia de Pánuco, razón por la que emprendió el camino desde el centro del país hasta esta provincia costera pasando por la Sierra Gorda; Beltrán Nuño de Guzmán (fines del siglo XV-1544) fue presidente de la primera audiencia y tal vez el mayor enemigo de Hernán Cortés. Fue gobernador de la Provincia de Pánuco entre 1526 y 1528, destacándose por su gran crueldad contra los indígenas del lugar.

<sup>41</sup> "Mapa de San Miguel", en Aurelio de los Reyes, *Los caminos de la plata*, México, Gobierno del Estado de Zacatecas / Universidad Iberoamericana, 1991.

hospedar caminantes *camino de los Zacatecas por el camino real nuevo que ahora se quiere echar en términos del pueblo de Xichú*.<sup>42</sup>

El importante papel del sitio en el gobierno de estas latitudes se confirma con el establecimiento de un corregimiento en 1552, y posteriormente de una Alcaldía Mayor en 1590. La importancia de Xichú se acrecentó cuando en 1599 se le anexó el Real de Escanela, y en los albores del siglo XVII el Real de Palmar de la Vega y la importante población de San Luis de la Paz.<sup>43</sup> Sin embargo, la buena estrella de Xichú decayó pronto pues a fines de esa centuria la sede de la alcaldía mayor ya había pasado a San Luis de la Paz.<sup>44</sup>

Por último, hay que señalar que entre 1590 y la primera década del siglo XVII en el lugar existieron yacimientos de plata que debieron ser de cierta importancia, o por lo menos pasaron por breves bonanzas. Induce a pensar esto el hecho de que por aquella época fue necesario llevar indios para el trabajo en las minas: otomíes de Tolimán,<sup>45</sup> Ixmiquilpan, Xilotepec,<sup>46</sup> y Querétaro;<sup>47</sup> así como purépechas de Sivina, Comanja y Aranza.<sup>48</sup> Al parecer, la riqueza de estos minerales tan sólo produjo raquílicas ganancias que no favorecieron el crecimiento de las poblaciones mineras.<sup>49</sup> En realidad, fueron unos cuantos los reales de minas de cierta importancia en la región: Zimapán, Escanela, Peñamiller, Pozos, y Xichú de los Españoles o de los Amues.

La relación entre ambos Xichues (el de indios y el de españoles) fue estrecha, pues mantuvieron amplios contactos comerciales, administrativos y laborales, aunque en materia religiosa no sucedió lo mismo ya que en el Xichú minero se fundó la Misión de Santa Rosa bajo el cuidado de religiosos dominicos. Durante toda la época colonial, para llegar al real de minas sólo había un camino que pasaba por el Xichú de Indios, por lo que todo contacto entre el real de minas y el exterior, pasaba por el pueblo indígena. Es posible que una relación tan cercana y seguramente sujeta a los vaivenes de la

<sup>42</sup> AGN: *Tierras*, vol. 3663, exp. 2, fs. 70v-71r.

<sup>43</sup> Gerhard, *op. cit.*: p. 238.

<sup>44</sup> Es probable que este cambio estuviera relacionado con el establecimiento del "camino de la plata" a Zacatecas. Vid Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión*, p. 190.

<sup>45</sup> AGN: *Indios*, vol. 6, exp. 395, año de 1592; y exp. 931, año de 1595.

<sup>46</sup> AGN: General de Parte, vol. 6, f. 287v, 13 de junio de 1603; "Para que las justicias de las partes donde Alonso Pérez, minero de Xichú, alquillare indios para su hacienda, siendo de su voluntad de ellos, no se lo impidan". [Vid Silvio Zavala y María Castelo, *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, 8 vol., México, FCE, 1940: vol. 5, p. 93]

<sup>47</sup> AGN: General de Parte, vol. 6, f. 281v, 3 de junio de 1603; "Para que por seis semanas acuda la mitad de la gente que dan los indios de Querétaro a las minas de Xichú para la cosecha de las sementeras de riego de los labradores del dicho pueblo". [Vid Zavala y Castelo, *op. cit.*: vol. 5, p. 87-88]

<sup>48</sup> AGN: General de Parte, vol. 5, f. 177v, 30 de agosto de 1599; "Para que no se sonsaquen indios de la encomienda de don Diego de Velasco". [Vid Zavala y Castelo, *op. cit.*: vol. 4, p. 325]

<sup>49</sup> Es posible que dos hallan 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.

producción minera, fuera la fuente más importante de influencias externas de todo tipo, en especial durante el siglo XVI y principios del XVII en Xichú de Indios.

Por lo anterior, resulta plausible pensar que al menos hasta la 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 en las cercanías de 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.<sup>50</sup> Después de su auge inicial, el lugar cayó en una especie de bache que lo mantuvo en el "olvido oficial" durante años; a pesar de ello, Xichú subsistió aun cuando pueblos vecinos fueron fundados, abandonados y, a veces, refundados.

Aparte de estos, 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. Con seguridad 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.

Desde su origen colonial, Xichú de Indios estuvo conformado de manera preponderante por dos etnias: los otomíes llevados allí durante el siglo XVI, y los chichimecas (pames) de la región. Es importante recalcar que ambos pueblos están emparentados culturalmente pues sus lenguas pertenecen a la misma familia;<sup>51</sup> por lo mismo, no resulta extraño encontrar afinidades culturales y tradiciones semejantes entre los dos. Esta situación tal vez facilitó el proceso de

<sup>50</sup> 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 tapancos (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.*, vol. 1: p. 138.

<sup>51</sup> Diversos autores han notado este parentesco, el primero fue Jacques Soustelle, *La familia otomí-pame del centro de México*, trad. de María de los Angeles Ambríz. 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); Doris Bartholomew, *The Reconstruction of Otopamean*, Chicago, University of Chicago, 1965 (Tesis de doctorado en lingüística); de Leonardo Manrique, "Sobre la clasificación del otomí-pame", en *Congreso Internacional de Americanistas*, Costa Rica, vol. XXXIII, no. 2: p. 551-559; "Dos gramáticas pames del siglo XVIII", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1959, vol. II, no. 40: p.283-287; *Esbozo descriptivo del pame meridional (dialecto de Jilapan)*, México, INAH: Escuela Nacional de Antropología, 1960 (tesis); "Análisis preliminar del vocabulario pame de fray Juan Guadalupe Soriano", en *Anales de Antropología*, México, no. 12, 1975: p. 319-333.

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 cerros junto a sus "enemigos chichimecas"<sup>52</sup> En principio parecería extraño que un grupo de indios sedentarios adoptaran la forma de vida de otros cazadores-recolectores, pero en una segunda mirada, y a la luz del parentesco cultural existente entre este par de etnias, no resulta tanto.<sup>53</sup>

Es curioso que al hurgar entre los viejos papeles coloniales relativos al poblado hasta ahora no se halla localizado registros de conflictos interétnicos (entre indios) en el sitio, lo cual no deja de ser sorprendente ya que en otros poblados en los que también hubo presencia de diferentes etnias los conflictos fueron frecuentes. Esto sucedía porque los indígenas recién congregados veían a los nuevos grupos de otomíes o tlaxcaltecas como competidores, ya que llegaban a establecer poblados y sobre todo a posesionarse de tierras que antes eran para su explotación exclusiva. Por el contrario, en Xichú a partir de 1598 los incidentes registrados en el sitio fueron 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 armónica que contemplaba la explotación del territorio de común acuerdo. Con la llegada de los españoles y en particular del oidor Santillán a mediados del siglo XVI la zona de Xilotepec y Tolimán presenció el establecimiento y crecimiento de múltiples estancias ganaderas, lo que propició que los naturales de la zona se vieran despojados de sus tierras y fueran sometidos a constantes maltratos por parte de los estancieros y 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.<sup>54</sup>

La ausencia de registros que avalen conflictos entre diferentes etnias que comparten un mismo espacio territorial no necesariamente

<sup>52</sup> AGN: *Indios*, vol. 6, exp. 1012.

<sup>53</sup> *Vid* Soustelle, *op. cit.*

<sup>54</sup> Agradezco la información de este interesante episodio en la historia de Tolimán a la Dra. Ethelia Ruiz Médrano de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, quien gentilmente me comunicó la información y luego me facilitó sus notas de investigación en el AGL AG: *Justicia*, vol. 239, *Testimonios de los naturales de Tolimán y Xilotepec en contra del oidor Dr. Santillán, 1552.*

implica una convivencia armónica. Sin embargo, esto contrasta con la presencia de documentación en que de una u otra forma se consignan problemas entre españoles y naturales durante los siglos XVI y XVIII en Xichú. Llama la atención que estos asuntos estén vinculados con diversos aspectos de carácter religioso.<sup>55</sup>

Para 1614, se presentó el primero de estos disturbios que estarían presentes, si bien de forma intermitente, hasta el periodo independiente. En esta ocasión el problema se suscitó por la oposición de Luis de Moya, alcalde mayor de minas, a que los indios colocaran una cruz en lo alto de un cerro.<sup>56</sup> Es conocida la popularidad que aún hoy en día tienen las cruces en lo alto de los cerros mexicanos; ya antes varios autores han señalado la fuerte relación existente entre el culto a los cerros de la época prehispánica y el culto a la cruz, entre el culto al agua y el culto a San Juan Bautista, así como la identidad simbólica de la cruz y el cerro como ombligos de la tierra o como "*axis mundi*".<sup>57</sup> Entre los grupos otomianos el culto a las cruces cobra especial relevancia pues su dios tutelar *Otonteuctli* (Señor de los otomíes) se identifica con *Ocotecuhli* (Señor del pino), el cual era partícipe de ritos en los que estaba presente un palo de pino.<sup>58</sup> Aún hoy en día es famosa una peregrinación anual en que los otomíes de Tolimán, Qro. 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.<sup>59</sup>

Cuatro años después (1618) 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 Euro-

<sup>55</sup> He abordado diferentes aspectos de estos problemas en Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión...*: caps. 5 y 6; Gerardo Lara Cisneros, "*Identidad indígena en la Sierra Gorda colonial: la Cofradía de Nuestra Señora de la Soledad*", ponencia para la "Annual Meeting American Society for Ethnohistory (ASE), 1997", manuscrito, octubre de 1997; y Gerardo Lara Cisneros, "*Religión indígena en Sierra Gorda. Siglo XVIII*", ponencia para el "Segundo Coloquio Otopame", manuscrito, enero de 1998.

<sup>56</sup> AGN. *Inquisición*, vol. 302, exp. 5.

<sup>57</sup> Son varios los trabajos que sobre este punto existen, sin embargo es recomendable revisar el texto coordinado por Beatriz Albores y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense A.C./LINAM: IIH, 1997; y en especial Johana Broda, "El culto mexica de los cerros en la cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros", en Albores y Broda, *op. cit.*, ps. 49-90.

<sup>58</sup> Vid Pedro Carrasco, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, ed. facsimilar, México, Gobierno del Estado de México, 1986; ps. 138-140.

<sup>59</sup> 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, verde 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...*": ps. 5-6. (Ponencia presentada al "Primer coloquio sobre grupos otopames").

pa como en América desde siglos antes.<sup>60</sup> Tanto el episodio de la cruz como el de los huesos apuntan la existencia de cierto conjunto de prácticas religiosas peculiares, que durante el siglo XVIII continuarían su desarrollo y llegarían a su nivel más alto con la aparición de un líder carismático como el indio Francisco Andrés (alias el "Cristo Viejo").<sup>61</sup> Desde 1734, este personaje se vio envuelto en disturbios con la justicia eclesiástica, hasta culminar con la represión violenta del movimiento religioso encabezado por él en 1769.<sup>62</sup> Este culto incluía la realización de misas oficiadas por el "Cristo Viejo", a las que asistían mujeres que comulgaban con tortillas y libaban el agua de desecho de los frecuentes baños a que se sometía su líder.<sup>63</sup> Paralelo a esta ritualidad se desarrolló un movimiento antiespañol y anticlerical, cuya cabeza era el gobernador indígena Felipe González, en el que se hostigaba a vecinos españoles y párrocos, e incluso se llegó a incendiar las casas curales y apedrear alcaldes mayores.<sup>64</sup>

Sin duda, un punto que llama la atención en este caso es la actitud "complaciente" de las autoridades quienes no obstante conocer las actividades de Andrés desde 1734 no se intervinieron decisivamente sino hasta 1769, después de treinta y cinco años de

<sup>60</sup> 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, vid Paul Kirchhoff, "Mesoamérica sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales": p. 41. Al mismo tiempo, este episodio nos remite a la importancia simbólica que entre los grupos otomianos guardan los huesos humanos, vid Jacques Gallinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Angela Ochoa y Haydée Silva, México, UNAM: IIA/CEMCA/INI, 1990: p. 622. Pero por otra parte también pudiera verse el reflejo de ciertas prácticas rituales comunes entre los esclavos negros africanos llevados a la Nueva España., vid Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, (Obra antropológica de Gonzalo Aguirre Beltrán: VIII), Gobierno del Estado de Veracruz/INI/Universidad de Veracruz/FCE, 1992, 389 p. [Sección de Obras de Antropología]: p. 165.

<sup>61</sup> Empleo el término "líder carismático" retomando la definición de Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, 2 ed., 7 reimp., México, FCE, 1984 [Sección de Obras de Sociología]: p. 345-411. Weber desarrolló su concepto de carisma a partir del modelo religioso judío, y no hizo alusión alguna a los pueblos indígenas americanos. Por lo tanto la asociación entre concepto y ejemplo es mía no de Weber.

<sup>62</sup> Este caso ha sido abordado 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 Foros: 6): p. 127-136; Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión*: 265-299; y Gerardo Lara Cisneros "El Cristo Viejo de Xichú, un caso de cristianismo indígena y represión eclesiástica", ponencia para el "Primer Congreso Internacional sobre la Inquisición Novohispana", manuscrito, septiembre de 1997.

<sup>63</sup> En otros trabajos he propuesto la identificación de este tipo de liderazgo con la idea de "Hombre-Dios" que Alfredo López Austin ha presentado para catalogar a ciertos líderes mesoamericanos. Vid *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 2 ed., México, UNAM: IIA, 1989 (Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 15). Esta idea también ha sido sostenida por Serge Gruzinski, en *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, INAH/Instituto Francés de América Latina, 1988 (Biblioteca del INAH, Serie de historia) y por Lara Cisneros, *Resistencia y rebelión*.

<sup>64</sup> La documentación relativa a este movimiento se encuentra en: AGN: *Indios*, vol. 54, exp. 174, año de 1736; *Indios*, vol. 54, exp. 274, año de 1738; *Criminal*, vol. 305, exp. 27, año de 1769; *Criminal*, vol. 308, exp. 5, año de 1769; 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 dirigida al Señor Provisor de Naturales" cuya fecha es desconocida y su autor probablemente fuera el alcalde mayor de San Luis de la Paz.

la primera denuncia. Este comportamiento no resultaba atípico, pues al parecer, tanto en el caso de la cruz como en el de los huesos la respuesta de las autoridades fue tibia ya que no se dio continuidad a las denuncias. Con seguridad la represión del "Cristo Viejo" estuvo vinculada con el cambio de época, es decir con el arribo de las ideas ilustradas y el inicio del periodo borbónico. La marginalidad en la que había vivido Xichú durante décadas no encajaba en la nueva época; las nuevas políticas regalistas buscaban alcanzar mayor y mejor control sobre los territorios imperiales, razón por la que algunos cambios de estrategia con respecto a este tipo de zonas fueron impulsados, por ejemplo la organización del territorio en intendencias.

Durante decenas de años, la apatía o tibieza con que procedió la justicia eclesiástica en los casos de heterodoxia religiosa de los habitantes de Xichú favoreció el clima de aculturación indo-cristiana en que convivieron los diferentes grupos indígenas del poblado. En este sentido, podríamos pensar que el nacimiento de un "cristianismo indígena" en Xichú contó con la "complicidad" del silencio eclesiástico del siglo XVII y comienzos del XVIII; pero a los ojos de la iglesia ilustrada y secularizada del siglo XVIII la religión indígena de Xichú era inaceptable.

A mediados del siglo XVIII muchas de las cosas que habían prevalecido en Sierra Gorda desde el siglo XVI cambiaron. El impulso a las campañas de pacificación emprendidas por personajes como el coronel José de Escandón -a la postre conde de la Sierra Gorda-, o de evangelización encabezada por el Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México y fray Junípero Serra; el fuerte impulso secularizador prevaleciente por aquella época en la Nueva España;<sup>45</sup> así como la expulsión de los jesuitas de San Luis de la Paz, significaron importantes transformaciones en la vida de la región. Ante estas circunstancias el equilibrio que había prevalecido en el pequeño poblado de Xichú de Indios durante décadas se vino abajo.

Es posible que el éxito de las misiones fernandinas de la zona de Jalpan, impulsara cambios o giros sociales y económicos en toda la sierra, incluida la zona de Xichú. Tal vez el ejemplo de Serra y sus colaboradores sirvió de acicate para que los franciscanos de Xichú modificaran su acostumbrada forma de organización de las labores cotidianas de la congregación. Quizás ese hipotético cambio, generó un descontento indígena que se evidenció en el incremento de disturbios a partir de la década de 1740.

<sup>45</sup> El texto clásico sobre la historia de la evangelización en Sierra Gorda se debe a la pluma de Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México*, Pachuca, Centro Hidalguense de Investigaciones Históricas, 1976 (Colección Ortega Falkowska, 2).

<sup>46</sup> Sobre este punto puede verse el estudio de David A. Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, FCE, 1994 (Sección de Obras de Historia).



El siglo XVIII trajo consigo importantes pugnas al interior de la iglesia novohispana.<sup>66</sup> El proceso secularizador rebasó por mucho la esfera regional e incluso el ámbito franciscano, pero fue el marco en el que se dio la secularización de la parroquia de Xichú en marzo de 1751.<sup>67</sup> Estos cambios a su vez generaron nuevos conflictos como el suscitado con el intento de implantación de una nueva tarifa en los aranceles eclesiásticos en la década de 1760.<sup>68</sup>

Es posible que una de las causas de la benevolencia "oficial" para con la heterodoxia religiosa indígena, esté en la carencia de recursos para establecer un control mayor. De esta forma se explicaría -al menos en parte- porqué a pesar de las constantes denuncias contra Andrés y sus seguidoras, el castigo definitivo no llegó sino hasta 1769. El periodo de transición entre una actitud tolerante y otra represiva, tal vez pueda explicarse mejor si se contempla también a la luz de un estudio sobre las condiciones económicas que imperaron el lugar durante dicho lapso.<sup>69</sup> Los ataques a curas y autoridades no sólo fueron la expresión de un cierto tipo de religiosidad e identidad indígena, además constituyeron una expresión de las tensiones sociales en el pueblo, y es posible que fueran una respuesta ante condiciones materiales de vida en transformación producto tal vez de factores externos.<sup>70</sup>

Los cambios que trajo consigo el periodo borbónico pretendían, entre otras muchas cosas, una mejor organización y control del territorio y sus habitantes. Estas medidas propiciaron la salida de los jesuitas de su Colegio en San Luis de la Paz, lo que funcionó como detonante de un sonado motín que el visitador Galvez se ocupó de reprimir en 1767.<sup>71</sup> Este disturbio fue interpretado como el termómetro de los desórdenes en aquella región, por lo que lo indicado a la luz de las nuevas ideas fue, ahora sí, apretar las tuercas del control social en aquellas latitudes.

Esto incidió en la rápida represión de los indígenas de Xichú, ya que a raíz de los tumultos de San Luis de la Paz, el visitador Galvez emprendió la persecución de los cabecillas, y de todo aquel que fuera sospechoso de insurrecto en la región.<sup>72</sup> En este contexto se presentó la denuncia en contra de Francisco Andrés, Felipe González

<sup>67</sup> AHX: *Bautizos de todas castas (1748-1754)*, vol. 12: s/l.

<sup>68</sup> AGN: *Criminal*, vol. 305, exp. 27: f. 5.

<sup>69</sup> 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.

<sup>70</sup> 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 de un nuevo "auge" minero del vecino Real de Minas de San Francisco de Xichú de los Amues o Xichú de Españoles.

<sup>71</sup> Sobre el asunto de las rebeliones de 1767 vid Castro Gutiérrez, Felipe, *Movimientos populares en Nueva España. Michoacán, 1766-1767*, México, UNAM: IH, 1990 (Serie Historia Novohispana: 44).

<sup>72</sup> Biblioteca Nacional: *Fondo de origen, manuscritos*, vol. 1031.

y compañía. Al final hubo severos castigos, y la condena en ausencia de su líder espiritual como demente.<sup>73</sup> 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, como los de Xichú, apenas empiezan a ser estudiados.<sup>74</sup>

No se trata de pensar que a mayor control colonial hubiera menor resistencia indígena y viceversa; por el contrario, se trata de presentar 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.<sup>75</sup> En ese contexto, durante los siglos XVI y XVII, la represión no se dio por falta de motivos, sino de recursos para llevarla al cabo exitosamente.

Esta situación se transformó con el cambio de época, 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. Como hemos visto, Xichú de Indios es un ejemplo de conflictos interétnicos de conquista y aculturación en una región marginal y de frontera cultural sobre los que poco se ha estudiado.<sup>76</sup> 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 cierta nitidez a través de las diversas expresiones religiosas de los naturales de Xichú durante el siglo XVIII.<sup>77</sup>

Este artículo describe la historia de una región que se conformó a partir del desarrollo histórico de sus habitantes indígenas y de su

<sup>73</sup> Considerar al "Cristo Viejo" como "demente" pudo obedecer a dos razones: la primera es que ante los ojos de la mentalidad ilustrada el hombre fuese considerado, en efecto, un desequilibrado; la segunda es que al declararlo "demente" automáticamente caía dentro de la competencia civil, puesto que acusarlo de herejía lo pondría en manos de la justicia eclesiástica.

<sup>74</sup> Sobre los cambios generados en la época de las reformas borbónicas hay una amplia bibliografía pero para aspectos políticos y económicos puede verse Jaime E. Rodríguez O. (editor), *Mexico in the Age of Democratic Revolutions, 1750-1850*, Boulder, Colo., Lynne Rienner, 1994; Kenneth J. Andrien and Lyman L. Johnson (editors), *The Political Economy of Spanish America in the Age of Revolution, 1750-1850*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1994; y sobre la agitación social de la época puede consultarse Felipe Castro Gutiérrez, *Nueva ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, México, UNAM: IHH/COLMICH, 1996.

<sup>75</sup> 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.

<sup>76</sup> Vid supra nota 14.

<sup>77</sup> Resulta interesante confrontar la religiosidad indígena de la Sierra Gorda colonial con los casos reseñados para Brasil por María Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, 2 ed., traducción de Florentino M. Torner, México, Siglo XXI, 1978 (Antropología).

poblado más importante en la comarca, y a partir de ello intenta demostrar la importancia que la religión tuvo en la conformación de la identidad étnica de los vecinos indígenas de Xichú de Indios.<sup>78</sup> Éste es un ensayo en el que la región histórica tiene sentido sólo en la medida en que geografía, clima y paisaje, población indígena, dominación colonial, evangelización, aculturación y religiosidad se entrecruzan para articular una explicación. En otras palabras, es la historia sintética de la construcción de una región de frontera cultural, visible justo a partir de la expresión activa de sus líderes políticos y religiosos.

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.<sup>79</sup>

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 los siglos XVII y XVIII, 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

<sup>78</sup> Una serie de estudios relativos a movimientos religiosos resultado de un proceso de aculturación puede ser comparado en Henri-Charles Puech, et al., *Movimientos religiosos derivados de la aculturación*, 3 ed., trad. de Milagros Barruti, Cristina Gázquez, Amparo Guillén, Montserrat Puigdemont, Inés Riviere, Laura Viñolas, revisión de Ramón Valdés del Toro, México, Siglo XXI, 1990, (*Historia de las religiones. Siglo XXI*: 12).

<sup>79</sup> Entiendo por anomia una situación de inestabilidad y desintegración social, una circunstancia en la que una sociedad determinada sufre una profunda desestructuración por lo que se ve obligada a buscar alternativas de recomposición. En este sentido, la anomia sería resultado de un choque brutal, como una conquista militar, en consecuencia la anomia podría interpretarse como la pérdida de valores e identidad de una sociedad en crisis. Desde mi perspectiva la idea de anomia sería compatible, al menos en parte, con las etapas que vivieron los pueblos indígenas de México en los años inmediatamente posteriores a sus diferentes conquistas militares vid. Albert K. Cohen, "Comportamiento desviado", en David L. Sills (director), *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, II vol., Vicente Cervera Tomás (director de la edición en español), Madrid, Aguilar, 1974: vol. 2, p. 531-537; Talcott Parsons, "Emile Durheim", en Sills, op. cit.: vol. 4, p. 27-34; Marshall B. Clinard, *Las implicaciones teóricas de la "anomie" y la conducta desviada*, Madrid, Paidós, 1973 (*Textos universitarios. Sociología y Política*, 13).

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".<sup>80</sup>

No se trató de un 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. Fue cuando el mundo indígena se reconstruyó a partir de los elementos que los propios conquistadores les proporcionaron: fue el nacimiento de los sincretismos. Se trató de un proceso a través del cual 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 tomó indígena ante la incomprensión y a menudo la impotencia de la iglesia. Fue entonces cuando el espejo indígena reflejó, como a la inversa, las enseñanzas de los frailes que se aventuraron a penetrar en zonas tan alejadas y marginales como la Sierra Gorda.

Estas situaciones contribuyeron a que los líderes de la sociedad indígena del Xichú del siglo XVIII concibieran un mundo en el que las estructuras religiosas y políticas impuestas por las autoridades coloniales eran respetadas, aunque también eran concebidas con una jerarquía inversa a la establecida. No cuestionaban la estructura colonial, sino la posición que ellos, como los "hombres legítimos", ocupaban dentro de esta jerarquía; en cierta forma, era una manera de compensar las desigualdades sociales, políticas y económicas a las que estaban "sometidos oficialmente".

En el caso de la religiosidad de los indígenas serragordanos del siglo XVIII nos encontramos ante unos indios que eran el resultado de un largo proceso de aculturación occidental que para entonces cumplía doscientos años. Durante ese tiempo, y aún desde antes, la región referida se había caracterizado por su carácter de frontera cultural, era una zona en la que la presencia de diferentes tradiciones culturales se acrisolaban, y en la que -a partir de sus condiciones de marginalidad- los pueblos indios se desarrollaban con relativa autonomía e independencia frente al control colonial.

Después de un periodo de crisis cultural resultado de la penetración novohispana, los indígenas de Sierra Gorda fueron edificando una identidad étnica que fundamentó su cohesión en derredor de principios religiosos autóctonos. La religiosidad practicada

<sup>80</sup>Vid Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991 (Sección de obras de historia); y del mismo autor *La guerra de las imágenes*, México, FCE, (Sección de Obras de Historia); y Lara Cisneros, *El cristianismo en el espejo indígena...*

por los habitantes de Xichú de Indios se fue consolidando apoyada en la protección que la áspera geografía de las montañas les brindaba. Es en este sentido que hablar de la construcción de esta peculiar religiosidad local es dibujar al mismo tiempo la historia del proceso de formación de una región novohispana.

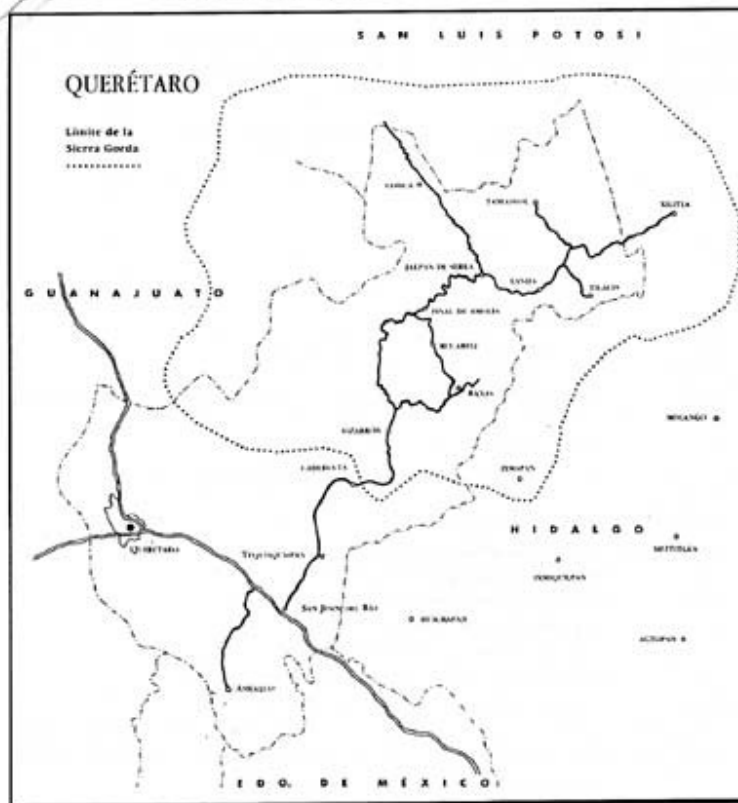
Xichú de Indios: marginalidad y frontera cultural en Sierra Gorda, México

México, D.F. agosto de 1998/mayo de 2001.

#### ABREVIATURA

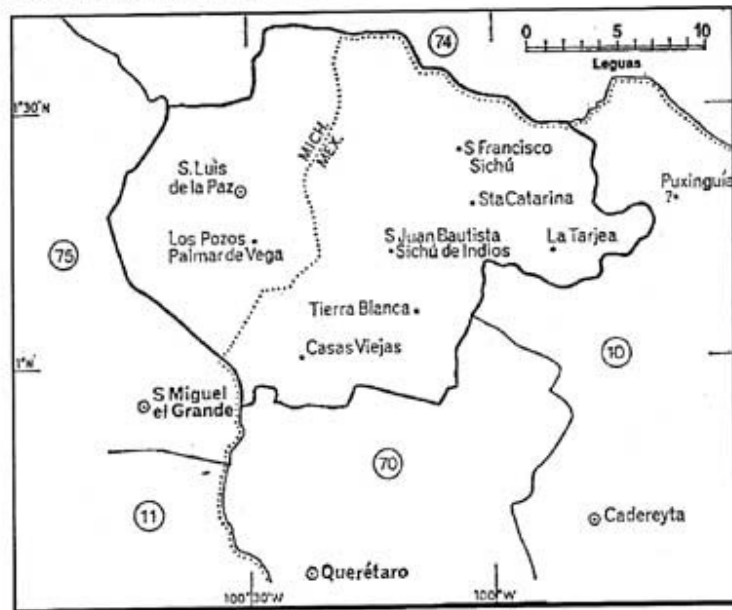
	UNAM: IIE
	UNAM: IIH
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla, España
AGN	Archivo General de la Nación, México
AHX	Archivo Histórico de la Parroquia de San Juan Bautista de Xichú de Indios, hoy Victoria, Guanajuato, México
BNM	Biblioteca Nacional de México
CEMCA	Centro de Estudios sobre México y Centroamérica
COLMEX	Colegio de México
COLMICH	Colegio de Michoacán
CONACULTA	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
FCE	Fondo de Cultura Económica
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INI	Instituto Nacional Indigenista
SMA	Sociedad Mexicana de Antropología
UAQ	Universidad Autónoma de Querétaro
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM: FFyL	Universidad Nacional Autónoma de México: Facultad de Filosofía y Letras.
UNAM: IIA	Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas
	Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Estéticas
	Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Históricas

Mapa 1: Delimitación geográfica de la Sierra Gorda a Gorda.



Mapa 1: Jaime Ortiz Lajous, Tesoros de la Sierra Gorda, México, Azabache, 1994. La delimitación geográfica de la Sierra Gorda es uno de los grandes problemas a la hora de definir la región. En este caso se presenta la propuesta del arquitecto Lajous.

Mapa 2: La alcaldía mayor de San Luis de la Paz.



Mapa 2: La alcaldía mayor de San Luis de la Paz según Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, UNAM: IHH/UNAM: IIG, 1986 (Espacio y tiempo: 1). [Edición original en inglés por The Cambridge University, en 1972]. Este mapa muestra la propuesta de Gerhard sobre la extensión jurisdiccional de la alcaldía mayor de San Luis de la Paz.

UNAM  
 IHH/UNAM: IIG  
 1986  
 Espacio y tiempo: 1